Dogmática Reformada

Espírito Santo, igreja e nova criação

Volume 4

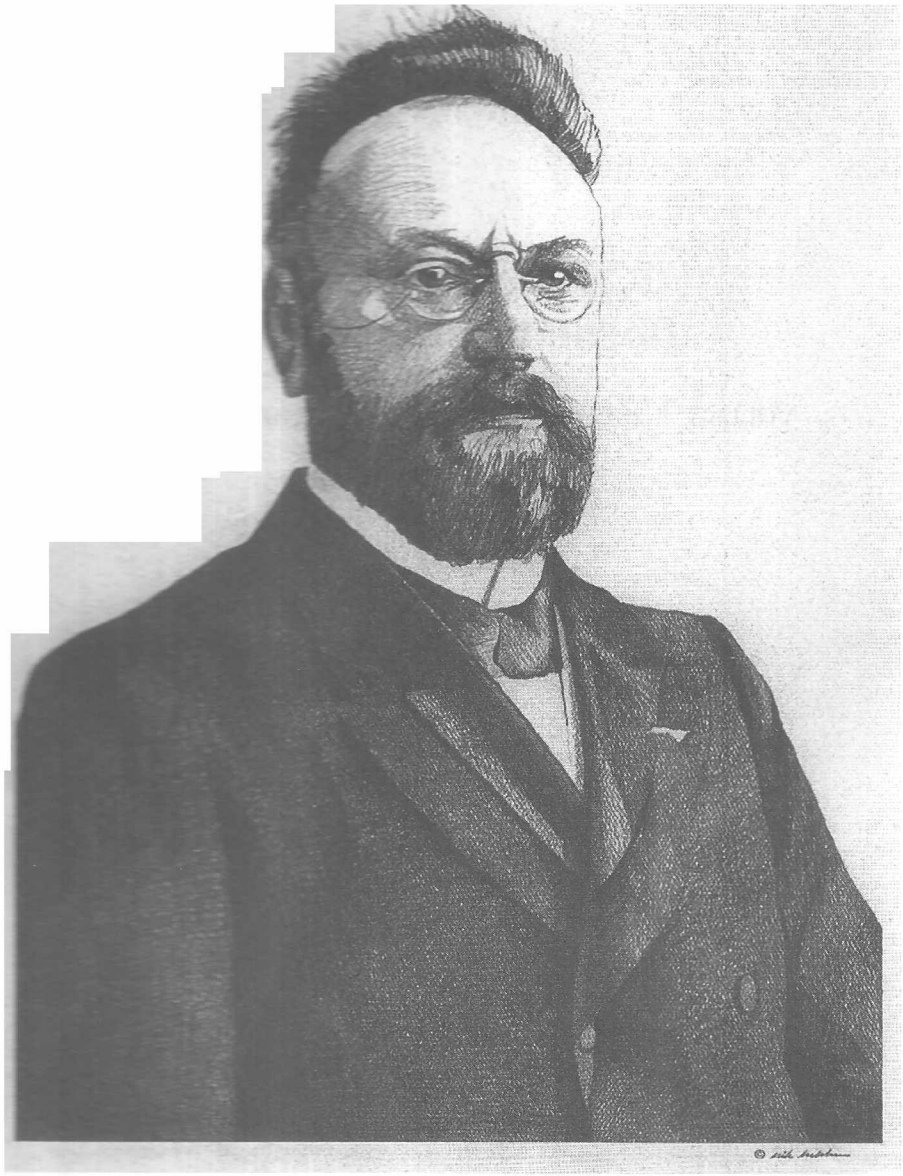
HERMAN BAVINCK

ORGANIZADA POR JOHN BOLT

Dogmática Reformada

VOLUME 4: ESPÍRITO SANTO, IGREJA E NOVA CRIAÇÃO

REIS BOOK



Herman Bavinck (1854-1921)
Retrato criado por Erik G. Lubbers

Dogmática Reformada

Espírito Santo, Igreja e nova criação

Volume 4

HERMAN BAVINCK
ORGANIZADA POR JOHN BOLT

Dogmática Reformada – Espírito Santo, Igreja e nova criação
Herman Bavinck

Dogmática Reformada – Espírito Santo, Igreja e nova criação © 2012, Editora Cultura Cristã.
© 2003 by the Dutch Reformed Translation Society. Originalmente publicado em inglês com o título *Reformed Dogmatics* pela Baker Academic, uma divisão do Baker Publishing Group, Grand Rapids, Michigan, 49516, USA. Todos os direitos são reservados.

1ª edição – 2012 – 3.000 exemplares

Conselho Editorial
Ageu Cirilo de Magalhães Jr
Cláudio Marra (*Presidente*)
Fabiano de Almeida Oliveira
Francisco Solano Portela Neto
Heber Carlos de Campos Jr.
Mauro Fernando Meister
Tarcízio José de Freitas Carvalho
Valdeci da Silva Santos

Produção Editorial
Tradução
Vagner Barbosa
Revisão
Maria Suzete Casselatto
Airton Williams
Mauro Filgueiras
Wilson Ferreira de Souza Neto
Editoração
OM Designers Gráficos
Capa
Magno Paganelli

Bavinck, Herman
B354d Dogmática reformada – Espírito Santo, Igreja e nova criação / Herman Bavinck; traduzido por Vagner Barbosa . _ São Paulo: Cultura Cristã, 2012

880 p.; 16x23 cm
Tradução Reformed dogmatics
ISBN 978-85-7622-400-6

1. Teologia 2. Teologia histórica I. Título

CDD 230

EDITORA CULTURA CRISTÃ
Rua Miguel Teles Júnior, 394 – CEP 01540-040 – São Paulo – SP
Caixa Postal 15.136 – CEP 01599-970 – São Paulo – SP
Fones 0800-0141963 / (11) 3207-7099 – Fax (11) 3209-1255
www.editoraculturacrista.com.br – cep@cep.org.br

Superintendente: Haveraldo Ferreira Vargas
Editor: Cláudio Antônio Batista Marra

À memória de
Robert G. den Dulk
1937-2007

Sumário

Sociedade Holandesa Reformada de Tradução 11
Prefácio 13
Agradecimentos 14
Introdução do organizador 16

Parte I
O Espírito dá nova vida aos crentes 27
1. Chamado e regeneração 29
O chamado de Deus 31
Chamado externo 34
A proclamação universal do evangelho 35
O chamado particular da graça 41
Novo nascimento em outras religiões 45
Regeneração: o ensino escriturístico 47
A doutrina da regeneração na história da igreja 54
Modernas reinterpretações da regeneração 60
Regeneração: várias interpretações 65
A natureza e o alcance da regeneração 70
Regeneração: uma tentativa de definição 77
Imediata e irresistível 82
A objeção remonstrante 86
Tornando-se pessoas espirituais 89
Reforma, não recriação 94

2. Fé e conversão 98
O conhecimento da fé 100
A fé como uma capacidade universal criada 102
Conhecimento da fé na Escritura ... 106
Roma e a Reforma sobre a fé 111
Fé e regeneração: que vem primeiro? 123
Fé como conhecimento e confiança 128
Fé e renovação da vontade (conversão) 135
Arrependimento 139
Conversão de crentes? 143
A compreensão Reformada: mortificação e vivificação 151
Variedades de conversão 156
Fugindo do pecado e amando a Deus 161
Confissão de pecado 167
Penitência e punição 172

3. Justificação 179
O perdão não é natural 182
O perdão na Escritura 185
O problema do nomismo 190
A renovação da Reforma: justificação extrínseca, forense 192
Fé e justificação 194
Objetiva e subjetiva, ativa e passiva 203
A justificação é forense, não ética ... 207
A fé é necessária, mas não o fundamento 212
Objeções à imputação 215
Justificação no tempo ou na eternidade? 217
Justificação ativa e passiva 222
Os elementos da justificação 226

4. Santificação e perseverança 233
Santidade como dom e recompensa 235
Rigorismo e uma moralidade dupla 240
A justificação e seus dissabores 245
A santificação também está em Cristo 251
Santificação passiva e ativa 255
Boas obras 259
A heresia perfeccionista 263
Perseverança dos santos 269

Parte II
O Espírito cria a nova comunidade 275
5. A essência espiritual da Igreja 277
As raízes judaicas da igreja cristã .. 281

A igreja é una 284
A igreja é católica 286
A igreja institucional, ensinadora ... 288
A igreja como "comunhão dos santos" 291
A doutrina reformada da igreja 293
Tangentes da reforma 295
A igreja como o "povo de Deus" 300
Distinções eclesiásticas 306
As marcas da igreja 311
Objeções às marcas reformadas 317
A igreja real na história 320
Os atributos da igreja 324

6. O governo espiritual da Igreja 330
A igreja como organismo e instituição 333
O governo da igreja na Escritura 337
O ofício apostólico: Pedro 341
Depois dos apóstolos: anciãos, bispos e diáconos 345
Do presbiteriano para o episcopal 352
Do episcopal para o papal 356
O debate sobre a primazia petrina 359
A rejeição da hierarquia pela Reforma 362
Desenvolvimentos pós-reforma 373
Cristo é o rei da igreja 377
O ofício eclesiástico como serviço 381
Ordenação 386
Quantos ofícios? 388

7. O poder espiritual da Igreja 394
O poder religioso e civil em Israel 396
O novo poder eclesiástico 399
O desenvolvimento do poder episcopal 401
A degeneração do poder papal: infalibilidade 405
O poder restaurado à palavra e ao sacramento 413
O poder eclesiástico e o poder político 416
Confusão de poderes 421
O poder espiritual do ensino 423
O poder do governo espiritual: disciplina 426
O poder da misericórdia 433
Assembléias Eclesiásticas 435
O poder espiritual exclusivo da igreja 441

8. Os meios da graça do Espírito: proclamação 447
Além do misticismo e do sacramentalismo 449
Ordinário e extraordinário: evitando a unilateralidade 452
A Palavra como lei, evangelho e poder 454
Mantendo a unidade da aliança da graça 457
O Espírito, a Palavra e o poder 461

9. Os meios da graça do Espírito: os sacramentos 467
Definindo os sacramentos 470
A doutrina sacramental 474
Sinais e selos 480
A "matéria" dos sacramentos 483
A objetividade dos sacramentos 489
Quantos sacramentos? 496

10. Os meios da graça do Espírito: o batismo 502
O contexto religioso mais amplo do batismo 505
O batismo com água e o batismo com o Espírito 507
"No nome de Jesus" 510
O rito do batismo 512
A Reforma e o batismo 515
O modo do batismo 520
Os benefícios do batismo 524
O batismo infantil 528
A validade do batismo infantil 532
A ministração do batismo 539

11. Os meios da graça do Espírito: a Ceia do Senhor 546
Uma refeição sacrificial compartilhada 547
Instituída por Cristo? 550

A Ceia do Senhor na história da igreja 556
Os debates da Reforma 562
A Ceia do Senhor como refeição 567
Mesa ou altar? 572
Memorial ou sinal de união com Cristo? 573
Transubstanciação: a missa 577
A doutrina reformada da Ceia do Senhor 581
Somente para os crentes 587

PARTE III
O ESPÍRITO FAZ NOVAS TODAS AS COISAS ...593
A. O estado intermediário
12. A questão da imortalidade 595
Filosofia 597
História e razão 599
O Antigo Testamento 604
Judaísmo intertestamentário 608
O Novo Testamento 610

13. Depois da morte, o que acontece? 613
A mudança para o purgatório 615
Reforma e deformação 617
A necessidade de reserva escriturística 620
Sono da alma? 622
Corporeidade intermediária? 624
Contato com os vivos? 626

14. Entre a morte e a ressurreição 635
Uma segunda oportunidade? 636
Purificação? 640
O fim de nossa peregrinação 643
Intercessão pelos mortos? 645
Comunhão com a Igreja Triunfante 647
B. O retorno de Cristo
15. Visões do fim 652
Uma perspectiva religiosa sobre o fim 655
A singularidade da escatologia do Antigo Testamento 661
O surgimento do quiliasmo 663
Uma resposta escriturística ao quiliasmo 667

16. Israel, o milênio e o retorno de Cristo 672
Passagens difíceis sobre Israel e a igreja 675
"Todo o Israel" em Romanos 11 677
Uma era milenal provisória? 680
O Apocalipse de João 683
O milênio em Apocalipse 20 687
O retorno de Cristo 692
A época do retorno de Cristo 694
O modo do retorno de Cristo 697

C. A consumação
17. O Dia do Senhor 699
A ressurreição do corpo 701
O julgamento 706
O lugar de punição 710
Alternativas à punição eterna 712
A resposta da Escritura 716

18. A renovação da criação 724
A transformação da criação 725
As bênçãos do redimido 730
A grandeza da misericórdia de Deus 733
O serviço no Sabbath eterno 736

BIBLIOGRAFIA 740
Abreviações 741
Livros 741
Artigos e ensaios 776

ÍNDICE ONOMÁSTICO 787
ÍNDICE DE ASSUNTOS VOLUMES I–IV 856

Sociedade Reformada Holandesa de Tradução

"A herança dos tempos para hoje"
P. O. Box 7083
Grand Rapids, MI 49510

Conselho de Diretores

Rev. Dr. Joel Beeke
Presidente do Puritan Reformed Theological Seminary.
Pastor da Heritage Netherlands Reformed Congregation. Grand Rapids, Michigan.

Rev. Dr. Gerald M. Bilkes
Professor Assistente de Antigo e Novo Testamento.
Puritan Reformed Theological Seminary. Grand Rapids, Michigan.

Dr. John Bolt
Professor de Teologia Sistemática no Calvin Theological Seminary. Grand Rapids, Michigan.

Dr. James A. De Jong
Presidente e Professor de Teologia Histórica, emérito, no Calvin Theological Seminary. Grand Rapids, Michigan.

†Dr. Robert G. den Dulk
Empresário. Presidente emérito do Westminster Seminary California. Escondido, Califórnia.

Rev. David J. Engelsma
Professor de Teologia no Protestant Reformed Seminary. Grandville, Michigan.

Dr. I. John Hesselink
Albertus C. van Raalte. Professor de Teologia Sistemática, emérito, no Western Theological Seminary. Holland, Michigan.

Dr. Earl William Kennedy
Professor de Religião, emérito, no Northwestern College. Orange City, Iowa.

Mr. James R. Kinney
Diretor da Baker Academic. Baker Publishing Group. Grand Rapids, Michigan.

Dr. Nelson D. Kloosterman
Professor de Ética e Estudos no Novo Testamento no Mid-America Reformed Seminary. Dyer, Indiana

Dr. Richard A. Muller
P. J. Zondervan. Professor de Teologia Histórica no Calvin Theological Seminary. Grand Rapids, Michigan

Dr. Adriaan Neele
Jonathan Edwards Center
Universidade de Yale
New Haven, Connecticut

Dr. Carl Schroeder
Pastor vocacionado para o trabalho com cidadãos da terceira idade. Central Reformed Church. Grand Rapids, Michigan.

Mr. Gise Van Baren
Empresário. Crete, Illinois.

Mr. Henry I. Witte
Presidente do Witte Travel. Cônsul do Governo da Holanda. Grand Rapids, Michigan.

PREFÁCIO

A Sociedade Holandesa Reformada de Tradução (DRTS) foi formada em 1994 por um grupo de empresários e profissionais, pastores e professores de seminário, representando cinco diferentes denominações reformadas, para patrocinar a tradução e facilitar a publicação, em inglês, de clássicos teológicos reformados e literatura religiosa publicada em língua holandesa. Ela é incorporada como uma entidade sem fins lucrativos no Estado de Michigan e governada por um conselho de diretores.

Crendo que a tradição reformada holandesa tem muitas obras valiosas que merecem uma distribuição mais ampla do que a que é permitida pela limitada acessibilidade da língua holandesa, os membros da sociedade procuram ampliar e fortalecer a fé reformada. O primeiro projeto da DRTS é a tradução definitiva da *Gereformeerde Dogmatiek* (Dogmática Reformada), de Herman Bavinck em quatro volumes. A sociedade convida aqueles que compartilham de seu empenho e visão de difusão da fé reformada a escrever para prestar informações adicionais.

Agradecimentos

É com gratidão a Deus, um profundo sentimento de alívio e uma grande dose de satisfação que eu, como organizador, concluo a tarefa que ocupou mais de uma década de minha vida. Tenho um certo orgulho pela qualidade do produto final em quatro volumes, crendo que a Dogmática Reformada, de Bavinck, é uma obra de valor permanente e que apresentamos sua vertente mais positiva. Temo que, tendo meu nome destacado tão proeminentemente na capa possa receber mais crédito do que realmente mereço pela realização desta obra. Este foi um esforço coletivo. Meu débito para com aqueles que contribuíram para este projeto é enorme. Sem meus colegas do conselho diretor da Sociedade Holandesa Reformada de Tradução, cuja visão e coragem para levar adiante esta obra quando ela era apenas uma esperança e não tínhamos um centavo em caixa, que ofereceram conselhos sábios, levantaram recursos, lidaram pacientemente com meu ritmo, ofereceram regularmente encorajamento e orações – sem eles eu não teria sustentado meus esforços. Por este grupo de homens reformados, notavelmente ecumênico e dedicado, que se tornaram bons amigos, eu sou profundamente grato ao Deus da nossa aliança. Nosso número foi reduzido pela partida de dois que foram se encontrar com o Senhor: o tradutor John Vriend e o membro do conselho Eugene Osterhaven, os quais desempenharam papéis importantes e deixaram saudade. Somos gratos que sua memória e legado tenham sido aumentados por esses volumes.

Este, também, é o lugar para reconhecer, com gratidão, os muitos membros fiéis do corpo de Cristo que contribuíram com consideráveis recursos financeiros para fazer com que a tradução, a edição e a publicação fossem possíveis. Agradecimentos especiais ao Baker Publishing Group e ao, então presidente, Rich Baker, por sua boa vontade em assumir a aventura consideravelmente arriscada de oferecer uma versão de boa qualidade de uma obra teológica de um século em um ambiente que é decididamente anti-histórico e preocupado com o presente pragmático. A equipe editorial profissional da Baker, começando com Allan Fischer, nos primeiros anos, seguido por Jim Kinney e o editor de projetos Wells Turner, da Baker Academic, foi não apenas competente e pacientemente útil, mas também foi uma alegria trabalhar com ela. Além dos nomes

dos alunos do Calvin Theological Seminary relacionados na nota de rodapé da bibliografia, devo citar vários outros. Como organizador, fui imensamente ajudado pela competente e cuidadosa verificação da tradução, feita pelas irmãs De Moor, Tanya (Vander Veen) e Renée (Van Keulen), que leram o texto holandês dos quatro volumes uma para a outra por proveito, prazer e comunhão fraternal. Durante o último ano, quando eu estava completando a obra do quarto volume, o aluno do Calvin Seminary, David Sytsma, me ajudou mais do que posso descrever. Sem sua habilidade com computadores, penetrante mente teológica, sensibilidade editorial e sólido trabalho ético, a obra ainda não estaria completa. Desde o início, Becky Knapp foi firme no projeto e uma digitadora competente ao extremo. Ela não apenas colocou a extensa tradução manuscrita de John Vriend em texto eletrônico utilizável, completo com a escrita hebraica e grega, mas também suportou pacientemente as várias revisões editoriais e correções com boa vontade, serviço eficiente e bom ânimo. E, finalmente, agradeço a minha esposa, Ruth, que eu sei que compartilha de toda a satisfação, gratidão e alegria e, suspeito, também do meu alívio pela conclusão da obra – quem você é e o que você faz diariamente é indispensável para tudo aquilo que desfruto e para o bem-estar de nossa família. Eu não poderia ter feito isso sem você. A todos vocês, agradeço do fundo meu coração.

John Bolt
Dia de Ação de Graças Canadense, 2006.

Em 2 de agosto de 2007, enquanto este livro estava em seu estágio final de produção, nosso colega e irmão em Cristo, Robert G. den Dulk, foi se encontrar com seu Senhor e o nosso. A Sociedade Holandesa Reformada de Tradução lamenta a perda de nosso companheiro, membro do conselho diretor e generoso benfeitor. Como antigo presidente do Westminster Theological Seminary (Escondido, Califórnia), Bob aumentou a ampla representação institucional de nosso conselho e generosamente usou os recursos da Fundação Den Dulk para disponibilizar cópias da Reformed Dogmatics, de Bavinck, a muitos estudantes, em várias escolas teológicas reformadas americanas. Agradecemos a Deus pela vida de Bob e pelo seu serviço à igreja de Cristo, especialmente na área da educação teológica e publicações. Sentiremos profundamente sua falta e, em gratidão, dedicamos este volume à sua memória.

Introdução do Organizador

Este, o quarto e último volume completo da *Dogmática Reformada* de Bavinck em tradução inglesa, foi preparado pela Sociedade Reformada Holandesa de Tradução e representa o auge de um projeto de doze anos. Antes do primeiro volume, sobre prolegômenos, publicado por Baker Academic, em 2003,[1] o segundo, sobre Deus e a criação, em 2004,[2] e o terceiro, sobre pecado e salvação em Cristo, em 2006,[3] foram publicadas duas obras de meio volume – uma sobre a sessão de escatologia do volume 4[4] e a outra sobre a sessão de criação do volume 2.[5] O presente volume inclui os capítulos publicados no volume sobre escatologia (aparecendo aqui como capítulos 12 a 18), e também o material sobre o Espírito Santo e a renovação realizada por ele, a igreja e os sacramentos, e a nova criação – material pela primeira vez disponível em língua inglesa. Este volume, portanto, oferece uma compreensão adicional do gênio da teologia de Bavinck. Examinaremos, brevemente, essas novas dimensões e sua importância contemporânea mais adiante nesta introdução, mas, primeiro, umas poucas palavras sobre o autor de *Dogmática Reformada.* Quem foi Herman Bavinck e por que esta obra de teologia é tão importante?

A *Gereformeerde Dogmatiek,*[6] de Herman Bavinck, publicada originalmente há cem anos, representa o ápice final de uns quatro séculos de reflexão teológica reformada holandesa marcantemente produtiva. Pelas numerosas citações feitas por Bavinck de grandes teólogos reformados holandeses, como Voetius, De Moor, Vitringa, van Mastricht, Witsius e Walaeus (bem como do importante

[1] Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics,* vol. 1, *Prolegomena,* org. John Bolt. Trad. John Vriend (Grand Rapids: Baker Academic, 2003).

[2] Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics,* vol. 2, *God and Creation,* org. John Bolt. Trad. John Vriend (Grand Rapids: Baker Academic, 2004).

[3] Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics,* vol. 3, *Sin and Salvation in Christ,* org. John Bolt. Trad. John Vriend (Grand Rapids: Baker Academic, 2006).

[4] Herman Bavinck, *The Last Things: Hope for This World and the Next,* org. John Bolt. Trad. John Vriend (Grand Rapids: Baker, 1996). Esse volume apresenta a segunda metade do volume 4 de *Gereformeerde Dogmatiek.*

[5] Herman Bavinck, *In the Beginning: Foundations of Creation Theology,* org. John Bolt. Trad. John Vriend (Grand Rapids: Baker, 1999). Esse volume apresenta a segunda metade do volume 2 de *Gereformeerde Dogmatiek.*

[6] Kampen, Bos, 1895-1901.

Synopsis purioris theologiae, de Leiden)[7], fica claro que ele conhecia bem essa tradição e a considerava como sua. Ao mesmo tempo, é preciso observar que Bavinck não foi simplesmente um cronista do passado de sua própria igreja. Ele se ocupou seriamente de outras tradições teológicas, notadamente a da Católica Romana e as modernas teologias liberais protestantes, garimpou eficazmente os pais da igreja e grandes pensadores medievais e colocou seu próprio selo neo-calvinista em sua Dogmática Reformada.

KAMPEN E LEIDEN

Para entender o tempero característico de Bavinck, é necessária uma breve orientação histórica. Herman Bavinck nasceu em 13 de dezembro de 1854. Seu pai foi um influente ministro da Igreja Reformada Cristã Holandesa (Christelijke Gereformeerde Kerk), que 20 anos antes tinha se separado da Igreja Reformada Nacional na Holanda.[8] A separação de 1834 foi, em primeiro lugar, um protesto contra o controle da Igreja Reformada Holandesa pelo Estado. Ela também entrou em uma longa e rica tradição de divergência eclesiástica em questões de doutrina, liturgia e espiritualidade, tanto quanto de política. Em particular, deve-se fazer menção aqui ao equivalente holandês do Puritanismo britânico, a assim chamada Segunda Reforma (*Nadere Reformatie*),[9] o influente movimento do século 17 e início do século 18 de teologia e espiritualidade experimental reformada,[10] e o movimento reavivalista, evangélico, internacional e aristocrático do início do século 19, conhecido como o *Réveil*.[11] A igreja de Bavinck, sua família e sua própria espiritualidade foram, assim, definitivamente moldados por fortes parâmetros de profunda espiritualidade reformada pietista. Também é importante observar que, embora as fases iniciais do pietismo holandês afirmassem a teologia reformada ortodoxa e não fossem separatistas em sua eclesiologia, por volta da metade do século

[7] A *Synopsis* de Leiden, publicada originalmente em 1625, é um grande manual de doutrina reformada, como definida pelo Sínodo de Dort. Ela serviu como livro-texto de referência para o estudo da teologia reformada até o século 20 (ela é citada até mesmo por Karl Barth, em sua *Church Dogmatics*). Como uma obra original de referência da teologia clássica reformada holandesa, é comparável à *Reformed Dogmatics* de Heinrich Heppe, no século 19, a mais ampla antologia continental (Londres: Allen & Unwin, 1950, *reimpressa*, Grand Rapids: Baker Academic, 1978). Enquanto servia como ministro de uma igreja cristã reformada em Franeker, Friesland, Bavinck publicou a sexta e final edição deste manual, em 1881.

[8] Para uma breve descrição do contexto e do caráter da separação da igreja, ver James D. Bratt, *Dutch Calvinism in Modern America* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), c. 1, "Secession and Its Tangents".

[9] Ver Joel R. Beeke, "The Dutch Second Reformation (*Nadere Reformatie*)", *Calvin Theological Journal* 28 (1993): 298-327.

[10] A realização teológica de maior importância da *Nadere Reformatie* é a piedosa e teologicamente rica obra de Wilhelmus à Brakel, *Redelijke Godsdienst*, publicada originalmente em 1700 e frequentemente daí em diante (incluindo vinte edições holandesas somente no século 18!). Esta obra está agora disponível em tradução inglesa: *The Christian's Reasonable Service*, trad. B. Elshout, 4 vols (Ligonier, PA.: Soli Deo Gloria, 1992-95).

[11] A obra-padrão para o *Réveil* é M. Elizabeth, *Het Protestantse Réveil in Nederland en daarbuiten, 1815-1865* (Amsterdã e Paris, 1970). Bratt também dá um breve resumo em *Dutch Calvinism in Modern America*, 10-13.

19 o grupo divisionista tinha se tornado, significativamente, separatista e sectário em sua perspectiva.[12]

A segunda grande influência sobre o pensamento de Bavinck vem do período de sua formação teológica, na Universidade de Leiden. A Igreja Reformada Holandesa tinha seu próprio seminário, o Kampen Theological School, fundado em 1854. Bavinck, depois de estudar em Kampen por um ano (1873-74), manifestou o desejo de estudar na faculdade teológica da Universidade de Leiden, uma faculdade famosa por sua abordagem "científica", agressivamente modernista, da teologia.[13] Sua comunidade eclesiástica, inclusive seus pais, ficou chocada com essa decisão, que Bavinck explicou como sendo um desejo de "familiarizar-se com a teologia moderna em primeira mão" e receber "uma formação mais científica do que a que a Theological School é atualmente capaz de oferecer".[14] A experiência de Leiden deu origem àquilo que Bavinck percebeu como sendo a tensão em sua vida entre seu compromisso com a teologia e a espiritualidade ortodoxas e seu desejo de entender e apreciar tudo o que pudesse sobre o mundo moderno, inclusive sua visão de mundo e sua cultura. Um impressionante e comovente registro em seu diário pessoal no início de seu período de estudos em Leiden (23 de setembro de 1874) indica sua preocupação em ser fiel à fé que ele havia publicamente professado na Igreja Cristã Reformada de Zwolle, em março desse mesmo ano: "Permanecerei firme [na fé]? Deus permita que sim".[15] Durante a realização de seu trabalho doutoral em Leiden, em 1880, Bavinck reconheceu francamente o esgotamento espiritual que Leiden havia lhe custado: "Leiden me beneficiou de muitas formas: Espero sempre reconhecer isso agradecidamente. Mas ela também me empobreceu grandemente, roubou-me não somente muito lastro (pelo que estou feliz), mas também muito daquilo que eu recentemente, especialmente quando prego, reconheço como vital para minha própria vida espiritual".[16]

Portanto, não é incorreto caracterizar Bavinck como um homem entre dois mundos. Um de seus contemporâneos certa vez o descreveu como "um pregador da igreja que se separou e um representante da cultura moderna", concluindo:

[12] O próprio Bavinck chamou a atenção para isso em seu discurso reitoral em Kampen, em 1888, quando ele lamentou que a emigração separatista para a América foi um afastamento espiritual e um abandono da "Pátria e uma perda para a incredulidade" ("The Catholicity of Christianity and the Church", trad. John Bolt, *Calvin Theological Journal* 27 [1992]: 246.). A erudição histórica recente, contudo, sugere que esta observação de separatismo e alienação cultural não pode ser exagerada. Embora, claramente, fosse uma comunidade marginalizada na Holanda, os separatistas não foram indiferentes às responsabilidades educacionais, sociais e políticas. Ver John Bolt, "Nineteenth-and Twentieth-Century Dutch Reformed Church and Theology: A Review Article", *Calvin Theological Journal* 28 (1993): 434-42.

[13] Para uma visão panorâmica das principais escolas de teologia reformada holandesa no século 19, ver James Hutton MacKay, *Religious Thought in Holland during the Nineteenth Century* (Londres: Hodder & Stoughton, 1911). Para uma discussão mais detalhada sobre a escola "modernista", ver K. H. Roessingh, *De Moderne Theologie in Nederland: Hare Voorbereiding en eerste periode* (Groningen: Van der Kamp, 1915); Eldred C. Vanderlaan, *Protestant Modernism in Holland* (Londres e Nova York: Oxford University Press, 1924).

[14] R. H. Bremmer, *Herman Bavinck en zijn tijdgenoten* (Kampen: Kok 1966), 20; *cf.* V. Hepp, *Dr. Herman Bavinck* (Amsterdã: W. Ten Have, 1921), 30.

[15] Bremmer, Herman *Bavinck em zijn tijdgenoten*, 19.

[16] Hepp, *Dr. Herman Bavinck*, 84.

"Essa foi uma característica marcante. Nessa dualidade é encontrada a importância de Bavinck. Essa dualidade é também um reflexo da tensão – às vezes crise – na vida de Bavinck. Em muitos aspectos, é uma coisa simples ser um pregador da igreja que se separou e, em certo sentido, também não é difícil ser uma pessoa moderna. Mas de nenhum modo é algo simples ser uma coisa e outra".[17] Contudo, não é necessário confiar apenas no testemunho de outras pessoas. Bavinck resume essa tensão claramente em seu próprio pensamento em um ensaio sobre o grande teólogo protestante liberal do século 19, Albrecht Ritschl:

> Portanto, enquanto a salvação em Cristo era antigamente considerada primariamente um meio para separar o homem do pecado e do mundo, para prepará-lo para a bem-aventurança celestial e fazer com que ele desfrutasse sossegadamente da comunhão com Deus, ali, Ritschl postula exatamente o oposto: o propósito da salvação é precisamente capacitar a pessoa, uma vez livre do sentimento opressivo do pecado e vivendo na consciência de ser filha de Deus, a exercer sua vocação terrena e cumprir seu propósito moral neste mundo. A antítese, portanto, é absolutamente clara: de um lado, uma vida cristã que considera que o mais nobre objetivo, aqui e na vida por vir, é a contemplação de Deus e a comunhão com ele e, por essa razão (sendo sempre mais ou menos hostis às riquezas de uma vida terrena), corre o perigo de cair no monasticismo ou no ascetismo, pietismo e misticismo; mas, do lado de Ritschl, uma vida cristã que considera que seu mais nobre objetivo é o reino de Deus, isto é, o compromisso moral da humanidade, e, por essa razão (sendo sempre mais ou menos contrário à solidão e à tranquila comunhão com Deus), corre o perigo de se degenerar em um Pelagianismo frio e um moralismo insensível. Pessoalmente, ainda não vejo uma forma de combinar os dois pontos de vista, mas sei que há muitas coisas excelentes em ambos, e que ambos contêm verdades inegáveis.[18]

Alguma tensão no pensamento de Bavinck entre as alegações da modernidade, particularmente sua orientação terrena, científica, e a corrente pietista reformada da ortodoxia de manter-se afastada da cultura moderna, continua a desempenhar seu papel até mesmo em sua teologia madura, expressa na *Dogmática Reformada.* Em sua escatologia, por exemplo, Bavinck, de forma

[17] Citado por Jan Veenhof, *Revelatie en Inspiratie* (Amsterdã: Buijten & Schipperheijn, 1968), 108. O contemporâneo citado é o jurista reformado A. Anema, que foi um colega de Bavinck na Free University of Amsterdam. Uma avaliação semelhante de Bavinck como um homem entre dois polos é feita por F. H. von Meyenfeldt, "Prof. Dr. Herman Bavinck: 1854-1954, 'Christus en de Cultuur'", *Polemios* 9 (15 de outubro de 1954); e G. W. Brillenburg-Wurth, "Bavincks Levenstrijd", *Gereformeerde Weekblad* 10.25 (17 de dezembro de 1954).

[18] Herman Bavinck, "De Theologie van Albrecht Ritschl", *Theologische Studiën* 6 (1888): 397. Citado por Veenhof, *Revelatie en Inspiratie,* 346-47, ênfase acrescentada por Veenhof. Kenneth Kirk argumenta que essa tensão, que ele caracteriza como sendo entre o "rigorismo" e o "humanismo", é um conflito fundamental na história da ética cristã desde o início. Ver K. Kirk, *The Vision of God* (Londres: Longmans, Green, 1931), 7-8.

extremamente sutil, continua a falar favoravelmente de certas ênfases na perspectiva terrena de Ritschl.[19]

Na sessão sobre a doutrina da criação, no volume 2 (capítulos 8 a 14), vemos a tensão repetidamente em seus esforços incansáveis para entender e, quando acha apropriado, afirmar, corrigir ou repudiar as modernas alegações científicas à luz do ensino cristão e escriturístico.[20] Bavinck leva a sério a filosofia moderna (Kant, Schelling, Hegel), Darwin e as alegações das ciências geológicas e biológicas, mas nunca faz isso de forma imponderada. Sua prontidão para se engajar seriamente como teólogo no pensamento e na ciência moderna é o selo de qualidade de sua obra exemplar. É preciso dizer que, embora a estrutura teológica de Bavinck continue sendo um guia valioso para os leitores contemporâneos, muitos de seus temas específicos tratados neste volume são datados por seu próprio contexto do século 19. Como o próprio Bavinck ilustra tão bem, os teólogos reformados e os cientistas de hoje aprendem não por uma volta à condição original, mas por novas atitudes diante de novos e contemporâneos desafios.

GRAÇA E NATUREZA

É, portanto, simples demais meramente caracterizar Bavinck como um homem preso entre dois esforços aparentemente imensuráveis em sua alma, o do pietismo do outro mundo e o do modernismo deste mundo. Seu coração e sua mente buscavam uma síntese trinitária entre Cristianismo e cultura, uma cosmovisão cristã que incorporasse o que há de melhor e de verdadeiro no pietismo e no modernismo, enquanto, acima de tudo, honrasse a riqueza teológica e confessional da tradição reformada desde a época de Calvino. Depois de comentar a análise da grande síntese medieval e a necessidade de que os cristãos contemporâneos aceitem essa análise, Bavinck expressa sua esperança de uma síntese nova e melhor: "Nesta situação, não é infundada a esperança de que é possível uma síntese entre Cristianismo e cultura, por mais antagônicos que eles sejam entre si no presente. Se Deus verdadeiramente veio a nós em Cristo, e é, também nesta época, o Preservador e Governador de todas as coisas, tal síntese é não apenas possível, mas também necessária, e deve ser realizada em seu próprio tempo".[21] Bavinck encontrou o veículo para essa síntese na cosmovisão trinitária do neo-Calvinismo holandês e tornou-se, ao lado do pioneiro visionário do neo-Calvinismo, Abraham Kuyper,[22] um de seus principais e mais respeitados porta-vozes, além de seu principal teólogo.

[19] Bavinck, *The Last Things*, 161 (*Reformed Dogmatics*, Nº 578). De acordo com Bavinck, esta mundanidade de Ritschl "significa uma importante verdade" contra aquilo que ele chama de "sobrenaturalismo abstrato da Igreja Ortodoxa Grega e Católica Romana".

[20] Bavinck, *In the Beginning*, *passim* (*Reformed Dogmatics*, Nº 250-306).

[21] H. Bavinck, *Het Christendom*, Groote Godsdiensten, vol. 2, no. 7 (Baarn: Hollandia, 1912), 60.

[22] Para um breve panorama, ver J. Bratt, *Dutch Calvinism in Modern America*, c. 2, "Abraham Kuyper and Neo-Calvinism".

Ao contrário de Bavinck, Abraham Kuyper cresceu na Igreja Reformada Nacional da Holanda em um contexto adequadamente moderado-modernista. Os anos de estudo de Kuyper, também em Leiden, confirmaram-no em sua orientação modernista até que uma série de experiências, especialmente durante os anos em que trabalhou como pastor de uma igreja, provocaram uma conversão dramática para a ortodoxia reformada calvinista.[23] A partir dessa época, Kuyper se tornou um vigoroso oponente do espírito moderno na igreja e na sociedade[24] – que ele caracterizou pelo canto da sereia da Revolução Francesa, "Ni Dieu! Ni maître!"[25] – explorando todos os caminhos para se opor a ele com uma cosmovisão alternativa, ou, como ele a chamava, o "sistema de vida" do Calvinismo:

> Desde o início, portanto, eu sempre disse a mim mesmo: "Se a batalha deve ser travada com honra e com esperança de vitória, então um princípio deve se alinhar contra outro, e deve-se perceber que, no Modernismo, a vasta energia de um sistema de vida totalmente abrangente nos assalta, e também deve-se entender que temos de assumir nosso posto em um sistema de vida de um poder igualmente abrangente e de muito maior alcance [...]. Entendido dessa forma, eu encontrei, confessei e ainda sustento que esta manifestação do princípio cristão nos é dada no Calvinismo. No Calvinismo meu coração encontrou descanso. Do Calvinismo eu extraio firme e resolutamente a inspiração para assumir meu posto na parte mais densa deste grande conflito de princípios".[26]

A forma de Calvinismo terrena e agressiva de Kuyper estava arraigada em uma visão teológica trinitária. O "princípio dominante" do Calvinismo, ele argumentava, "não era, soteriologicamente, a justificação pela fé, mas, cosmologicamente, no sentido mais amplo, a soberania do Deus Trino sobre todo o cosmos, em todas as suas esferas e reinos, visíveis e invisíveis".[27]

Para Kuyper, esse princípio fundamental da soberania divina conduzia a quatro importantes doutrinas ou princípios derivados e relacionados: graça comum, antítese, esfera da soberania e distinção entre a igreja como instituição e

[23] Kuyper relata essas experiências em uma obra autobiográfica reveladora intitulada *Confidentie* (Amsterdã: Höveker, 1873). Um rico retrato do jovem Abraham Kuyper é dado por G. Puchinger, *Abraham Kuyper: De Jonge Kuyper (1837-1867)* (Franeker: T. Wever, 1987). Ver também a biografia levemente hagiográfica de Kuyper, *Abraham Kuyper*, escrita por Frank Vandenberg (Grand Rapids: Eerdmans, 1960) e a mais teológica e historicamente mais substancial escrita por Louis Praamsma, *Let Christ Be King: Reflection on the Times and Life of Abraham Kuyper* (Jordan Station, ON: Paideia, 1985). Breves relatos também podem ser encontrados na introdução de Benjamin. B. Warfield a Abraham Kuyper, *Encyclopedia of Sacred Theology: Its Principles,* trad. J. H. De Vries (Nova York: Charles Scribner's, 1898), e na nota biográfica do tradutor em Abraham Kuyper, *To Be Near to God,* trad. J. H. De Vries (Grand Rapids: Eerdmans, 1925).

[24] Ver, especialmente, seu famoso discurso, *Het Modernisme, een Fata Morgana op Christelijke gebied* (Amsterdã: De Hoogh, 1871). Na página 52 desta obra ele reconhece que também já havia sonhado os sonhos dos modernistas. Esse importante ensaio está agora disponível em sua tradução inglesa: J. Bratt, org., *Abraham Kuyper: A Centennial Reader* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 87-124.

[25] Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1931), 10.

[26] *Ibid.*, 11-12.

[27] *Ibid.*, 79.

a igreja como organismo. A doutrina da graça comum[28] está baseada na convicção de que, antes e, até certo ponto, independentemente da soberania particular da graça divina na redenção, há uma soberania divina universal na criação e na providência, restringindo os efeitos do pecado e concedendo dons gerais a todas as pessoas, tornando, assim, possíveis a sociedade e a cultura humana até mesmo entre os não redimidos. A vida cultural está arraigada na criação e na graça comum e, portanto, tem uma vida independente da igreja.

Essa mesma compreensão é expressa mais diretamente pela noção de esferas de soberania. Kuyper se opôs a todas as versões anabatistas e cristãs ascéticas de aversão ao mundo, mas se opôs igualmente à síntese católica romana medieval entre cultura e igreja. As várias esferas da atividade humana – família, educação, trabalho, ciência, arte – extraem sua razão de ser e a forma de sua vida não da redenção ou da igreja, mas da lei de Deus, o Criador. Elas são, assim, relativamente autônomas – também em relação à interferência do Estado – e respondem diretamente a Deus.[29] Nesse sentido, Kuyper claramente distinguiu duas perspectivas diferentes da igreja – a igreja como instituição reunida em torno da Palavra e dos sacramentos e a igreja como um organismo diversamente espalhado nas múltiplas vocações da vida. Não é explicitamente como membros da igreja institucional, mas como membros do corpo de Cristo, organizado em atividades comunitárias cristãs (escolas, partidos políticos, associações trabalhistas, instituições de caridade), que os crentes exercem suas vocações terrenas. Embora fosse agressivamente voltado para este mundo, Kuyper foi um oponente declarado e articulado da tradição *Volkskerk,* que tendia a misturar a identidade sóciocultural nacional com a da igreja teocrática ideal.[30]

Dizendo de outra forma: a ênfase de Kuyper sobre a graça comum, usada polemicamente para motivar os cristãos reformados ortodoxos holandeses piedosos à atividade cristã social, política e cultural, nunca deve ser vista isolada de sua ênfase igualmente forte sobre a antítese espiritual. A obra regeneradora do Espírito Santo divide a humanidade em duas partes e cria, de acordo com Kuyper, "dois tipos de percepção, a do regenerado e a do não regenerado; e essas duas percepções não podem ser idênticas". Além disso, esses "dois tipos de pessoas" desenvolverão "dois tipos de ciência". O conflito no empreendimento

[28] A posição de Kuyper é desenvolvida em sua *De gemeene gratie,* 3 vols. (Amsterdã e Pretória: Höveker & Wormser, 1902). Um exame completo das posições de Kuyper pode ser encontrado em S. U. Zuidema, "Common Grace and Christian Action in Abraham Kuyper", in *Communication and Confrontation* (Toronto: Wedge, 1971), 52-105. *Cf.* J. Ridderbos, *De theologische cultuurbeschouwing van Abraham Kuyper* (Kampen: Kok, 1947). A doutrina da graça comum tem sido muito debatida entre os reformados holandeses conservadores na Holanda e nos Estados Unidos, tragicamente levando a divisões eclesiásticas. Para uma visão panorâmica da doutrina na tradição reformada, ver H. Kuiper, *Calvin and Common Grace* (Goes: Oostebaan & Le Cointre, 1928).

[29] "Nesse caráter independente, uma *autoridade* especial *mais elevada* está necessariamente envolvida, e essa autoridade mais elevada nós chamamos intencionalmente de *soberania na esfera social individual,* para que fique clara e decididamente expresso que esses diferentes desenvolvimentos da vida social *nada possuem acima de si mesmos além de Deus,* e que o Estado não pode se intrometer aqui, e não tem qualquer autoridade em seus domínios" (Kuyper, *Lectures on Calvinism,* 91).

[30] Sobre a eclesiologia de Kuyper, ver H. Zwaanstra, "Abraham Kuyper's Conception of the Church", *Calvin Theological Journal* 9 (1974): 149-81; sobre sua atitude em relação à tradição *volkskerk,* ver H. J. Langman, *Kuyper en de volkskerk* (Kampen: Kok, 1950).

científico não é entre ciência e fé, mas entre "dois sistemas científicos [...] tendo cada um sua própria fé".[31]

É aqui, nesta afirmação trinitária do mundo, mas em um Calvinismo resolutamente antitético, que Bavinck encontra os recursos para produzir alguma unidade em seu pensamento.[32] "A pessoa zelosa", ele observa, "coloca a doutrina da Trindade no próprio centro da vida integral da natureza e da humanidade... A mente do cristão não fica satisfeita até que toda forma de existência tenha sido atribuída ao Deus Trino e até que a confissão da Trindade tenha recebido o lugar de proeminência em toda a nossa vida e pensamento".[33] Repetidamente, em seus escritos Bavinck define a essência da religião cristã de uma forma trinitária que confirma a criação. Uma formulação típica: "A essência da religião cristã consiste na realidade de que a criação do Pai, arruinada pelo pecado, é restaurada na morte do Filho e recriada pela graça do Espírito Santo no reino de Deus".[34] Falando de forma mais simples, o tema fundamental que molda toda a teologia de Bavinck é a ideia trinitariana de que a graça restaura a natureza.[35]

Não é difícil encontrar evidência de que "a graça restaura a natureza" é o tema definidor e orientador da teologia de Bavinck. Em um importante discurso sobre a graça comum, feito em 1888 na Kampen Theological School, Bavinck tentou deixar gravada em sua audiência cristã reformada a importância da atividade sociocultural. Ele recorreu à doutrina da criação, insistindo que sua diversidade não é removida, mas purificada pela redenção. "A graça não permanece fora, ou acima ou além da natureza, mas a permeia e a renova completamente. E assim, a natureza, regenerada pela graça, será conduzida à sua mais elevada revelação. Voltará de novo aquela situação na qual nós servimos a Deus livre e alegremente, sem compulsão ou temor, simplesmente pelo amor, e em harmonia com nossa verdadeira natureza. Essa é a genuína *religio naturalis*". Em outras palavras: "O Cristianismo não introduziu um só elemento substancial estranho na criação. Ele não cria um novo cosmos, mas faz com que ele se torne novo. Ele restaura aquilo que foi corrompido pelo pecado. Ele reconcilia o culpado, cura o enfermo e sara o ferido".[36]

---

[31] Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 133; *cf. Encyclopedia of Sacred Theology,* 150-82. Uma discussão útil sobre a posição de Kuyper em relação à ciência é dada por Del Ratzsch, "Abraham Kuyper's Philosophy of Science", *Calvin Theological Journal* 27 (1992): 277-303.

[32] A relação entre Bavinck e Kuyper, incluindo diferenças e traços em comum, é discutida em detalhes em John Bolt, "The Imitation of Christ Theme in the Cultural-Ethical Ideal of Herman Bavinck" (dissertação de Ph.D, University of St. Michael's College, Toronto, 1982), especialmente c. 3: "Herman Bavinck as a Neo-Calvinist Thinker".

[33] H. Bavinck, *The Doctrine of God,* trad. W. Hendriksen (Grand Rapids: Eerdmans, 1951), 329 (*Reformed Dogmatics,* N° 231).

[34] Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 112 (N° 35).

[35] Esta é a conclusão de Veenhof, *Revelatie en Inspiratie,* 346, e de Eugene Heideman, *The Relation of Revelation and Reason in E. Brunner e H. Bavinck* (Assen: Van Gorcum, 1959), 191, 195. Ver Bavinck, *The Last Things,* 200 n.4 (*Reformed Dogmatics* N° 572).

[36] Herman Bavinck, "Common Grace", trad. Raymond Van Leeuwen, *Calvin Theological Journal* 24 (1989): 59-60, 61.

O Espírito Santo e a Renovação

O título deste volume é *Espírito Santo, Igreja e Nova Criação,* e suas divisões apontam para a obra do Espírito na renovação da pessoa cristã, a comunidade da igreja e, finalmente, a renovação de todas as coisas. O título reflete a importância de se observar a orientação pneumatológica da forte ênfase de Bavinck sobre a criação, um importante elemento nem sempre reconhecido do pensamento reformado. Na sessão sobre criação do volume 2 (c. 8-14), vimos como a doutrina de Bavinck sobre a criação serviu como um ponto de partida chave para sua teologia.[37] Isso acontece porque Bavinck está convencido de que a doutrina da criação é o ponto de partida e a característica distintiva da verdadeira religião. A criação é a formulação da dependência humana de um Deus que é distinto da criatura, mas que, de uma forma amorosa e paternal, a preserva. A criação é uma ênfase característica da tradição reformada, segundo Bavinck, uma forma de afirmar que a vontade de Deus é sua origem e a glória de Deus é seu objetivo. A criação, portanto, é o pressuposto de toda religião e moralidade, especialmente o ensino cristão sobre a imagem de Deus em todos os seres humanos.

Apesar disso, é claro, a verdade da religião cristã não pode ser conhecida através da criação. Uma revelação especial da graça de Deus é essencial para sabermos qual é nosso dilema e em que consiste nossa miséria como seres humanos (nosso pecado), e como devemos ser libertos dela (salvação). Como vimos no volume 3, *O Pecado e a Salvação em Cristo,* também nesse volume a teologia de Bavinck é uma teologia profundamente bíblica. Bavinck, mais uma vez, se revela um cuidadoso estudioso da Sagrada Escritura, cujos padrões de pensamento são formados pelos padrões da Bíblia. Porém, como geralmente acontece, Bavinck nos surpreende com a amplitude de seu conhecimento, associando a aplicação que o Espírito Santo faz da obra de Cristo com o contexto mais amplo dos propósitos do Deus trino na criação.

Ora, a mesma atenção à doutrina da criação caracteriza este volume final do sistema teológico de Bavinck. O objetivo final da obra redentiva de Deus, em Jesus Cristo, é a nova criação, o novo céu e a nova terra. No entanto, ele também evita o latente universalismo da ênfase contemporânea sobre a salvação como renovação da criação ao manter uma clara antítese entre a vida a serviço do pecado, que conduz à punição eterna e a vida vivida diante da face graciosa de Deus. Há uma maravilhosa reserva escriturística evidente em Bavinck: ele está aberto a uma ampla inclusão da misericórdia de Deus (ver Nº 579), mas sempre insiste que devemos nos submeter ao testemunho da Escritura e nos calarmos em assuntos não afirmados diretamente, como as questões espinhosas da salvação dos pagãos e das crianças que morrem na infância. Comprometido com o programa neo-calvinista de engajamento cultural, ele foi, porém, cauteloso a respeito do triunfalismo e ardentemente

[37] Ver "Introdução do organizador", em *Dogmática Reformada,* II, 19-21.

concordou com o prospecto de apostasia e declínio cultural do Ocidente. Embora seja vigoroso em sua afirmação do caráter terreno, vida-afirmada e física da esperança cristã, ele também é fiel às suas raízes pietistas quando insiste que uma esperança apenas terrena é inadequada. O objetivo de toda a expectativa cristã é a comunhão eterna com Deus.

Não somente a obra renovadora do Espírito Santo serve de base para a visão cósmica do novo céu e da nova terra: a estrutura teológica de Bavinck também afirma o mesmo sobre o novo nascimento em Cristo. Considere a sentença de abertura deste volume: "Deus produz tanto a criação quanto a nova criação por meio de sua Palavra e do seu Espírito". A ênfase protestante sobre a Palavra proclamada não é suficiente. O genuíno novo nascimento por meio do Espírito Santo precisa acontecer. Além disso, o novo nascimento espiritual é como a vida natural, no sentido de que tem que ser alimentada para se desenvolver (N° 449). E ao verdadeiro estilo calvinista, Bavinck insiste que a justificação forense imputada a nós como um benefício da obediência de Cristo, embora seja fundamental e essencial, não é suficiente. A salvação deve nos tornar santos; o Espírito Santo que nos une com Cristo em sua morte também nos ressuscita para a novidade de vida. Esse Espírito Santo é o fiador e o penhor de nossa total libertação, nosso destino glorioso quando nós, seus filhos, veremos Deus face a face.

A *Dogmática Reformada* de Bavinck é bíblica e confessionalmente fiel, pastoralmente sensível, desafiadora e ainda relevante. A vida e o pensamento de Bavinck refletem um sério esforço para ser piedoso, ortodoxo e totalmente contemporâneo. A pietistas temerosos do mundo moderno, por um lado, e a críticos da ortodoxia cética sobre sua relevância contínua, do outro, o exemplo de Bavinck sugere uma resposta modelo: uma engajada visão trinitária do discipulado no mundo de Deus.

Concluindo, acrescento umas poucas palavras sobre as decisões editoriais que governam este volume traduzido, que é baseado na segunda edição ampliada de *Gereformeerde Dogmatiek*.[38] Os dezoito capítulos deste volume correspondem aos treze capítulos originais. As três principais divisões da seção sobre escatologia (parte 3) eram, originalmente, três capítulos em holandês. A partir desse material, criamos sete capítulos distintos. Além disso, todas as subdivisões e títulos são novos. Estes, juntamente com as sinopses dos capítulos, foram fornecidos pelo organizador. As notas de rodapé originais de Bavinck foram todas mantidas e foram usadas nos modernos padrões bibliográficos. Notas adicionais acrescentadas pelo organizador são claramente identificadas. As obras do século 19 até o presente são registradas, geralmente com informação bibliográfica completa, na primeira ocorrência em cada capítulo e têm as referências subsequentes abreviadas. As obras clássicas produzidas antes do século 19 (os

[38] Os quatro volumes da primeira edição de *Gereformeerde Dogmatiek* foram publicados nos anos de 1895 a 1901. A segunda edição, revisada e ampliada, surgiu entre 1906 e 1911. A terceira edição, inalterada em relação à segunda, em 1918; a quarta, inalterada, mas com paginação diferente, em 1928.

pais da igreja, a *Summa* de Aquino, as *Institutas* de Calvino, obras protestantes pós-Reforma e obras católicas), para as quais há geralmente muitas edições, são citadas somente pelo autor, título e referência padrão das seções. Informação mais completa sobre os originais ou edições acessíveis são dadas na bibliografia, no fim deste volume. Quando traduções inglesas (TI) ou títulos estrangeiros estavam disponíveis e puderam ser consultados, eles foram usados em lugar dos originais. A menos que seja indicado na nota com uma anotação expressa a uma tradução específica, as traduções do material em latim, grego, alemão e francês são as feitas pelo tradutor, a partir do texto original de Bavinck. As referências nas notas e na bibliografia que estão incompletas ou não foram confirmadas são identificadas com um asterisco (*). Para facilitar a comparação com o original holandês, esta edição inglesa conserva os números dos subparágrafos (Nº 433-580 entre colchetes no texto), usados na edição holandesa. As referências cruzadas citam os números das páginas dos volumes traduzidos de *Dogmática Reformada,* mas incluem o número dos subparágrafos (identificados com Nº) de *Gereformeerde Dogmatiek* para facilitar a referência cruzada a quaisquer edições holandesas. Quando não é dado o número do volume, subentende-se que a referência cruzada é ao presente volume. As notas que aparecem em *The Last Things* foram atualizadas e corrigidas nos capítulos 12-18 deste volume, com relação à bibliografia.

Parte 1

O Espírito dá nova vida aos crentes

1

Chamado e regeneração

O Deus Trino produz todas as coisas na criação e na nova criação por meio de sua Palavra e de seu Espírito. Todas as coisas, portanto, nos falam de Deus. O chamado de Deus como lei vem a todas as pessoas na natureza, na história e em uma variedade de experiências. Embora seja insuficiente para a salvação, esse chamado sustenta a existência humana em sociedade e cultura, apesar da ubiquidade do pecado. Embora o chamado restrito para a salvação venha por meio da palavra do evangelho, ele não pode ser separado da natureza e da história. O Logos que se encarnou é o mesmo por quem todas as coisas foram feitas. A graça não anula a natureza, mas a restaura. Não obstante, o chamado especial do evangelho não procede da lei e nos convida à obediência, mas procede da graça e nos convida à fé.

O chamado à fé deve ser pregado universalmente. Esse é o mandamento de Cristo. O resultado deve ser deixado nas mãos de Deus. Devemos simplesmente obedecer. O evangelho deve ser pregado aos seres humanos não como eleitos e réprobos, mas como pecadores, todos os quais precisam de redenção. É claro que nem a toda pessoa, individualmente, pode ser dito: "Cristo morreu em seu lugar", mas nem aqueles que pregam um universalismo hipotético fazem isso, pois eles só creem na possibilidade de salvação universal sob a condição da aceitação humana. E isso ninguém sabe com toda a certeza. A oferta de Deus é sincera no sentido de que ele apenas nos diz o que devemos fazer – crer. Como fica claro, pela história, que o chamado de Deus não conduz universalmente à fé, não podemos evitar o problema intelectual. Ele não é resolvido por meio do enfraquecimento do chamado, expandindo-o com o propósito de maior inclusividade. Reconhecendo, em humildade, o mistério da vontade de Deus, reconhecemos que a própria glória de Deus é seu propósito final e cremos que sua Palavra nunca volta para ele vazia.

O chamado da lei também prepara o caminho para o evangelho, não no sentido arminiano de uma evolução a partir de uma graça preparatória para uma graça salvadora por meio da vontade humana, mas como o fundamento natural criado para a salvação. Deus associa sua obra de graça à nossa vida natural: criação, redenção e santificação são a obra

do Deus Trino na divina economia do Pai, Filho e Espírito Santo. Deus é soberano e sua graça é rica e variada. Seguindo Agostinho, a teologia reformada distingue um chamado externo, ou revelado, do chamado interno, salvificamente eficaz do Espírito Santo. Essa distinção honra a universalidade do pecado, a necessidade de que a palavra de proclamação lance raízes no coração do pecador por meio de uma obra especial de Deus e atribui toda a nossa salvação à misericórdia e à atividade de Deus. Essa mudança é tão dramática que é apropriadamente chamada de "novo nascimento" ou "regeneração".

A noção de novo nascimento é encontrada em outras religiões do antigo Oriente, notavelmente nas religiões de mistério, como o Mitraísmo. As tentativas de explicar a compreensão cristã de regeneração por meio dos deuses de mortificação e vivificação das religiões de mistério não são muito persuasivas. Mesmo levando em consideração a pobreza de nosso conhecimento sobre as religiões de mistério, suas ideias e práticas vêm de um ambiente religioso e de uma visão de mundo diferentes. O Novo Testamento, ao contrário, edifica sobre o Antigo, onde todo o povo de Israel e também os indivíduos são informados de que precisam de um novo coração, um novo nascimento que somente Deus pode realizar (Sl 51.1-3). Desde o batismo de João, passando pela pregação de Jesus até a proclamação apostólica, a mensagem consistente é a necessidade de μετανοια, de uma mudança radical, se alguém quiser entrar no reino dos céus. Deve-se nascer "do alto" (Jo 3.6-8). Pela fé, Cristo ou seu Espírito é o autor ou a origem de uma nova vida naqueles que são chamados (Gl 3.2; 4.6), de forma que eles são uma "nova criação" (2Co 5.17). Embora exista uma diferença entre o Antigo e o Novo Testamento com relação à linguagem e ao modo de apresentação, a verdade básica é a mesma. Quer o novo nascimento seja chamado de "circuncisão do coração", a dádiva de um novo coração e de um novo espírito, uma atração do Pai, ou um nascimento de Deus, ele é sempre, no sentido estrito, uma obra de Deus pela qual uma pessoa é interiormente mudada e renovada. Essa mudança é significada e selada no batismo.

No contexto missionário da igreja primitiva, o novo nascimento, representado pelo batismo, era um evento significativo e transformador de vida para o crente. Indo além desse contexto, quando a igreja começou a batizar recém-nascidos e crianças, a conexão entre batismo e regeneração teve de ser modificada. No Catolicismo Oriental, a regeneração foi cada vez mais entendida em termos da infusão de graça sacramental no momento do batismo. Na igreja Ocidental, um resultado semelhante foi alcançado, mas em termos de implantação de uma nova semente de imortalidade. Uma nova qualidade foi infundida na alma, e o batismo, em si, se tornou essencial para a salvação. A permanência no estado de graça depende da mediação da igreja e de seus sacramentos.

Foi contra esse sistema sacramental que a Reforma protestou, restaurando uma relação direta entre Deus e a alma por meio do Espírito Santo. A Palavra da Escritura ganhou prioridade sobre a igreja e o sa-

cramento. Isso criou suas próprias dificuldades quando os anabatistas rejeitaram a igreja e os sacramentos como meios de graça e fizeram da fé pessoal e da confissão a condição para o batismo. Em resposta, os luteranos novamente tornaram a regeneração dependente do batismo e, por implicação, da igreja, e, assim criaram um dualismo entre regeneração primária, que precede a fé, e renovação subsequente secundária, que surge da fé. Os teólogos reformados lutaram fortemente contra isso, mas não encontraram solução satisfatória para todos a respeito dos fundamentos para o batismo dos filhos dos crentes. As tentativas de fundamentá-lo em uma noção de regeneração pré-batismal satisfez alguns, mas encalhou na realidade de que alguns que são batizados não chegam à fé quando adultos. Sustentar a continuidade da vida espiritual provou-se difícil e, graças ao Iluminismo, a noção de novo nascimento caiu em desfavor e foi substituída pelas noções humanistas de desenvolvimento moral, melhoria e edificação.

Foi Schleiermacher quem restaurou a ideia de regeneração à teologia, tornando-a o centro de sua compreensão da fé cristã. Para ele, a regeneração é a nova consciência da graça de Deus e da dependência humana de Deus obtida pela participação na consciência de Cristo. Na teologia da mediação, o pecado exerceu um papel mais importante, mas, no fundo, a nova vida em Cristo era uma participação em uma nova personalidade. Não havia expiação pelo pecado nem justificação, apenas uma apropriação subjetiva da nova consciência. O conteúdo da fé é, aqui, reduzido a uma experiência mística.

Esse locus da teologia, a saber, a soteriologia, é tão coberto de dificuldades quanto as doutrinas da Trindade e das duas naturezas de Cristo. Embora seja compreensível que a proclamação missionária começa com arrependimento e fé e só depois fale de regeneração, pela reflexão sobre a Escritura e pela experiência percebemos que, propriamente falando, a regeneração deve preceder a fé. Se a salvação se baseia na vontade de Deus e não na vontade humana, essa ordem é inviolável. Agostinho deve ser preferido em relação a Pelágio. Porém, há considerações éticas e práticas também. A ênfase exagerada sobre a regeneração não pode levar alguns a sentirem uma incerteza a respeito de sua regeneração e, portanto, serem paralisados em sua resposta ao chamado do evangelho – esperando que Deus os regenere? Semelhantemente, o que dizer sobre os filhos dos crentes? A igreja batiza os filhos dos crentes sobre o fundamento de regeneração presumida? Ou, como no Catolicismo Romano e no Luteranismo, o batismo de alguma forma transmite uma semente de regeneração? A tradição reformada distingue regeneração e fé, batiza crianças com base nas promessas da aliança, mas também reconhece que o Espírito Santo pode agir soberanamente no coração das crianças independentemente da pregação da Palavra.

Como noções de novo nascimento são encontradas fora da Escritura, nas religiões do mundo, é importante ser claro sobre os elementos distintivos da posição bíblica. Ao contrário do Budismo e do Hinduísmo, novo

nascimento não significa reencarnação. Embora o novo nascimento se aplique à compreensão cristã da conversão, ele não é suficiente para comparar a posição bíblica com a iniciação nas religiões gregas de mistério nem com o proselitismo judaico. Ela é mais do que uma mudança de consciência, uma iluminação da mente ou até mesmo uma reforma de conduta, embora inclua tudo isso. Não devemos nos satisfazer com a noção gnóstica de redenção como a libertação do eu interior da "carne" ou da matéria. O racionalismo e o misticismo também não podem fornecer uma interpretação correta da regeneração.

É útil reconhecer um uso mais amplo e um uso mais estrito do termo "regeneração". No sentido mais amplo e mais pleno, a regeneração se refere à total transformação de uma pessoa; no sentido restrito, ela tem em vista a implantação da nova vida, que, então, conduz à conversão e à santificação. A obra ativa de Deus aqui – chamado – também deve ser diferençada da recepção passiva ou do fruto da obra iniciadora de Deus. O chamado de Deus tem um componente externo e um interno. A Palavra proclamada externamente se dirige à consciência humana persuasivamente. A resposta humana requer uma obra interna do Espírito Santo. No pensamento reformado, o chamado interno de Deus logicamente precede o chamado externo, embora Palavra e o Espírito nunca devam ser separados. A tradição reformada também reconhece a realidade do envolvimento da comunidade de fé no chamado externo sobre seus próprios filhos como uma obra graciosa do Espírito Santo de Deus.

Essa operação do Espírito Santo é imediata e irresistível. O ponto enfatizado pela teologia reformada aqui contra pelagianos, arminianos e teólogos de Saumur é que a operação de Deus sobre a pessoa humana é independente de sua vontade e de seu intelecto. Não há lugar aqui para falar de cooperação ou de Deus meramente iluminando a mente, que, então, informa e muda a vontade. Embora o termo "irresistível" fosse usado pelos oponentes da fé reformada e não expresse suficientemente a posição reformada, seu significado é claro: quando Deus livremente escolhe renovar a vontade de uma pessoa, ninguém pode se opor a ele. O chamado interno de Deus é eficaz.

Embora a posição agostiniana e reformada possa deixar, e deixe, lugar para os seres humanos como agentes morais racionais criados, a posição pelagiana e remonstrante não pode explicar o ensino da Escritura sobre a radical necessidade da graça. Se é possível resistir à graça, Deus é privado de sua soberania; se a vontade dos seres humanos é capaz, por si mesma, de aderir a Deus, então a regeneração é desnecessária; e se, como a posição pelagiana e remonstrante ensina, uma graça preveniente é necessária para fazer com que os seres humanos desejem, então a noção de uma vontade indiferente continua sendo uma ficção. O único ganho aqui é um ganho aparente, não real, no caso das crianças que morrem na infância. Ou elas são salvas apenas pela graça soberana sem qualquer escolha de sua parte ou essa graça é insuficiente e todas

as crianças que morrem na infância estão perdidas. A posição pelagiana e arminiana não é misericordiosa.

O propósito da regeneração é nos transformar em pessoas espirituais, que vivem e andam pelo Espírito. Essa vida é uma vida de comunhão íntima com Deus em Cristo. Embora os crentes sejam feitos novas criaturas em Cristo, isso não significa que sua natureza criada seja qualitativamente transformada. Os crentes continuam sendo completamente humanos, completamente portadores da imagem de Deus, como no princípio. Assim como a própria criação, nenhuma nova substância entra no mundo com a redenção. A criatura é liberta da futilidade e da escravidão do pecado. O pecado não é parte da essência da criação, mas uma deformidade. Cristo não é um segundo Criador, mas o Redentor da criação. A salvação é a restauração da criação e a reforma da vida. A redenção não é coercitiva: ela liberta as pessoas da compulsão e do poder do pecado. A nova vida vem de Deus e nasce em seu amor

O CHAMADO DE DEUS

[433] Deus produz tanto a criação quanto a nova criação por sua Palavra e por seu Espírito. Por meio de sua fala ele chama todas as coisas à existência a partir do nada (Gn 1; Sl 33.6; Jo 1.3; Hb 1.3; 11.3); pela palavra de seu poder ele novamente levanta o mundo caído. Ele pessoalmente chama Adão (Gn 3.9), Abraão (Gn 12.1; Is 51.2), Israel (Is 41.9; 42.6; 43.1; 45.4; 49.1; Jr 31.3; Ez 16.6; Os 11.1) e, por meio de seus servos, faz o convite ao arrependimento e à vida (Dt 30; 2Rs 17.13; Is 1.16ss.; Jr 3; Ez 18; 33; *etc.*; Rm 8.28-29; 2Co 5.20; 1Ts 2.12; 5.24; 2Ts 2.14; 1Pe 2.9; 5.10; *etc.*). Como esse chamado de Deus vem às pessoas no Filho e por meio dele, e Cristo é aquele que obtém nossa salvação, ela é especialmente creditada a ele. Assim como o Pai criou todas as coisas por meio dele e ele mesmo também é o Criador de todas as coisas, assim também ele é aquele que chama (Mt 11.28; Mc 1.15; 2.17; Lc 5.32; 19.10), que envia trabalhadores para sua vinha (Mt 20.1-7), chama convidados para as bodas (Mt 22.2), reúne os filhos como a galinha reúne os pintinhos (Mt 23.37), designa apóstolos e mestres (Mt 10; 28.19; Lc 10; Ef 4.11), cuja voz se faz ouvir por toda a terra (Rm 10.18). Portanto, embora o chamado, essencialmente, se origine com Deus ou Cristo, nesse sentido ele emprega pessoas, não somente no sentido estrito de profetas e apóstolos, pastores e mestres, mas também pais e parentes, professores e amigos em geral. Há até mesmo uma voz que nos fala, provindo de todas as obras das mãos de Deus, dos movimentos da história e das direções e das experiências de nossa vida. Todas as coisas falam de Deus ao crente. Embora o chamado, em um sentido restrito, venha a nós também através da palavra do evangelho, esta não pode ser separada daquilo que vem a nós através da natureza e da história. A aliança da graça é sustentada pela aliança cósmica da natureza. Cristo, o mediador da aliança da graça, é o mesmo Logos que criou todas as coisas, que, como luz, brilha nas trevas e que ilumina todo ser humano que vem ao mundo. Ele não

deixa ninguém sem testemunho, mas desde o céu faz o bem e enche também o coração dos gentios de alimento e alegria (Sl 19.2-4; Mt 5.45; Jo 1.5, 9-10; At 14.16-17; 17.27; Rm 1.19-21; 2.14-15).

Chamado Externo

Portanto, temos, antes de tudo, que distinguir um chamado real (*vocatio realis*), que vem aos seres humanos não tanto em linguagem clara, mas nas coisas (*res*), por meio da natureza, da história, do ambiente, de vários direcionamentos e experiências. O meio pelo qual esse chamado é feito não é o evangelho, mas a lei, e, por meio dela, ele ganha expressão na família, na sociedade e no estado, na religião e na moralidade, no coração e na consciência, e chama os seres humanos à obediência e os obriga a fazer o bem.[1] Esse chamado é reconhecidamente insuficiente para a salvação, porque nada sabe de Cristo e de sua graça e, portanto, não pode levar ninguém ao Pai (Jo 14.6; At 4.12; Rm 1.16). Nem mesmo com esse chamado o mundo, em sua loucura e em suas trevas, conheceu a Deus (Jo 1.5,10; Rm 1.21ss.; 1Co 1.21; Ef 2.12). No entanto, ele é uma forma rica do envolvimento de Deus com suas criaturas, um testemunho do Logos, uma ação do Espírito de Deus de grande importância para a humanidade. Devemos a esse chamado que, apesar da realidade do pecado, a humanidade continue a existir; que ela tenha se organizado em famílias, sociedades e estados; que tenha permanecido nela uma noção de religião e de moralidade; e que ela não tenha desaparecido em um esgoto de bestialidade. Todas as coisas convergem em Cristo, que sustenta todas as coisas pela palavra de seu poder (Cl 1.16; Hb 1.3). Esse chamado também serve especificamente, tanto na vida de povos quanto na de indivíduos, para pavimentar o caminho para o chamado melhor e mais elevado do evangelho. Como Logos, por vários caminhos e meios, Cristo lança o alicerce de sua obra de graça. Ele mesmo apareceu primeiro publicamente apenas na plenitude do tempo. Quando o mundo, por sua própria sabedoria, não conheceu a Deus, aprouve a Deus, através da loucura da pregação, salvar aqueles que creem (1Co 1.21). O evangelho não vem a todas as pessoas ao mesmo tempo, mas, por muitos séculos, continua seu progresso pelo mundo. Além disso, no caso de pessoas especiais, ele chega no momento em que o próprio Deus providencialmente preparou e planejou.

Ora, por mais importante que seja essa vocação real, mais elevada é a vocação verbal (*vocatio verbalis*), que chega às pessoas não somente por meio da lei revelada, mas especificamente por meio do evangelho. Esse chamado, embora não anule o chamado que vem por meio da natureza e da história, incorpora-o em si mesmo, confirma-o e, de fato, o transcende em muito. Ele é, afinal, um chamado que procede não do Logos, mas especificamente de

[1] *Synopsis purioris theologiae,* disp. 30, 2, 3; P. van Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (Utrecht: Appels, 1714), VI, 2, 15; H. Witsius, *The Oeconomy of the Covenants between God and Man,* 3 vols. (Nova York: Lee & Stokes, 1798), III, 5, 7-15; J. Marck, *Compendium theologiae christianae didactico-elencticum* (Groningen: Fossema, 1686), 17, 10; B. de Moor, *Commentarius* [...] *theologiae,* 6 vols. (Leiden: J. Hasebroek, 1761-71), III, 386-87.

Cristo. Como seu meio real, ele emprega não tanto a lei, mas o evangelho. Ele nos convida não à obediência à lei divina, mas à fé na graça de Deus. Além disso, ele é sempre acompanhado por uma ação e testemunho do Espírito, que Cristo derramou como seu Espírito sobre a igreja (Jo 16.8-11; Mt 12.31; At 5.3; 7.51; Hb 6.4). Esse chamado não é universal, no sentido afirmado pelos antigos luteranos que, com base em Mateus 28.10; João 3.16; Romanos 10.18; Colossenses 1.23; 1 Timóteo 2.4, alegavam que, no tempo de Adão, Noé e Cristo, o evangelho tinha, de fato, sido conhecido por todas as pessoas e tinha sido novamente perdido por sua própria culpa,[2] mas pode e deve ser levado a todas as pessoas sem distinção. A Escritura ordena isso expressamente (Mt 28.19), e declara, além disso, que muitos que não vêm são, contudo, chamados (Mt 22.14; Lc 14.16-18). Eles rejeitam o evangelho (Jo 3.36; At 13.46; 2Ts 1.8) e são, portanto, culpados de horroroso pecado e incredulidade (Mt 10.15; 11.22-24; Jo 3.36; 16.8-9; 2Ts 1.8; 1Jo 5.10).

A PROCLAMAÇÃO UNIVERSAL DO EVANGELHO

Os universalistas afirmam, contra os reformados, que estes, em sua posição, não aceitam esse chamado universal por meio do evangelho. De acordo com sua posição, afinal, Cristo não morreu por todos, mas apenas pelos eleitos. Sua mensagem não pode ser "Cristo fez satisfação por você. Seus pecados foram expiados. Apenas creia". Para o não convertido, a mensagem só pode consistir na exigência da lei. Se sustentarem o oferecimento universal da graça, isso não pode ser sinceramente dito da parte de Deus e é, além disso, inútil e ineficaz.[3]

Essas objeções, sem dúvida, são pesadas e provocaram uma variedade de respostas pelo lado reformado. Alguns chegaram ao ponto em que só pregavam a lei aos não convertidos e só ofereciam o evangelho àqueles que já tinham aprendido por si mesmos a se verem como pecadores e sentiam necessidade de redenção. Outros, sustentando o oferecimento universal da graça, justificaram esse oferecimento dizendo que o sacrifício de Cristo foi suficiente para todos,

[2] Fórmula de Concórdia, in *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church,* org. R. Kolb e T. J. Wengert (Mineápolis: Fortress, 2000), 481-660. Nota do organizador: Uma verificação cuidadosa das passagens citadas aqui por Bavinck no índice de textos bíblicos de *The Book of Concord* (Kolb e Wengert abaixo) não conseguiu localizar essa referência específica. Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche,* 8ª ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 709; nota do organizador: essa referência específica é à Fórmula de Concórdia "Solid Declaration", art. 11, p. 24-28 (Kolb e Wengert, 644-45); J. Gerhard, *Loci theologici,* org. E. Preuss, 9 vols. (Berlim: G. Schlawitz, 1863-75), VII, c. 7; J. A. Quenstedt, *Theologia,* III, 465-76; *cf* também os remonstrantes e outros, in Vitringa, *Doctrina christiana religionis,* 8 vols. (Leiden: Joannis le Mair, 1761-86), III, 167.

[3] Ver também J. Arminius, *Opera theologica* (Leiden: Godefridum Basson, 1629), 661ss.; *The Confession or Declaration of the Ministers or Pastors Which in the United Provinces Are Called Remonstrants concerning the Chief Points of the Christian Religion* (1622; reimpressão, Londres: Francis Smith, 1676), c. 7; nota do organizador: Isso está disponível via Early English Books Online e será citado, doravante, como Confissão Remonstrante. S. Episcopius, *Apologia pro confessione sive declaratione sententiae eroum, qui in Foederato Belgio vocantur Remonstrantes, super praecipuis articulis religionis Christianae: Contra censuram quatuor professorum Leidensium* (1629). Nota do organizador: A *Apologia* pode ser encontrada em S. Episcopius, *Opera,* III, 88-89, 187-205; idem, *Antidotum,* c. 9, in *Opera theologica,* 2 vols. (Amsterdã: Johan Blaeu, 1650-65), II, 2, 38; P. van Limborch, *Theologia christiana* (Amsterdã: Arnhold, 1735), IV, 3, 12-18.

ou que Cristo também adquiriu numerosas e variadas bênçãos para aqueles que não creem nele, ou que o evangelho só lhes era oferecido sob a condição de arrependimento e fé. Outros, ainda, tomando uma posição próxima do universalismo, ensinavam que, em um decreto universal inicial de Deus, Cristo fez satisfação por todos, ou que adquiriu para todos a possibilidade legal de serem salvos, e que colocou todos em um "estado salvável", ou até mesmo que a aquisição da salvação foi universal e que sua aplicação foi particular.[4]

[434] Isso é absolutamente correto pelas seguintes razões:

1. A Escritura não deixa dúvida de que o evangelho pode e deve ser pregado a todas as criaturas. Se podemos ajustar isso com um resultado particular é outra questão. De qualquer forma, o mandamento de Cristo é o fim de toda contradição. A norma de nossa conduta é apenas a vontade revelada de Deus. O resultado dessa pregação é certo não somente de acordo com aqueles que confessam a predestinação, mas também de acordo com aqueles que reconhecem o pré-conhecimento divino. Deus não pode se enganar. Para ele, o resultado da história do mundo não pode ser um desapontamento. E, com o devido respeito, não é nossa tarefa, mas responsabilidade de Deus, ajustar isso com o oferecimento universal da salvação. Só sabemos que o resultado, de acordo com o decreto de Deus, está atrelado e é adquirido por todas as formas e meios que foram determinadas para nós. Entre eles está a pregação do evangelho a todas as criaturas. A esse respeito, não estamos nos referindo ao decreto de salvação e reprovação. O evangelho é pregado aos seres humanos não como eleitos ou réprobos, mas como pecadores, todos os quais precisam de redenção. Ministrado por pessoas que não conhecem o conselho secreto de Deus, o evangelho só pode ser universal em seu oferecimento. Assim como uma rede lançada no mar colhe peixes bons e peixes ruins, assim como o sol brilha simultaneamente sobre o trigo e o joio, assim como a semente cai não somente em solo bom, mas também em lugares pedregosos e secos, assim também o evangelho, ao ser ministrado, alcança todas as pessoas sem distinção.
2. A mensagem desse evangelho não é para todas as pessoas individualmente: "Cristo morreu em seu lugar; todos os seus pecados foram expiados e perdoados". Muito embora os universalistas imaginem que podem dizer isso a cada ser humano sem qualquer qualificação mais detalhada, uma pequena reflexão é suficiente para deixar claro que, também para o universalista, esse não pode ser o caso. Afinal, de acordo com eles, Cristo assegurou apenas a possibilidade de perdão e salvação, pois esse perdão e essa salvação só se tornam reais se as pessoas crerem e continuarem crendo nessa mensagem. Portanto, eles também só podem pregar, como conteúdo do evangelho, a mensagem: "Creia no Senhor Jesus e você receberá o perdão de pecados e a vida eterna".

[4] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 460 (Nº 405).

Ora, os pregadores reformados dizem a mesma coisa. Eles também oferecem o evangelho a todos os seres humanos e podem e devem fazer isso. Embora o perdão de pecados e a salvação eterna existam, eles só se tornam nossos por meio da fé. No entanto, há, a esse respeito, uma importante diferença entre os universalistas e os reformados, uma diferença que é totalmente a favor dos reformados. Para os universalistas, Cristo assegurou apenas a possibilidade de salvação. Se a salvação realmente se tornará uma realidade para a pessoa é algo que dependerá da própria pessoa. A fé é uma condição, uma obra que transforma uma salvação possível em uma salvação real e, assim, deixa a pessoa para sempre em dúvida, pelo menos até a morte. Mas, na posição reformada, Cristo assegurou plena, real e total salvação. A fé, portanto, não é uma obra, uma condição, uma aceitação intelectual da afirmação "Cristo morreu por você", mas um ato de confiança no próprio Cristo, uma ato de confiança apenas em seu sacrifício. Ela é uma fé viva que é muito mais simples do que o que pode ser dito da posição universalista, uma fé que traz consigo a salvação muito mais certamente do que os universalistas coerentes com sua posição podem prometer. O erro aqui é apenas que os seres humanos são sempre inclinados a reverter a ordem estabelecida por Deus. Eles querem se certificar do resultado antes de usarem os meios e para serem isentos de usarem os meios. No entanto, a vontade de Deus é que tomemos o caminho da fé, e, então, ele infalivelmente nos assegura de completa salvação em Cristo.

3. O oferecimento da salvação por parte de Deus, portanto, é sério e sincero, pois, nesse oferecimento, ele não diz o que ele fará – se ele concederá ou não a fé. Ele conserva isso para si mesmo. Ele só nos diz o que quer nos dizer: que nos humilhemos e busquemos nossa salvação apenas em Cristo. Se for objetado que Deus oferece a salvação àqueles a quem decidiu não conceder a fé e a salvação, essa objeção é igualmente aplicável à posição de nossos oponentes. Pois, nesse caso, Deus também oferece a salvação àqueles que ele infalivelmente sabe que não crerão. É o caso, afinal, não somente de acordo com os reformados, mas também de acordo com todos aqueles que confessam sua fé em Cristo, que o resultado da história do mundo é certamente eterno e imutável.[5] A única diferença é que os reformados têm tido a coragem de dizer que o resultado corresponde à vontade e ao propósito de Deus. Embora isso esteja além de nossa compreensão, Deus deve ter sido capaz de desejar tudo o que existe e acontece e submetido tudo às suas virtudes e perfeições ou ele não seria mais Deus. A história não é e não pode ser um oponente para Deus.
4. A pregação do evangelho não é ineficaz nem inútil. Aliás, se, por ignorância ou incapacidade, Deus realmente objetivasse, por meio do oferecimento universal do evangelho, a salvação de todos, isso é que seria inútil

[5] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 377 (Nº 242).

e vão, pois quão pequeno é número de pessoas nas quais esse propósito é realizado! Nesse caso, se abrigaria uma contradição, com o propósito de resolvê-la, que nos tentaria a um afastamento ainda maior da Escritura. Pois, se a vontade e o propósito de Deus, se a expiação de Cristo, são estritamente universais, então o oferecimento da salvação também deve ser universal, sem qualificações. E, como esse, evidentemente, não é o caso, as pessoas gradualmente chegam a uma variedade de "soluções". Ou, como os antigos luteranos, contradizem claramente a história e alegam que os apóstolos já pregaram o evangelho a todos os povos ou, como muitos teólogos modernos, admitem de haverá a pregação do evangelho também do outro lado da sepultura.[6] Ou pior, juntamente com os racionalistas e os místicos, creem que a "lei da natureza" ou a "luz interior" é suficiente para a salvação. Quanto mais se expande o chamado, desafiando a história, mais fraco, mais brando e mais insípido ele se torna. Em qualidade e intensidade, perde-se aquilo que aparentemente se ganhou em quantidade e alcance. O contraste entre o intento de Deus e o resultado dele se torna cada vez mais pronunciado.

5. Embora, por meio desse chamado, a salvação se torne possessão de apenas uns poucos, como todos devem admitir, ela conserva seu grande valor e sua grande importância também para aqueles que a rejeitam, pois para todos, sem distinção, ela é prova do infinito amor de Deus e sela a declaração de que ele não tem prazer na morte dos pecadores, mas quer que eles se convertam e vivam (Ez 18.23, 32). Ela proclama a todos que o sacrifício de Cristo é suficiente para a expiação de todos os pecados, que ninguém se perde porque o chamado é insuficientemente rico e poderoso, que nem a exigência da lei, nem o poder do pecado, nem a autoridade de Satanás podem impedir sua aplicação, pois o dom gratuito não é como a transgressão (Rm 5.15). Frequentemente, até mesmo para aqueles que se endurecem em sua incredulidade, ela é fonte de várias bênçãos. A iluminação da mente, a degustação do dom celestial, a participação no Espírito Santo, a apreciação da Palavra de Deus, a experiência dos poderes do mundo vindouro – tudo isso, às vezes, vem àqueles que, depois, caem e ultrajam o Filho de Deus (Hb 6.4-6).
6. E isso não é tudo, pois o chamado externo pela lei e pelo evangelho também alcança o objetivo que Deus tem em vista. O que Deus faz nunca é fútil. Sua palavra nunca volta para ele vazia. Ela realiza todos os seus propósitos e prospera naquilo para que foi enviada (Is 55.11). No entanto, esse propósito não é somente, e nem em primeiro lugar, a salvação eterna dos seres humanos, mas a glória de seu nome. Em seu chamado pela lei e pelo evangelho, Deus continua a fazer suas reivindicações sobre suas criaturas humanas. O pecador admite que, por meio do pecado, se torna

[6] W. Schmidt, "Die Universalität des göttlichen Heilswillens und die Particularität der Berufung", *Theologische Studien und Kritiken* 60/1 (1887): 1-44.

livre de Deus e de seu culto. Mas não é assim. A reivindicação de Deus sobre os seres humanos, até mesmo sobre os mais degradados, é inalienável e inviolável. Os seres humanos, renunciando ao serviço de Deus, podem se tornar profundamente desprezíveis, mas continuam sendo criaturas e, portanto, são dependentes. O pecado não os torna menos dependentes, mas ainda mais dependentes. Eles deixam de ser filhos e se tornam servos, escravos, instrumentos sem poder serem usados por Deus de acordo com sua vontade. Deus nunca alivia seu aperto sobre nós e nunca abandona suas reivindicações sobre nós, sobre nosso serviço e sobre nossa completa consagração. E, por essa razão, por meio da natureza e da história, do coração e da consciência, de bênçãos e juízos, lei e evangelho, ele nos convida a voltarmos a ele. O chamado, em seu sentido mais amplo, é a pregação das reivindicações de Deus sobre suas criaturas caídas.

7. Como tal, ele mantém, em cada pessoa e em toda a raça humana, a consciência religiosa e moral de dependência, reverência, respeito, obrigação e responsabilidade, sem a qual a raça humana não pode existir. Religião, moralidade, lei, arte, ciência, família, sociedade, estado – tudo isso tem suas raízes e seu fundamento no chamado que vem de Deus a todas as pessoas. Deixe-o de lado e o que resta é uma guerra de todos contra todos, cada pessoa se tornando um lobo contra seu próximo. O chamado, pela lei e pelo evangelho, restringe o pecado, diminui a culpa e estanca a corrupção e a miséria da humanidade. Ele é "graça repressiva". Ele é prova de que Deus é Deus, de que ele não é indiferente a nada e de que não somente o mundo além, mas também este mundo tem valor para ele. Portanto, por mais que as pessoas sejam inclinadas a se esconder atrás de sua impotência, ou, com Pelágio e Kant, a deduzir seu poder de sua obrigação, também dessa forma elas reconhecem que as reivindicações de Deus e nossa obrigação permanecem inalteradas e que elas são indesculpáveis.[7]
8. Finalmente, esse chamado não é somente uma graça repressiva, mas também uma graça preparatória. Cristo veio ao mundo para juízo (κρίσις), para queda e para levantamento de muitos (Mc 4.12; Lc 2.34; 8.10; Jo 9.39; 15.22; 2Co 2.16; 1Pe 2.7-8). Esse chamado pela lei e pelo

[7] Sobre a natureza e os frutos do chamado externo, *cf* a literatura sobre graça comum: H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 301ss. (Nº 85ss.); III, 216ss (Nº 347ss.); W. Twisse, *Guilielmi Twissi opera theologica polemico anti-Arminiana* (Amsterdã, 1699), I, 660ss.; J. Trigland, *Opuscula* (Amsterdã: Marten Jansz. Brandt, 1639-40), I, 430ss.; II, 809ss.; F. Gomarus, *Opera theological omnia* (Amsterdã: J. Jansson, 1664), I, 97ss.; *Synopsis purioris theologiae,* disp. 30, 40-46; G. Voetius, *Selectae disputationes theologicae,* 5 vols. (Utrecht, 1648-69), II, 256; P. van Mastricht, *Theologia,* VI, 2, 16; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* trad. G. M. Giger, org. J. T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1992), XV, q. 2 e também XIV, 14, 51; H. Witsius, *The Oeconomy of Covenants between God and Man,* II, 9, 4; III, 5, 20; J. H. Heidegger, *Corpus theologiae,* 2 vols. (Zurique: J. H. Bodmer, 1700), XXI, 9-11; J. Alting, *Opera omnia theological,* 5 vols. (Amsterdã: Borst, 1687), 187; B. de Moor, *Comm. Theol.,* III, 1071; C. Hodge, *Systematic Theology,* 3 vols. (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1888), II, 641ss.; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology,* 3ª ed., 3 vols. (Nova York: Scribner, 1888-94), I, 451; II, 482ss.; R. S. Candlish, *The Atonement: Its Reality, Completeness, and Extent* (Londres: T. Nelson & Sons, 1861), 169ss.; A. Robertson, *History of the Atonement Controversy in Connection with the Secession Church* (Edimburgo: Oliphant, 1846).

evangelho também tem o objetivo de, por meio daquilo que dá e produz tanto na humanidade como um todo quanto em indivíduos, pavimentar o caminho para a vinda de Cristo. Os teólogos reformados[8] rejeitaram definitivamente essa graça preparatória em um sentido arminiano.[9] A vida espiritual implantada na regeneração difere essencialmente da vida natural e moral que a precede. Ela é produzida não pela atividade ou pela evolução humana, mas por um ato criativo de Deus. Alguns teólogos, portanto, preferiram chamar as atividades que precedem a regeneração de "ações antecedentes" em vez de "ações preparatórias". Não obstante, pode-se falar em "graça preparatória" em um sentido correto. A expressão também é expressivamente valiosa contra todas as tendências metodistas que ignoram a vida natural, pois a confissão da graça preparatória não implica que, ao fazer o que podem fazer por si mesmos – indo regularmente à igreja, ouvindo atentamente a Palavra de Deus, reconhecendo seus pecados, ansiando por sua salvação e assim por diante – as pessoas possam merecer ou se fazerem receptivas à graça da regeneração com base em um mérito de congruidade. Ao contrário, ela implica que Deus é o Criador, sustentador e governador de todas as coisas e que, mesmo que gerações antes deles tenham nascido, ele ordena a vida daqueles aos quais ele deseja, no devido tempo, conceder o dom da fé. Os seres humanos não se originaram no sexto dia desenvolvendo-se a partir de criaturas inferiores, mas são criados pela mão de Deus. Embora o próprio Cristo tenha vindo de cima, sua vinda foi preparada durante séculos. Embora a natureza e a graça sejam distintas e não possam ser confundidas ou misturadas, Deus associa as duas. Criação, redenção e santificação são, em um sentido "econômico", atribuídas ao Pai, Filho e Espírito, mas essas três Pessoas constituem o único e verdadeiro Deus e, juntas, realizam toda a obra de redenção. Ninguém pode vir a Cristo a menos que o Pai o traga; e ninguém pode receber o Espírito Santo a não ser aqueles a quem o Filho o envia.

Por essa razão, podemos falar apropriadamente de uma graça preparatória. O próprio Deus, de muitas formas diferentes, prepara o terreno para sua obra graciosa no coração humano. Ele despertou em Zaqueu o desejo de ver Jesus (Lc 19.3), produziu compulsão no coração da multidão que ouvia a pregação de Pedro (At 2.37), fez com que Paulo caísse no chão (At 9.4), desconcertou o carcereiro de Filipos (At 16.27) e também dirige a vida de todos os seus filhos, mesmo antes e depois do momento de seu novo nascimento. Mesmo que, de sua parte, ainda não tenham recebido os benefícios de reconciliação e justificação, e ainda não tenham nascido de novo e recebido a fé, eles já são objeto de seu amor eterno e ele

[8] Cânones de Dort, I, 4; J. Trigland, *Antapologia* (Amsterdã: Joannam Janssonium *et al.*, 1664), c. 25ss,; J. Maccovius, *Loci communes* (Amsterdã: s. l., 1658), 699ss.; P. van Mastricht, *Theologia*, VI, 3, 19-28; H. Witsius, *The Oeconomy of Covenants between God and Man*, III, 6, 9.

[9] Confissão Remonstrante e *Apologia pro confessione*, XI, 4.

mesmo já os conduz, por sua graça, ao Espírito, que pode regenerá-los e confortá-los. Todas as coisas, portanto, são conectadas pela preparação divina para seu "recrutamento" subsequente e seu chamado na igreja. Concepção e nascimento, família e linhagem, povo e terra, criação e educação, desenvolvimento do coração e da mente, preservação de pecados horrendos, acima de tudo, da blasfêmia contra o Espírito Santo, ou, talvez, todos os tipos de impiedades, desastres e juízos, bênçãos e benefícios, a pregação da lei e do evangelho, angústia pelo pecado e temor do juízo, desenvolvimento da consciência e do sentimento de necessidade de salvação: tudo isso é a graça preparando a pessoa para o novo nascimento pelo Espírito Santo e para o papel que ela, como igreja, desempenhará na igreja. De fato, há apenas um caminho para o céu, mas muitas são as direções de Deus, antes e depois dessa jornada e a graça do Espírito Santo é abundante e livre. Jeremias, João Batista e Timóteo foram levados ao reino de uma forma diferente de Manassés e Paulo, e cada um realizou uma tarefa diferente no serviço de Deus. O Pietismo e o Metodismo tendem a ignorar esses direcionamentos, limitar a graça de Deus, e querem converter e moldar todos de acordo com um só modelo. No entanto, a teologia reformada respeita a livre soberania de Deus e se maravilha com as riquezas de sua graça.[10]

O CHAMADO PARTICULAR DA GRAÇA

[435] A Escritura e a experiência testificam, porém, que todas essas ações do chamado *externo* nem sempre e nem em todos os casos levam a pessoa a uma fé sincera e à salvação. Daí surge a questão: qual é a causa fundamental desse resultado diverso? Na igreja cristã, em sua maior parte, uma resposta tripla foi dada a essa questão. Alguns disseram que esse resultado diverso era devido à

[10] A graça preparatória é discutida em W. Musculus, *Loci communes theologiae sacrae* (Basileia: Heruagiana, 1567), 24; P. Mártir Vermigli, *Loci communes,* org. R. Massonius (Londres, 1576), 312; Z. Ursino, *The Commentary of Dr. Zacharius Ursinus on the Heidelberg Catechism,* trad. G. W. Willard (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), q. 88-90; H. Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert,* 3 vols. (Gotha: F. A. Perthes, 1857), II, 372; W. Perkins, *The Workes of That Famous and Worthy Minister of Chirst,* 3 vols. (Londres: John Legatt, 1612-18), III, 127ss.; W. Ames, *Conscience with the Power and Cases Thereof* (Londres: Rothwell, Slater & Blackboard, 1643), II, 4; H. Visscher, *Guilielmus Amesius: Zijn leven en werken* (Haarlem: J. M. Stap, 1894), 125; A. Kuyper, Jr., *Johannes Maccovius* (Leiden: D. Donner, 1899), 57, 339ss., 352ss.; os teólogos britânicos do Sínodo de Dort, nos artigos terceiro e quarto; *Synopsis purioris theologiae,* disp. 32, 6; H. Witsius, *The Oeconomy of Covenants between God and Man,* III, 6, 11-15; G. Voetius, *Select. disp.,* 402-24; B. de Moor, *Comm. theol.,* IV, 482; C. Vitringa, *Korte schets van de christelyke zeden-leere, ofte van het geestelyk leven ende deselfs eigenschappen* (Amsterdã: Antoni Schoonenburg, 1724), c. 4. Nota do organizador: Bavinck cita a edição de 1739. W. van Eenhorn, *Euzoia, ofte, welleven* (Amsterdã: Adriaan Wor, 1746-53), I, 220; G. Van Aalst, *Geestelyke mengelstoffen: Ofte godvrugtige bedenkingen over eenige gewigtige waarheden* (1754; reimpressão, Ermelo: Sneek, 2000), 298, 369; A. Comrie, *Stellige en praktikale verklaring van den Heidelbergschen Catechismus* (Minnertsga: J. Bloemsma, 1844), q. 20-23; J. Owen, *De rechtvaardiging uit het geloof door de toerekening van Christus gerechtigheid,* trad. M. van Werkhoven (Amsterdã: Martinus de Bruyn, 1779), c. 83ss.; nota do organizador: original inglês: *The Doctrine of Justification by Faith* (Glasgow: John Bryce, 1760); A. Kuyper, *Het werk van den Heiligen Geest,* 3 vols. em 1 (Amsterdã: Wormser, 1888-89), II, 111; nota do organizador: TI: *The Work of the Holy Spirit,* trad. Henri de Vries, 3 vols. (Nova York: Funk & Wagnals, 1900); H. Bavinck, *Roeping en wedergeboorte* (Kampen: Zalsman, 1903), 137ss.

vontade humana, que essa vontade tenha recebido o poder de aceitar ou rejeitar o evangelho a partir de seu próprio eu, a partir da graça do Logos, a partir da graça do batismo ou a partir do chamado. De acordo com essa interpretação, não há distinção entre chamado externo e interno, ou entre chamado eficiente e eficaz. Interna e externamente, o chamado é sempre o mesmo. Ele só é chamado eficaz em termos do resultado, quando a pessoa responde a ele. Depois de tudo o que dissemos sobre o Pelagianismo,[11] essa resposta não precisa de uma refutação detalhada. Ele claramente não oferece solução. Na prática, pode-se, de fato, limitar-se à causa imediata e atribuir a incredulidade especificamente à vontade humana. Nesse caso, fala-se com razão (Dt 30.19; Js 24.15; Is 65.12; Mt 22.2-3; 23.37; Jo 7.17; Rm 9.32; *etc.*): a vontade pecaminosa dos seres humanos é responsável por sua incredulidade. No entanto, na prática, todos os crentes, em todas as épocas e em todas as escolas de pensamento atribuíram sua fé e sua salvação somente à graça de Deus.[12] Não há nada que os distinga dos outros a não ser a graça de Deus (1Co 4.7). Fundamentalmente, portanto, essa diferença não pode estar na vontade humana. Se alguém insistir em considerar essa vontade como a causa final, ela é imediatamente confrontada com todas as objeções psicológicas, éticas, históricas e teológicas que, em todas as épocas, foram levantadas contra o Pelagianismo. Isso introduz incalculável fantasia e enfraquece o pecado; a decisão sobre o resultado final da história do mundo é colocada nas mãos dos seres humanos, o governo sobre todas as coisas é tirado das mãos de Deus e sua graça é anulada. Mesmo que se atribua o poder de escolher a favor ou contra o evangelho à restauração da graça, isso não ajuda em nada. Nesse caso, é introduzida uma graça que consiste somente na restauração da escolha volitiva, uma graça que não é mencionada em nenhum lugar da Escritura, que realmente pressupõe regeneração e, apesar disso, tem de realizá-la somente depois que a escolha certa for feita.[13] Nessa posição, recebe-se a crítica de todos os milhões de pessoas que nunca ouviram falar do evangelho ou que morreram quando eram crianças e, por essa razão, nunca estiveram em posição de aceitar ou rejeitar Cristo. Portanto, a livre vontade dos seres humanos não pode ser a causa primária da fé ou da incredulidade.

Outra resposta à questão acima foi dada por Belarmino. Ele rejeitou tanto a doutrina de Pelágio quanto a de Agostinho e buscou um caminho entre as duas, dizendo que a eficácia do chamado depende de se ele vem à pessoa em um momento oportuno, quando a vontade está inclinada a segui-lo (*congruitas*).[14] Concordam com esse congruísmo Pajon, Kleman e também Shedd, que considera a salvação "provável no mais alto grau" para todos aqueles que fazem sério e diligente uso dos meios de graça.[15] Mas essa resposta também é insatisfatória. Em sua teoria de congruidade há, de fato, uma importante verdade que, embora

[11] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 374ss. (Nº 241ss.); III, 506-12 (Nº 414-15), 564-69 (Nº 427b).
[12] *Ibid.*, II, 377-79 (Nº 242).
[13] F. H. R. Frank, *System der Christlichen Wahrheit*, 2ª ed., 4 vols. em 2 (Erlangen: A. Deichert, 1884), II, 325.
[14] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 515 (Nº 416).
[15] W. G. T. Shedd, *Dogm. theol.*, II, 511-28.

seja ignorada pelo Metodismo, é tratada com propriedade na doutrina reformada da graça preparatória. No entanto, ela é completamente incapaz de explicar a eficácia do chamado. A razão é que ela é nada mais do que persuasão moral, que, pela natureza do caso, é incapaz de criar a vida espiritual, a qual, de acordo com a Escritura, é resultado da regeneração. Além disso, ela pressupõe que o ser humano, em um momento, está preparado e, em outro, está despreparado para aceitar a graça, localizando o pecado, dessa forma, em circunstâncias e enfraquecendo-o nos seres humanos. Além disso, ela faz com que a decisão final seja dependente da vontade humana e, assim, novamente provoca todas as objeções mencionadas acima e apresentadas pelo próprio Belarmino contra o Pelagianismo. Finalmente, ela associa o chamado à conversão por meio de linha de congruidade, que, sendo de natureza moral, pode, em todas as épocas, ser quebrada pela vontade e, portanto, não pode garantir a eficácia do chamado.

Os teólogos agostinianos, tomistas e reformados, portanto, localizaram a razão pela qual em uma pessoa o chamado produz fruto e em outra não produz na natureza do próprio chamado. O primeiro grupo disse que, quando o chamado é eficaz, um "prazer triunfante" (*delectatio victrix*) está presente, garantindo não apenas a capacidade de agir (*posse*), mas também a vontade de agir (*velle*). Os tomistas falaram de uma "predeterminação natural" ou "ação natural de Deus" que induzia a capacidade de agir (*posse agere*), conferida pelo "chamado suficiente", a passar à ação.[16] Os reformados, porém, objetando ao uso desses termos, criticaram especialmente a descrição de um ato de Deus na conversão como "natural" e preferiram falar em um chamado "externo" e um chamado "interno". Essa distinção já ocorre em Agostinho,[17] foi adotada por Calvino[18] e foi posteriormente adotada na teologia reformada. Anteriormente, esse chamado duplo era designado por outros termos, tais como chamado "material e formal", chamado "revelado" e chamado "do beneplácito de Deus", chamado comum e pessoal, chamado universal e especial,[19] mas os termos chamado "externo" e "interno" se tornaram predominantes e gradualmente substituíram os demais.

Embora essa distinção não ocorra em tantas palavras na Escritura, ela é baseada na Escritura.

1. Ela já está implícita no fato de que todos os seres humanos são da mesma natureza, dignos de condenação diante de Deus (Rm 3.9-19; 5.12; 9.21; 11.32), mortos em delitos e pecados (Ef 2.2, 3), obscurecidos em seu entendimento (1Co 2.14; Ef 4.18; 5.8). Eles não podem ver o reino de Deus (Jo 3.3), são escravos do pecado (Jo 8.34; Rm 6.20), inimigos de Deus (Jo 8.7; Cl 1.21), não podem e não se submetem à lei de Deus (Rm 8.7), são

[16] Sobre agostinianos e tomistas, ver H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 514 (Nº416).

[17] Agostinho, *On the Predestination of the Saints*, c. 8.

[18] Calvino, sobre Rm 10.16; *idem*, "Acta Synodi Tridentinae cum antidoto" (1547), sessão 6, in *Calvini opera*, VII, (CR, XXXV), 480; *idem*, *Institutas da Religião Cristã*, III.xxiv.8.

[19] A. Polanus, *Syntragma theologiae christianae*, 5ª ed. (Hanover: Aubry, 1624), VI, c. 32; C. Vitringa, *Doctr. christ.*, III, 156.

incapazes de pensar ou de fazer o bem por si mesmos (Jo 15.5; 2Co 3.5). Embora o evangelho seja para benefício dos seres humanos, eles são hostis em relação a ele e o desprezam como ofensa e loucura (1Co 1.23; 2.14). Portanto, a diferença que ocorre entre as pessoas com relação ao chamado é inexplicável em termos de capacidades humanas. Somente Deus e sua graça podem fazer a diferença (1Co 4.7).

2. A pregação da Palavra, por si mesma, simplesmente não é suficiente (Is 6.9-10; 53.1; Mt 13.13ss.; Mc 4.12; Jo 12.38-40; *etc.*). Portanto, no Antigo Testamento, já lemos sobre o Espírito prometido, que ensinaria a todos e concederia a todos um novo coração (Is 32.15; Jr 31.33; 32.39; Ez 11.19; 36.26; Jl 2.28). Para isso ele foi derramado no dia de Pentecostes, para dar testemunho de Cristo juntamente e por meio dos apóstolos (Jo 15.26, 27), convencer o mundo do pecado, da justiça e do juízo (Jo 16.8-11), regenerar as pessoas (Jo 3.5ss.; 6.63; 16.13) e levá-las a confessar Jesus como Senhor (1Co 12.3).
3. A obra de redenção, portanto, é totalmente atribuída, subjetiva e objetivamente, a Deus. Isso não é feito apenas em um sentido geral, de forma que possamos dizer que Deus realiza todas as coisas por meio de sua providência, mas definitivamente no sentido restrito de que, por meio de um poder divino especial, ele realiza a regeneração e a conversão. Portanto, ela não depende da vontade ou da aplicação humana, mas de Deus mostrar sua misericórdia (Rm 9.16). O chamado é a implementação da eleição divina (Rm 8.28; 11.29). É Deus quem renova o coração humano e grava nele sua lei (Sl 51.12; Jr 31.33; Ez 36.26), quem ilumina os olhos do coração (Sl 119.18; Ef 1.18; Cl 1.9-11), abre o coração (At 16.14), faz com que os seus reconheçam o Filho como o Cristo (Mt 11.25; 16.17; Gl 1.16), e conduz as pessoas a ele com poder espiritual (Jo 6.44; Cl 1.12, 13). Ele faz com que o evangelho seja pregado não somente em palavras, mas também em demonstração do espírito e de poder (1Co 2.4; 1Ts 1.5, 6), e ele mesmo dá sabedoria (1Co 2.6-9). Ele, em resumo, está em atividade em nós, capacitando-nos a desejar e a realizar segundo o seu beneplácito (Fp 2.13) e, para isso, ele usa um poder como o poder pelo qual levantou Cristo dentre os mortos e o fez assentar à sua mão direita (Ef 1.18-20).
4. O próprio ato pelo qual Deus realiza essa mudança nos seres humanos é geralmente chamado de "novo nascimento" (Jo 1.13; 3.3ss.; Tt 3.5; *etc.*), e o seu fruto é chamado de novo coração (Jr 31.33), nova criação (2Co 5.17), criação em Cristo Jesus (Ef 2.10), obra de Deus (Rm 14.20), seu edifício (1Co 3.9; Ef 2.21; *etc.*). Isso significa que aquilo que é realizado nos seres humanos pela graça de Deus é rico demais e grande demais para ser explicado em termos de "persuasão moral" da pregação da Palavra.
5. Finalmente, a própria Escritura fala do chamado em um sentido duplo. Repetidamente, ela se refere a um chamado e a um convite ao qual não

houve resposta positiva (Is 65.12; Mt 22.3, 14; 23.37; Mc 16.15, 16; *etc.*). Nesse caso, pode-se dizer que, embora Deus faça tudo de sua parte (Is 5.4), as pessoas, em sua obstinação, se recusam a crer e resistem ao Espírito Santo de Deus e ao seu chamado (Mt 11.20ss.; 23.37; Lc 7.30; At 7.51). Mas a Escritura também fala de um chamado de Deus – uma realização da eleição – que é sempre eficaz. Isso é especialmente verdadeiro em Paulo (Rm 4.17; 8.30; 9.11, 24; 1Co 1.9; 7.15ss.; Gl 1.6, 15; 5.8; Ef 4.1, 4; 1Ts 2.12; 2Tm 1.9; *cf.* também 1Pe 1.15; 2.9; 5.10; 2Pe 1.3). Os crentes são, portanto, repetidamente descritos simplesmente como "aqueles que são chamados" (Rm 1.7; 1Co 1.2, 24) e "aqueles que são chamados em Cristo" ou "no Senhor" (1Co 7.22), isto é, aqueles que são chamados por Deus para pertencerem a Cristo e viverem em comunhão com ele. Além disso, Paulo também menciona a pregação do evangelho àqueles que o rejeitam. Para eles, o evangelho é tolice (1Co 1.18, 23), cheiro de morte para a morte (2Co 2.15-16). Eles não o entendem (1Co 2.14). Como um poder de Deus (1Co 1.18, 24), ele se comprova para aqueles que são chamados por Deus segundo o seu propósito (Rm 8.28; 9.11; 11.28; Ef 1.4, 5).

Novo nascimento em outras religiões

[436] Como o chamado eficaz, como diz Paulo, incorpora o chamado verbal externo (*vocatio verbalis externa*) e o chamado real (*vocatio realis*), devemos ter em mente todo o trabalho de Deus realizado pela Palavra e pelo Espírito externa e internamente, mediada e imediatamente, persuasiva e eficazmente para fazer nascer, em seres humanos não espirituais, uma pessoa espiritual, que, desde o primeiro momento, recebe dele a vida, em comunhão com Cristo e pelo poder do Espírito Santo. Esse chamado, portanto, está irrevogavelmente relacionado e automaticamente conduz àquele outro benefício da aliança da graça que é geralmente chamado de regeneração ou novo nascimento. A palavra grega παλινγενεσία ou παλιγγενεσία não ocorre pela primeira vez no Novo Testamento, mas ocorre também por toda parte na literatura e tem vários significados. Na filosofia estóica, ela era usada para designar a renovação cósmica que deveria começar depois da conclusão da presente dispensação. *Palingenesis* era o termo para designar aquilo que é chamado de ἀποκατάστασις τῶν πάντων ("restauração de todas as coisas" [At 3.21]), e ocorre não apenas uma vez, mas repetidamente. A escola estóica cria em um "renascimento periódico de todas as coisas". A escola de Pitágoras, porém, usava a palavra para denotar o renascimento das almas dentre os mortos. Depois da partida desta vida vem o retorno à vida, ou novo nascimento, em outras palavras, a transmigração da alma ou reencarnação. Independente desses dois significados escatológicos, a palavra adquiriu uma variedade de sentidos metafóricos. Filo, por exemplo, chama Noé e sua família, que foram salvos do dilúvio, de "líderes do novo nascimento e fundadores do segundo período". Josefo fala do retorno dos judeus da Babilônia à Palestina como um "novo nascimento da pátria". Cícero, sendo restaurado, depois de seu exílio, a uma posição de dignidade e honra, chamou

esse momento de novo nascimento, e Olimpiodoro escreve: "A memória é o renascimento do entendimento".[20]

A ideia de renascimento gradualmente começou a desempenhar um grande papel nos cultos de mistério, que, vindos do Oriente, nos primeiros séculos do calendário cristão, penetraram no Ocidente e se expandiram grandemente ali. Comum a todos eles é a ideia de que um deus ou deusa morre e novamente desperta para uma nova vida. Nos mistérios eleusianos, por exemplo, Kore (Perséfone) foi sequestrada por Plutão, levada para o mundo inferior e posteriormente retornou para sua mãe. A mesma ideia é encontrada nos mistérios frígios, fenícios e egípcios. No entanto, essa ideia não era desenvolvida e articulada didaticamente, mas interpretada visual e dramaticamente diante de uma audiência de iniciados. Nas palavras de Rohde, os mistérios eram pantomimas religiosas combinadas com canções sagradas e declarações solenes.[21] Somente pela participação em uma série de cerimônias, submetendo-se a várias abluções e comendo e bebendo a comida e a bebida oferecida pelos sacerdotes podiam os iniciados – que eram geralmente divididos em classes – penetrar nos mistérios e se apropriar das forças de vida divina disponíveis nesses cultos. Isso era expresso especialmente no mitraísmo, que, arraigado na Pérsia, passou, através da Frígia, para Roma e alcançou seu ápice ali, no terceiro século depois de Cristo. No centro da liturgia mitraica estava a morte de um touro por Mitra, representado por um deus jovem. O iniciado recebia um banho de sangue, deixando que o sangue do touro descesse pela sua cabeça, lábios, olhos, ouvidos e bochechas. Ele até mesmo bebia o sangue e se apresentava à multidão para veneração, pois, tendo sido batizado com sangue e purificado, ele era como a divindade, renascido para sempre. Esses mistérios, naturalmente, deixavam uma impressão muito variada sobre os participantes e espectadores. Alguns os interpretavam como pouco mais do que mitos da natureza que, visualmente, representavam a morte e o renascimento da força da vida. Outros, interpretando-os mais religiosamente, viam-nos como o processo de morte e ressurreição que todo ser humano, toda a humanidade e todo o mundo tinham de enfrentar para obter a imortalidade, a vida eterna e a divindade.[22]

Em anos recentes, está sendo dito pelos proponentes do método da história das religiões que o Cristianismo é uma religião sincretista que sofreu influência desses mistérios pagãos não somente na posterior formação de seus dogmas, mas já em seu período inicial de desenvolvimento doutrinário. Não podemos, é claro, tratar dessa pesada questão aqui,[23] mas, pelo menos com respeito à ideia

[20] H. Cremer, *Biblico-Theological Lexicon of the New Testament Greek,* trad. D. W. Simon e W. Urwick (Edimburgo: T&T Clark, Nova York: Charles Scribners Sons, 1895); s. v. παλιγγενεσία; P. Gennrich, *Die Lehre von der Wiedergeburt* (Leipzig: Deichert, 1907), 3, 4; Bartlet, "Regeneration", in *DB,* IV, 214.

[21] E. Rohde, *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen,* 2ª ed. (Freiburg: J. C. B. Mohr, 1898).

[22] F. V. M. Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum,* trad. Georg Gehrich (Leipzig: Teubner, 1910), 80-82; W. Staerk, *Neutestamentliche Zeitgeschichte,* 2 vols. (Berlim: G. J. Göschen, 1907), I, 99ss.; J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte,* 2 vols. (Regensburg: Manz, 1910), II, 542-53; P. Genrich, *Wiedergeburt,* 39-41.

[23] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 270-74 (N°361).

de novo nascimento, essa afirmação não é bem fundamentada. Em primeiro lugar, é digno de nota que a palavra usada para designar o novo nascimento (παλιγγενεσία) ocorre apenas duas vezes no Novo Testamento (Mt 19.28; Tt 3.5) e, com relação a Mateus 19.28, devemos nos lembrar de que não sabemos como Jesus expressou em aramaico a ideia que o evangelista traduziu para o grego (παλιγγενεσία). Além disso, nos mistérios, a ideia de novo nascimento estava sempre associada a ações cerimoniais e sacramentais, mas, na Escritura, ela repetidamente ocorre sozinha, sem qualquer associação como essa (Jo 3.5; Tg 1.18; 1Pe 1.3, 23). Até mesmo em Tito 3.5, essa associação ou alusão ao batismo é incerta. Além disso, a explicação de muitas práticas seguidas nos mistérios, como a morte do touro no mitraísmo, ainda é muito problemática, porque nosso conhecimento dos mistérios é amplamente baseado em testemunhos que datam do segundo ou do quarto século d.C., quando ele floresceu no Império Romano. Portanto, é possível que o Cristianismo tenha exercido influência sobre a interpretação desses mistérios. De qualquer forma, se o Cristianismo primitivo tiver sido originalmente formado sob a influência dos mistérios, isso deve ter começado já na Palestina, com Paulo, João e toda a igreja daquela época. No entanto, não há evidência que comprove essa alegação. A fé da igreja cristã primitiva era centralizada na pessoa de Cristo e, desde o início, tomou uma posição antitética em relação a todas as religiões pagãs. Finalmente, o Novo Testamento, via de regra, emprega as mesmas palavras que eram correntes no grego comum daquela época. De que outra forma o evangelho teria encontrado audiência e aceitação? Entretanto, ele geralmente atribui a essas palavras um significado mais profundo e faz desse significado o conteúdo da consciência humana. Isso acontece com palavras como σωτηρία (salvação), ζωή (vida) e ἀπολύτρωσις (redenção) e também com a ideia de novo nascimento, que, na Escritura, é apenas duas vezes traduzida por παλιγγενεσία e também por muitos outros termos.

REGENERAÇÃO: O ENSINO ESCRITURÍSTICO

[437] A ideia de novo nascimento tem suas raízes no Antigo Testamento. A palavra παλιγγενεσία não ocorre na Septuaginta, a não ser quando Jó (14.14) diz: ὑπομενῶ ἕως ἂν πάλιν γένωμαι ("Esperaria até que eu fosse substituído"). No entanto, materialmente, a ideia de novo nascimento claramente ocorre na religião israelita. Totalmente em harmonia com a dispensação do Antigo Testamento, esse é, antes de tudo, um assunto de interesse de todo o povo. No momento da entrega da lei, e mais tarde na profecia, a palavra é, antes de tudo, dirigida a todo o povo que Deus incluiu em sua aliança e, com base nessa aliança, as pessoas são confrontadas com a exigência de que sirvam ao Senhor de todo o seu coração e de toda a sua alma (Dt 11.13; Js 22.5). Entretanto, quando a apostasia, a infidelidade e a dureza do coração das pessoas se tornaram cada vez mais evidentes na história, os profetas enfatizaram com vigor cada vez maior que uma mudança interior tinha de acontecer não apenas entre o povo como um todo, mas também no coração de todo membro desse povo em particular. E

isso, os seres humanos, por si mesmos, são incapazes de realizar (Gn 6.5; 8.21; Jó 14.4; 15.16; Sl 51.5). Não mais do que um etíope pode mudar a cor de sua pele ou um leopardo pode mudar suas manchas, Israel pode fazer o bem, pois aprendeu a fazer o mal (Jr 13.23). O coração é enganoso mais do que todas as coisas e desesperadamente corrupto (Jr 17.9). Um homem estúpido não tem mais facilidade para se tornar sábio do que a cria de um asno montês para nascer homem (Jó 11.12). Mas aquilo que os seres humanos não podem fazer por si mesmos ou por outros, Deus fará no futuro. Somente ele pode criar um coração puro (Sl 51.10-12). Ele removerá o coração de pedra e colocará em seu lugar um coração de carne, circuncidará o coração, colocará um novo espírito dentro deles, gravará a lei em seus corações e os fará andar em seus estatutos. Então, Israel será seu povo, um renovo de seu plantio, uma obra de suas mãos, para que ele seja glorificado (Dt 10.16; 30.1-6; Is 54.13; 60.21; Jr 24.7; 31.18, 31ss.; 32.8ss.; Ez 11.19; 36.25ss.).

Inicialmente João Batista, e depois Jesus, exigia uma mudança interior de todos aqueles que quisessem entrar no reino de Deus. O povo de Israel, apesar de todos os seus privilégios externos, era totalmente corrupto. Apesar de sua circuncisão, precisava do batismo de arrependimento para perdão de pecados, no qual uma pessoa é totalmente imersa para surgir novamente como outra pessoa para uma nova vida (Mt 3.2ss.). Para obter os benefícios do reino, era necessária uma mudança radical, uma μετανοια. Aqueles que quisessem entrar no reino deviam romper com toda a sua vida anterior, perder sua vida (Mt 10.37-39; 16.25; Lc 14.26), deixar tudo para trás (Mt 14.33), tomar sua cruz e seguir a Jesus (Mt 10.38), tornar-se uma criança (Mt 18.3), retornar ao Pai com uma confissão de pecados (Lc 15.18), passar pela porta estreita e andar pelo caminho estreito (Mt 7.14). Aqueles que realmente fazem isso são capacitados a isso pelo próprio Deus, pois os seres humanos são, por natureza, maus (Mt 7.11). De seu coração não vem nada além de impiedade (Mt 15.19). Assim como uma árvore ruim, eles não podem produzir bons frutos (Mt 7.17ss.). Portanto, para que haja bons frutos, primeiro a árvore tem de se tornar boa, algo que somente Deus pode fazer (Mt 19.26). Os filhos de Deus e os cidadãos de seu reino são aqueles que foram plantados pelo Pai celestial (Mt 15.13), aos quais o Filho revelou o Pai e o Pai revelou o Filho (Mt 11.25-27; 13.11; 16.17). Embora fossem espiritualmente mortos antes, agora têm uma verdadeira vida e esperam pela vida eterna (Mt 8.22; Lc 15.24; 18.30). Em todo o ensino de Cristo, como o encontramos nos três primeiros Evangelhos, embora a expressão "novo nascimento" não ocorra, o assunto em si é apresentado claramente. Assim, quando, em sua conversa com Nicodemos, Jesus diz que ninguém pode ver o reino de Deus a menos que seja nascido de novo (de cima), da água e do Espírito (Jo 3.3-8), ele não está contradizendo seu ensino nos outros Evangelhos, mas breve e propositalmente resumindo para o mestre Nicodemos aquilo que havia explicado em mais detalhes e de forma mais popular. Nicodemos, como sabemos, era um homem distinto, um mestre em Israel, um membro do sinédrio. Ele

tinha ouvido sobre os milagres de Jesus e, com base nisso, considerava-o um mestre enviado por Deus. Mas, estando ainda em dúvida sobre se Jesus era o Messias, foi a Jesus de noite, por temer os judeus, para se certificar, por meio de uma entrevista particular com ele. Nicodemos, portanto, começou a conversa com o reconhecimento de que via Jesus como um mestre enviado por Deus e capacitado por Deus para realizar suas obras e, evidentemente, queria continuar perguntando sobre o que se devia fazer para entrar no reino de Deus. Jesus, sem lhe dar tempo para fazer a pergunta, imediatamente respondeu: "Em verdade, em verdade te digo, se alguém não nascer de novo, não pode ver o reino de Deus [Jo 3.3]. Com essa resposta, ele abruptamente excluiu todo esforço humano, toda observância farisaica da lei como caminho para o reino.

Também por essa razão Jesus não fala de ser nascido uma segunda vez, literalmente *mais uma vez,* mas de ser nascido *do alto*. Ele enfatiza não que a entrada no reino requer um segundo nascimento (embora a regeneração possa, é claro, ser chamada assim), mas diz especialmente a Nicodemos que somente um nascimento do alto (v. 3), da água e do Espírito (v. 5), do Espírito (v. 8), admite uma pessoa no reino. Esse nascimento ocorre em contraste com o nascimento da carne, pois o que é nascido da carne é carne (v. 6). Esse nascimento não é do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus (Jo 1.13). Por essa razão, ele é igualmente incompreensível em origem e direção, como o vento, mas possível, pois é um nascimento do Espírito (Jo 3.8). Depois de ter dito, em geral, que esse é um nascimento da água e do Espírito (ambos sem o artigo, v. 5), ele fala especificamente nos versos 6 e 8 *do* Espírito (com artigo) que esse Espírito, como Espírito de Deus, pode realizar essa grande obra de regeneração de cima. Portanto, ao falar da água, no verso 5, Jesus não está falando do batismo, mas descrevendo, com esse termo, a natureza do nascimento do alto. É um nascimento que tem o caráter de renovação, uma purificação, da qual a água é um símbolo (Ez 36.25; *cf.* a combinação de Espírito e fogo, Mt 3.11), e concede a existência de uma nova vida espiritual. Isso é algo que esse nascimento do alto pode realizar, pois é um nascimento *do* Espírito, que é o próprio Deus (Jo 3.6-8).

[438] Os apóstolos, também, frequentemente falam da regeneração, mas a descrevem em termos variados, às vezes interpretando-a em um sentido amplo, outras vezes em um sentido estrito. Tiago (1.18) diz que Deus, segundo o seu querer, nos gerou (ἀπεκύησεν; *cf.* a mesma palavra no v. 15: "O pecado, uma vez consumado, gera a morte"), para que fôssemos uma espécie de primícias das suas criaturas. Esse ἀποκυεῖν surge da vontade de Deus, de quem procede todo o bem e toda dádiva perfeita e que nos oferece a maior prova de seu amor paternal por ter nos gerado como seu povo. Isso aconteceu por meio da palavra da verdade (ou apenas da verdade [3.14; 5.19], ou a lei perfeita, a lei de liberdade, a lei real [1.25; 2.8, 12]), que não se deteve, com exceção ou acima de, contra nós, de forma que pudéssemos apenas ouvi-la, mas foi plantada em nós, está escrita nas tábuas do nosso coração, segundo Hebreus 8.10; 10.16, e pode,

portanto, salvar nossa alma (Tg 1.21). O objetivo desse processo regenerativo era que os cristãos fossem as primícias da criação de Deus, o verdadeiro Israel, a possessão especial de Deus, como o povo de Israel que existiu nos tempos do Antigo Testamento (Êx 19.5; Dt 7.6; 14.2; 26.18; Sl 135.4; Is 43.21; Ml 3.17; *cf.* 1Pe 1.23; 2.9) e, como tal, as primícias do reino que Deus estabelecerá por meio de sua criação (*cf.* Rm 8.19-23; Hb 12.23). Pedro usa a palavra ἀναγενναν, que não era costumeira no grego comum (embora Filo às vezes alterne παλιγγενεσις com ἀναγεννησις, e Porfírio uma vez tenha usado o adjetivo ἀναγεννητικος), e que literalmente significa "gerar novamente". Além disso, Pedro atribui esse novo nascimento a Deus e à sua misericórdia (1Pe 1.3), e isso acontece por meio da viva e permanente palavra de Deus, que é idêntica à palavra do evangelho pregado entre seus leitores (vs. 23, 25). Mas Pedro difere de Tiago pelo fato de que, por um lado, associa esse novo nascimento à ressurreição de Cristo e, por outro, à viva esperança. A ressurreição de Cristo, certamente, é a causa intermediária por meio da qual Deus os regenerou para uma viva esperança (1Pe 1.3). A ressurreição e a glorificação de Cristo acima de todos acontecem de forma que sua fé e sua esperança estejam em Deus (1Pe 1.21). Os crentes, como pedras vivas, são edificados sobre ele como a pedra angular (1Pe 2.2-4) e vivem em comunhão com ele (1Pe 5.14). Eles aprenderam sobre a ressurreição de Cristo pela palavra do evangelho, que foi pregado entre eles no poder do Espírito Santo, que foi enviado do céu (1Pe 1.12, 23, 25). Sendo a palavra de Deus, ela vive e é permanente (1Pe 1.23).

É difícil dizer se essa palavra de Deus viva e permanente é idêntica à semente incorruptível ou distinta dela. O uso de preposições diferentes (ἐκ σπορᾶς e διά λογοῦ) não é um argumento decisivo contra a primeira posição, pois ele pode ser adequadamente explicado observando-se que Pedro, primeiro, expressa a questão em linguagem figurativa e, depois, sem ela. Uma comparação com 1 João 3.9 também não prova a distinção, pois Pedro usa a palavra σπορα e João usa a palavra σπέρμα. João também não está falando do modo nem do meio pelo qual o novo nascimento acontece, mas, como o contexto mostra, quer chamar a atenção para o fato de que o novo nascimento e a vida de pecado são, absolutamente, mutuamente excludentes. Aqueles que são nascidos de Deus não vivem pecando e não podem viver assim porque a "semente" de Deus, que é, sem dúvida, o novo princípio de vida implantado por Deus no coração humano, permanece neles. Pedro, por outro lado, tem o objetivo de mostrar que aqueles que são nascidos de novo por meio da palavra viva e permanente de Deus são chamados e capacitados para se purificarem por meio da obediência à verdade e praticando o amor sincero e fraterno entre si (1Pe 1.22). Aquilo que pode e deve se manifestar tão vigorosamente na vida deve ter sua origem em algo vivo e permanente, e essa é a incorruptível semente da palavra de Deus. O contexto, portanto, sugere que "semente" e "palavra" se referem à mesma coisa, e essa sugestão é reforçada pelo fato de que nos versos 24 e 25 não há mais qualquer menção da semente e que a car-

ne, que, como a erva, é perecível, é contrastada somente com a palavra. Ora, como esse novo nascimento deve ser atribuído a Deus, que o produziu por meio da ressurreição de Cristo e da palavra viva, ele é um renascimento para uma esperança viva. Em Pedro, essa linha de pensamento é, por assim dizer, um conceito único. O conteúdo da nova vida é esperança. A vida dos crentes é totalmente sustentada e guiada pela esperança. A esperança caracteriza todo o seu estilo de vida. De qualquer forma, ela não é uma possessão estática, mas viva, ativa e forte. Ela alcança e une os crentes à herança celestial (1Pe 1.4-13), e também os capacita a viver uma vida santa de acordo com o exemplo de Cristo (1Pe 1.14ss.). O novo nascimento para uma vida de esperança é, simultaneamente, um novo nascimento para uma vida nova e santa.

Nos escritos de Paulo, o novo nascimento já está implícito no chamado sobre o qual ele fala consistentemente em um sentido eficaz. Por essa razão, a palavra ocorre apenas uma vez em seus escritos, em Tito 3.5, onde ele diz que Deus nos salvou não por causa de nossas boas obras, mas em virtude de sua misericórdia "mediante o lavar regenerador e renovador do Espírito Santo", isto é, por meio do lavar do novo nascimento e pela renovação efetuada pelo Espírito Santo. Alguns encontram aqui uma alusão ou uma referência direta ao batismo. Outros creem que o apóstolo representa o novo nascimento e a renovação efetuada pelo Espírito Santo na imagem de um banho. A matéria em si não é afetada pela questão, mas a primeira ideia, sem dúvida, é paulina. Romanos 6 é prova disso. Quando aqueles que são pré-ordenados por Deus são chamados no tempo – eficazmente, como o próprio Paulo havia experimentado no caminho de Damasco –; quando eles, como o apóstolo diz em outro lugar (Fp 3.12), são conquistados pelo próprio Jesus Cristo, então nesse exato momento eles obtêm a fé e, pela fé, recebem a justificação e a adoção como filhos (Rm 3.22, 24; 4.5; 5.1; Gl 3.26; 4.5; *etc.*), com a garantia da filiação dada pelo testemunho do Espírito Santo (Rm 8.15, 16; Gl 4.6; 2Co 1.22; Ef 1.13; 4.30). Mas essa não é a única mudança que ocorre com eles. Aqueles que são eficazmente chamados também são, imediatamente, pela fé, incluídos na comunhão com Cristo. Eles são sepultados, ressuscitados (Rm 6.3ss.) e vivificados com ele (Ef 2.1, 5), e conformados à sua imagem (Rm 8.29, 30; 1Co 4.15, 16; 2Co 3.18; Gl 4.19). Cristo vive neles e eles vivem em Cristo (Gl 2.20). Mas como, pela ressurreição, Cristo foi feito Espírito doador de vida (1Co 15.45; 2Co 3.17), também se pode dizer que eles receberam o Espírito de Cristo (Rm 5.5; 8.15; 1Co 2.12; 2Co 11.4; Gl 3.2; 4.6; 5.18), que o Espírito vive neles (Rm 8.11) e que eles vivem no Espírito e andam no Espírito (Rm 8.2, 4, 5, 9, *etc.*). Por meio da fé, Cristo ou seu Espírito é o autor e originador da nova vida naqueles que são chamados (Gl 3.2; 4.6), de forma que agora eles são pessoas muito diferentes, novas e espirituais. As coisas velhas passaram e tudo se fez novo (2Co 5.17). Eles passaram da morte para a vida (Ef 2.5; 5.14; Cl 3.1). Eles foram crucificados para a carne e para o mundo (Gl 5.24; 6.14). Eles mesmos não vivem mais, mas Cristo vive neles (Gl 2.20). Eles são uma nova criação

(2Co 5.17), feitura de Deus (Ef 2.10). Eles andam em novidade de vida, são templos do Espírito Santo e são conduzidos pelo Espírito (Rm 6.4; 8.14; 1Co 6.19; Gl 5.25; *etc.*). Toda essa transformação assume forma concreta para eles no batismo. Para eles, esse é um grande ponto decisivo em sua vida, o rompimento com toda a sua conduta anterior e uma completa entrega a Cristo e ao seu serviço. Mas, da parte de Deus, o batismo também é o selo que mostra que eles foram inseridos na comunhão com Cristo e participam de todos os seus benefícios (Rm 6.3ss.; Gl 6.17). Portanto, embora a expressão "novo nascimento" ocorra apenas uma vez nos escritos de Paulo, materialmente ele está implícito no chamado eficaz pelo qual Cristo une a si mesmo, em sua morte e ressurreição, aqueles que de antemão conheceu (Rm 6.5).

Ainda mais que em Paulo, o novo nascimento ou regeneração ocupa um lugar central em João. Todo o que é nascido da carne é carne (Jo 3.6) e hostil a Deus. Aqueles que são nascidos apenas de descendência natural (Jo 1.13) são do mundo (Jo 8.23) e pertencem ao mundo (Jo 14.17, 19, 22; *etc.*), são de baixo (Jo 8.23) e do diabo (Jo 8.44), não compreendem a luz do Logos (Jo 1.5), não o recebem (Jo 1.11), amam as trevas mais do que a luz (Jo 3.19-20), não ouvem o que Deus diz (Jo 8.47), não conhecem a Deus (Jo 8.19; 15.21), não veem o reino de Deus (Jo 3.3), andam em trevas (Jo 12.35), odeiam a luz (Jo 3.20) e são escravos do pecado (Jo 8.34). Eles também *não podem* ver o reino de Deus (Jo 3.3), crer (Jo 5.44; 12.39), ouvir a Palavra de Deus (Jo 8.43), vir a Cristo (Jo 6.44) ou receber o Espírito Santo (Jo 14.17). O que é necessário, portanto, é o novo nascimento ou regeneração. Esse evento é um γεννηθῆναι ἄνωθεν ("ser nascido de cima": Jo 3.3; *cf.* 3.31; 8.23; 19.11; de Deus: 1.13; 1Jo 3.9; *etc.*), da água e do Espírito (Jo 3.5), isto é, do Espírito (Jo 3.6, 8), cuja atividade purificadora é simbolizada pela água (*cf.* Ez 36.25-27; Mt 3.11). Ele é misterioso e maravilhoso, de forma que ninguém conhece sua origem ou essência (Jo 3.8). Em João, esse evento de novo nascimento, portanto, não está tão diretamente ligado ao chamado quanto em Paulo, mas é visto mais como uma obra do Pai, que deu os seus a Cristo de antemão e os conduz a Cristo no tempo. Mesmo antes de sua encarnação, afinal, Cristo agia no mundo como o Logos (Jo 1.1-13). Como luz, ele brilhava no mundo, mas o mundo não o reconheceu (Jo 1.5, 9, 10). Ele veio para os seus, para Israel, mas os seus não o receberam (Jo 1.11). Mas, mesmo assim, sua vinda não foi infrutífera, pois a todos quantos o receberam, deu-lhes o poder de serem feitos filhos de Deus. Eles eram como nascidos de Deus (Jo 1.12, 13; *cf.* 1Jo 5.1). Antes que as pessoas viessem a Cristo e cressem nele, elas já eram de Deus (Jo 8.47), da verdade (Jo 18.37). Elas foram dadas ao Filho pelo Pai (Jo 6.37, 39; 17.2, 9). Ele os levou a Cristo (Jo 6.44), e todos aqueles que, assim, vêm a Cristo, longe de serem rejeitados ou perdidos, são preservados por ele para a vida eterna (Jo 6.39; 10.28; 17.12). Cristo veio trazer para o aprisco aqueles que já eram suas ovelhas que lhe foram dadas pelo Pai (Jo 10.27), fazê-los ouvir sua voz e segui-lo e reuni-los em um rebanho (Jo 10.16; 11.52). Ele veio para dar àqueles que, em certo sentido, já eram filhos de Deus (Jo 11.52) a ἐξουσία, o direito e a autoridade,

para se tornarem filhos [Jo 1.12], com o objetivo de se manifestarem como tais, como pessoas nascidas de Deus, como τέκνα τοῦ θεοῦ e, assim, mostrarem essa particularidade em amor fraternal, em amor por aqueles que, semelhantemente, são nascidos de Deus (1Jo 5.1).

Alguns estudiosos, equivocadamente, atribuem esse ensino joanino a um dualismo gnóstico.[24] No entanto, esse dualismo não é intrínseco à criação, pois todas as coisas foram originalmente criadas pelo Logos (Jo 1.3). O mundo, em geral, é objeto do amor de Deus (Jo 3.16). Deus deu seu Filho não para condenar o mundo, mas para salvá-lo (Jo 3.17; 12.47). Por natureza, todas as pessoas pertencem ao mundo e odeiam a luz porque suas obras são más (Jo 3.19-20). Por isso, se uma pessoa recebe vida eterna ou não é algo que depende da fé (Jo 3.15-16, 36). Essa fé é uma "obra" (ἔργον, 6.29), uma vinda (Jo 5.40; 6.35, 37, 44; 7.37), um ato de recebimento (Jo 1.11, 12; 3.11ss.; 5.43), sede e bebida, fome e comida (Jo 4.13-15; 6.35, 50ss.; 7.37). Ela não deixa de lado o intelecto e a vontade. Aliás, somente aqueles que querem fazer a vontade do Pai podem saber se o ensino de Jesus é de Deus ou se ele fala por sua própria autoridade (Jo 7.17). A incredulidade, portanto, também é atribuída à vontade obstinada das pessoas (Jo 5.40; 8.44). A pessoa é sempre responsável por ela (Jo 3.19; 9.41; 12.43; 15.22, 24). Deus enviou seu Filho ao mundo de forma que todos que creem nele não perecem, mas têm a vida eterna (Jo 3.16, 36; 6.47; 20.31). Pela fé, portanto, a pessoa recebe vida eterna, passa da morte para a vida (1Jo 3.14), vence o maligno e o mundo (1Jo 2.14; 5.4) e possui a unção do Espírito (1Jo 2.20, 27). A perdição não é mais um problema, pois Cristo preserva os que lhe pertencem (Jo 10.28, 29) e a semente de Deus permanece neles (1Jo 3.9). Apesar disso, os crentes ainda são admoestados a permanecerem em Cristo e em sua palavra (Jo 15.4-10; 1Jo 2.24), para que manifestem a nova vida que lhes foi dada fazendo o que é certo (1Jo 2.29), em autopurificação (1Jo 3.3), em autopreservação (1Jo 5.18), em amor a Deus e aos outros crentes, pois Deus é amor (1Jo 4.7, 8; 5.1), pois o pecado continua agarrado aos crentes ao longo de toda a sua vida (1Jo 1.8). A perfeita semelhança com Deus lhes será dada no futuro (1Jo 3.2).

Portanto, na Escritura do Antigo e do Novo Testamento, embora exista uma diferença entre eles em linguagem e no modo de apresentação, há, essencialmente, completa harmonia. Quer o novo nascimento seja chamado de "circuncisão do coração", "a dádiva de um novo coração e de um novo espírito", "chamado eficaz", uma atração feita por Deus ou um nascimento de Deus, ele é sempre, em um sentido estrito, uma ação de Deus pela qual a pessoa é interiormente mudada e renovada. Ele tem sua causa mais profunda na misericórdia de Deus, é baseado na ressurreição de Cristo e é produzido em comunhão com Cristo, de quem a Palavra dá testemunho, e se manifesta em uma vida santa. Às vezes, como em João, as palavras enfatizam que ele é o princípio da nova vida cuja consequência é o ouvir fiel e o recebimento das palavras de Jesus. Outras vezes,

[24] J. H. Scholten, *Het Evangelie naar Johannes* (Leiden: Engels, 1864), 89ss.; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* (Freiburg i. B. e Leipzig: Mohr, 1897), II, 468ss.

o outro lado vem mais à tona. Nesse caso, ele é a revelação e o desenvolvimento dessa nova vida que se destaca. Os dois lados estão intimamente interligados, porém, e pertencem, inseparavelmente, a um só conceito de regeneração. Há um versículo, porém, no qual a expressão "novo nascimento" recebe um sentido muito mais amplo. Em Mateus 19.28, Jesus diz que, "na regeneração", quando o filho do Homem estiver sentado em seu trono glorioso, os doze discípulos que tinham deixado tudo para trás para segui-lo se sentariam também em doze tronos, julgando as doze tribos de Israel. A ausência de qualquer detalhe é evidência de que a palavra que Jesus usou em aramaico deve ter se referido a algo que era bem conhecido. Isso foi, de fato, o que aconteceu. A profecia do Antigo Testamento, focando o tempo do fim, já esperava uma renovação do céu e da terra (Is 11.1-9; 65.17-25; 66.22; *etc.*). Essa expectativa foi transportada para a literatura apocalíptica e para a fé de todo o povo judaico.[25] O reino messiânico também traria consigo uma metamorfose na natureza e em todas as relações terrenas. Jesus confirma essa expectativa, como os apóstolos fazem a mesma coisa mais tarde (2Pe 3.10-13; Ap 21.1-5), e descreve a mudança como uma "regeneração". Se associarmos esse significado com o significado acima, isso mostra que a Escritura fala do novo nascimento principalmente de três formas: (1) como o princípio da nova vida plantada pelo Espírito de Deus nos seres humanos antes de crerem; (2) como a renovação moral dos seres humanos, manifestando-se em uma vida santa, e, finalmente; (3) como a restauração de todo o mundo à sua integridade original. Portanto, o novo nascimento abrange toda a esfera da recriação, desde seu início, no coração da pessoa, até sua conclusão máxima, no novo céu e na nova terra.

A doutrina da regeneração na história da igreja

[439] No primeiro período da igreja, a conversão que foi provocada pela pregação do evangelho no mundo trouxe consigo uma enorme mudança externa na vida de todos que aceitaram o evangelho. Ela era acompanhada e revelava sua seriedade e verdade por um completo rompimento tanto com o Judaísmo quanto com o paganismo, e envolvia o ato de se unir a uma pobre e simples igreja de Cristo. O batismo abria uma vala profunda entre o passado e o presente. Por isso, muitas pessoas testemunhavam, repetidamente, a grande mudança radical que havia acontecido em suas vidas. Elas se alegravam na redenção de sua antiga vida vazia e na liberdade de serem filhos de Deus, na qual haviam sido colocados por Cristo. Os cristãos se sentiam um povo único, escolhido, um novo tipo de pessoas, novas criaturas, que, em Cristo, haviam obtido comunhão com Deus e uma vida autêntica e nova.[26] O novo nascimento era um evento que eles haviam experimentado em sua própria vida e em sua alma, mas, no momento em que começaram a escrever sobre ele, a explicação foi inadequada.

[25] F. W. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1880), 380ss.

[26] Ver *e.g.*, *Barnabé* 6, 11; Inácio, *To the Ephesians*, 19, 20; *idem*, *To the Magnesians*, I, 9; *idem*, *To the Smyrneans*, 4; *1 Clement* 29, 58.

Via de regra, as pessoas se limitavam, em suas reflexões teóricas, às exigências do evangelho, à fé e ao arrependimento, mas não mencionavam a ação secreta, interior, do Espírito, que estava por trás de tudo isso. Em oposição ao fatalismo do paganismo, eles salientaram a independência e a liberdade dos seres humanos e minimizaram a importância de sua corrupção. A obra de salvação era limitada, da parte de Deus, ao seu chamado, e, quando as pessoas, de sua parte, ouviam esse chamado, se arrependiam e criam, elas recebiam, no batismo, o perdão de todos os seus pecados passados. Desde o início, esse batismo foi central. Nenhuma distinção foi feita entre o sinal e a coisa significada. Havia pouca reflexão e pouca teorização sobre a relação entre os dois. Era suficiente, para eles, que a purificação do corpo fosse, ao mesmo tempo, a purificação do coração da má consciência. O batismo era o grande ponto crítico, a mudança radical, a passagem decisiva de um passado pecaminoso para o presente santo. Em certo sentido, ele era o próprio novo nascimento.[27]

Quando, tendo gradualmente deixado de ser uma igreja missionária, a igreja ganhou seus membros mais a partir de seus próprios filhos do que de entre os judeus e pagãos e, por essa razão, introduziu universalmente o batismo infantil, as pessoas continuaram a sustentar essa estreita relação entre o batismo e a regeneração, mas tiveram de modificá-la de forma importante. No caso de pessoas que se convertiam ao Cristianismo quando adultas, a igreja podia manter a exigência de arrependimento e fé antes do batismo, mas, no caso de filhos nascidos de pais cristãos, isso era impossível. Eles eram, portanto, batizados com base não em sua fé pessoal, mas com base na fé da igreja, em cuja comunhão haviam nascido. Além disso, quando o batismo era ministrado a adultos sob a condição de uma confissão de fé, ele era um poderoso ponto crítico em sua jornada, uma mortificação da vida antiga e o surgimento para uma vida nova e espiritual. No caso das crianças, essa grande importância do batismo naturalmente ficou em segundo plano, e a regeneração que acontecia nele foi mais ou menos separada do passado e do futuro. Ele não era mais um rompimento com a vida antiga e o princípio de uma vida nova, mas uma infusão de poder sobrenatural que, na medida em que as crianças cresciam, podia ser usado para o bem ou para o mal. Finalmente, observando-se a regeneração, pode-se mais prontamente focalizar seu lado negativo que seu lado positivo, pois, como as crianças não eram culpadas de pecados reais, o perdão, que ocorre no batismo e só se aplica a pecados passados, não podia se referir a esses pecados, mas apenas ao pecado original. Porém, na medida em que esse pecado original também era interpretado como culpa, ou apenas como corrupção, ou até mesmo – ainda mais suavemente – exclusivamente como deficiência, o significado do perdão no batismo infantil mudou seu foco para uma infusão de um novo poder sobrenatural.

[27] *Barnabas* 11; *2 Clement* 6; Pastor de Hermas, *Mandate* 4.3; Restringindo a questão do perdão concedido no batismo aos pecados passados, tornou-se muito difícil ensinar o que fazer com os pecados depois do batismo. Essa questão será tratada posteriormente. Por ora, *cf.* K. Lake, "Zonde en Doop", *Theologisch Tijdschrift* 43 (1909): 538-44.

No Ocidente, portanto, a regeneração batismal foi especialmente associada com a implantação da semente de imortalidade.[28] No Oriente, embora o pecado tenha sido primeiro interpretado mais seriamente por Tertuliano, Cipriano e Agostinho (*et al.*), ele assumiu gradualmente um caráter negativo como resultado da doutrina do dom acrescentado. Portanto, a regeneração perdeu seu sentido real e se transformou em justificação. A doutrina da regeneração no Catolicismo, consequentemente, assumiu a forma a seguir. Aos adultos, depois de sete preparações, e aos filhos dos crentes, sem qualquer preparação (exceto a negativa de não se colocar nenhum obstáculo), a igreja, no sacramento do batismo ministrado pelo sacerdote, comunica graça infusa, justificadora e santificadora. Essa graça liberta a pessoa batizada da culpa e da punição eterna porque elas estão sobre ele por causa de pecados passados, e mortifica a corrupção original, porque restringe a luxúria e só permite que ela continue como um estímulo ao pecado. Concretamente, ela consiste em uma qualidade divina herdada na alma, uma qualidade que é materialmente idêntica ao dom acrescentado, que foi perdido. Portanto, ele molda a pessoa em conformidade com Deus, insere-a na igreja como corpo de Cristo e, portanto, no próprio Cristo, e a capacita a realizar boas obras sobrenaturais e a merecer a vida eterna. Com exceção de vários casos extraordinários, essa graça infusa só pode ser obtida através do sacramento da igreja. O batismo, portanto, é estritamente necessário para a salvação e as pessoas, consequentemente, são absolutamente dependentes da igreja e de seu sacerdócio. Isso é verdade não somente no início, mas ao longo de toda a vida, pois elas não somente precisam do sacramento de penitência por pecados veniais cometidos posteriormente, mas também podem perder novamente a graça recebida no batismo como resultado de pecados mortais e reobtê-la somente através da mediação da igreja. A regeneração não é um bem permanente, mas é continuamente dependente do esforço humano, tanto para sua existência quanto para seu desenvolvimento.[29]

[440] Afirmando o princípio de que os seres humanos são justificados somente pela graça por meio da fé, a Reforma empurrou a igreja para o lado como mediadora da salvação e restaurou a relação direta entre a alma e Deus, sujeita apenas à mediação de Cristo e sua Palavra. Consequentemente, ela deu à Escritura prioridade sobre a igreja, e à Palavra sobre o sacramento. No entanto, esse princípio trouxe consigo perigos e dificuldades especiais. Os anabatistas estenderam esse princípio até o ponto de rejeitarem completamente a igreja e os sacramentos como meios de graça, interpretaram a regeneração como uma nova vida que depende da fé ativa e do arrependimento e, portanto, admitiram as pessoas ao batismo apenas com base em uma confissão pessoal. Lutero, en-

[28] P. Gennrich, *Wiedergeburt,* 95; R. H. Hofmann, *Symboliek of stelselmatige uiteenzetting van het onderscheidene Christelijke kerkgenootschappen en voornaamste sekten* (Utrecht: Kemink en Zoon, 1861, 187.

[29] O concílio de Trento, sessão VI, 4ss.; Catecismo Romano, II, c. 2, q. 25ss.; Nota do organizador: A edição pós-Vaticano II, entitulada *The Roman Catechism* (trad. Robert I. Bradley, SJ. e Eugene Kevane [Boston: Daughters of St. Paul, 1985]), não traz a introdução, de forma que o c. 1 começa com a seção sobre o batismo. Nessa anotação, a referência adequada seria c. 3, q. 26ss.; H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 514-17 (Nº 416).

tão, retornou metade do caminho e os luteranos, posteriormente, unanimemente ensinaram que o sacramento, de fato, pressupõe fé e arrependimento, mas que, como no caso das crianças isso não pode ser esperado, o batismo que opera através do Espírito, que se une à água do batismo, concede-lhes antecipadamente a graça que o sacramento realmente requer e pressupõe. Portanto, em sua polêmica contra os anabatistas, eles viraram ao contrário o argumento. Em vez de decidir que as crianças, por não poderem exercer fé e arrependimento, tinham de permanecer sem o batismo, argumentaram que elas, de fato, têm de ser batizadas *para* obter a fé e a salvação. "Portanto, elas devem ser batizadas para que a fé e a salvação possam se seguir".[30] De acordo com Tito 3.5, afinal, o batismo é o lavar da regeneração, que é especialmente voltado às crianças, porque, como meio de graça, a Palavra ainda não pode ser eficaz.[31] A graça concedida no batismo consiste no dom da fé, no perdão de pecados e na vida eterna e é totalmente adequada às crianças que morrem na infância. Entretanto, no caso de crianças que crescem até a idade da discrição, essa graça é provada. Quando a pessoa não se apropria dessa graça por atos de fé e arrependimento, ela é perdida. E mesmo quando, por meio da fé e do arrependimento, essa pessoa experimenta o novo nascimento no sentido de renovação, essa nova vida, juntamente com toda a graça recebida, continua podendo ser perdida até o fim. Dessa forma, via de regra, também para as crianças (exceções foram feitas para casos extraordinários),[32] os luteranos, de sua parte, fazem com que a regeneração seja dependente do batismo e, por implicação, da igreja. Eles, também, quebram a continuidade da vida espiritual, fazendo com que o novo nascimento, consistentemente, possa ser perdido e fazendo uma distinção e um dualismo entre a regeneração primária, que precede a fé e o arrependimento, e a regeneração secundária subsequente (renovação). Ao fazer isso, eles correm o perigo de reduzir a primeira a um poder que capacitou a pessoa a crer, mas deixou-a em dúvida se, de fato, creria.[33]

Os teólogos de confissão reformada, naturalmente, enfrentaram a mesma dificuldade e, além disso, não encontraram uma solução que fosse satisfatória para todos. Assim como o evangelho, quando foi pregado no princípio, e todo movimento religioso que posteriormente surgiu dentro dos limites do Cristianismo, a Reforma também teve de se voltar primeiro para os adultos e, portanto, fez com que a pregação da fé e do arrependimento fosse prioritária. Por meio da fé, a pessoa recebia regeneração: a nova vida espiritual. "Nossa Regeneração pela Fé" é o título do terceiro capítulo do livro III das *Institutas* de Calvino. Seguindo esse caminho, encontram-se dificuldades com os filhos dos crentes em seu batismo. Para escapar delas, os teólogos adotaram uma variedade de abordagens. Eles fundamentaram o batismo dos filhos da igreja na fé dos pais ou da igreja, na fé que as crianças exerceriam no futuro ou em uma aliança

[30] J. Gerhard, *Loci theol.*, 1.XX, 195.
[31] *Ibid.*, 1.XX, 186.
[32] *Ibid.*, 1.XX, 236.
[33] H. F. F. Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, 7ª ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1893), 54.

da graça amplamente indefinida, na qual os filhos eram incluídos com seus pais. Outra abordagem, ilustrada pelos exemplos de João e Jesus, afirmava que o Espírito Santo pode agir no coração das crianças antes que elas se tornem autoconscientes e antes de seu nascimento. Outros o basearam na realidade, tomaram por certo, por meio da fé na promessa da aliança da graça, que o Espírito Santo havia produzido em seus corações uma disposição de fé e, portanto, de novo nascimento (no sentido estrito, como o primeiro princípio).[34] Nas obras de vários teólogos, Calvino entre eles,[35] várias dessas linhas de argumento ocorrem lado a lado e nenhuma delas é predominante.

A última opinião mencionada, de uma regeneração pré-batismal, recebe apoio adicional do pensamento de que o momento de fé e arrependimento é considerado em conexão com a profunda corrupção da natureza humana, um momento que tem de ser atribuído a uma operação interna secreta do Espírito Santo, da qual a fé e o arrependimento podem surgir e à luz da qual podem ser explicados. A esse respeito a regeneração e o arrependimento têm de ser diferençados, pelo menos logicamente, e o primeiro tem de ser colocado antes do segundo. Entretanto, os teólogos mal expressaram a opinião de que, no caso das crianças, a regeneração precede o batismo e outras objeções surgiram. Ninguém se atreveu a dizer que isso acontecia sempre e sem exceção. Os teólogos, portanto, limitaram-se a dizer que era assim que geralmente acontecia. Além disso, pode-se, ainda, com algum fundamento, dizer isso sobre os filhos da aliança que morreram na infância, mas a confissão de eleição já fez muitas pessoas falarem com cautela sobre essas crianças. E, com respeito às crianças que permaneceram vivas e cresceram, a realidade, frequentemente, ofereceu uma imagem diferente daquela que seu batismo levaria alguém a esperar. Os teólogos, de qualquer forma, eram obrigados a adotar a restrição de que somente as crianças eleitas eram, via de regra, regeneradas antes de seu batismo. E, diante do fato de que muitas pessoas batizadas só chegavam à fé e ao arrependimento em uma época muito posterior, e depois de anos vivendo na escravidão do pecado, até mesmo

[34] A esse respeito, compare o estudo da história do dogma de G. Kramer, um aluno de doutorado em teologia na Universidade Livre, sobre a relação entre batismo e regeneração, *Het verband van doop en wedergeboorte*, apresentado por A. Kuyper (Breukelen: De Vecht, 1897). Esse estudo, embora seja muito importante, é totalmente controlado pela tentativa de transformar os teólogos reformados, tanto quanto possível, em proponentes de uma regeneração pré-batismal. Reconhecidamente, essa interpretação é cuidadosamente expressa de tempo em tempos por alguns teólogos reformados, mas certamente não é compartilhada por todos.

[35] Ocasionalmente, Calvino diz que os filhos dos crentes já são santos por meio de uma graça sobrenatural anterior ao batismo (*Institutas,* IV.xvi.31), que a semente da fé e do arrependimento está presente neles por meio de uma operação secreta do Espírito Santo (*ibid.,* IV.xvi.20), que a graça da regeneração vem a eles em virtude da promessa e que o batismo é realizado como um tipo de selo (G. Kramer, *Het verband van doop en wedergeboorte,* 145). Entretanto, não se pode dizer com certeza qual é a força dessas expressões. É necessário ter cautela, pois Calvino também diz que seu próprio batismo não foi proveitoso para ele, pois ele negligenciou a promessa que lhe foi oferecida no batismo (*Institutas,* IV.xv.17); que, embora Deus não dependa de meios externos, ele ordinariamente nos une a eles (*ibid.,* IV.i.5,16,19); que para aqueles que ouvem o evangelho, a palavra de Deus é a "única semente de regeneração espiritual" (*ibid.,* IV.xvi.18); que o batismo infantil não requer maior força do que a que confirma a aliança da graça e que o outro significado do sacramento vem depois (*ibid.,* IV.xvi.21); que, para os adultos, a palavra de Deus é a semente incorruptível do novo nascimento, mas "quando não somos suficientemente velhos para sermos instruídos, Deus cumpre seu próprio esquema de regeneração" (*ibid.,* IV.xvi.31). Ver também P. J. Kromsigt, "Iets over Calvijns doopsbeschouwing". *Troffel en Zwaard* 8 (1905): 102-6.

essa última opinião foi arrojada demais para muitas pessoas. Elas, portanto, se limitaram à afirmação geral de que a regeneração podia acontecer antes, durante ou em algum tempo depois do batismo.[36]

Mas, além disso, se a regeneração ocorreu na infância, antes ou depois do batismo, em que ela consistiu? A maioria dos teólogos reformados sustentou a continuidade da vida espiritual. O novo nascimento na infância, diziam eles, plantou esse princípio vital no coração, que foi continuamente mantido vivo por Deus, depois se manifestou em atos de fé e arrependimento e, depois, continuou em santificação. No entanto, um grupo razoavelmente grande de teólogos anglicanos, gradualmente, começou a fazer uma distinção entre "regeneração batismal" e a regeneração posterior, que acontecia mediante fé e arrependimento. Pela primeira, entendiam a infusão de poder espiritual que, em anos posteriores, capacitava a pessoa batizada a crer e a se arrepender e era, portanto, dependente da fé e do arrependimento para sua continuação.[37] E quando a igreja, cada vez mais, caía em declínio e em conformidade com o mundo, muitos tentaram se proteger fazendo uma distinção entre uma aliança da graça "interna" e uma "externa" e reduzindo os sacramentos a sinais e selos da segunda. O batismo não assegurava nem pressupunha a regeneração, apenas incluía as crianças na aliança da graça na medida em que recebiam, por meio dele, uma garantia do amor e da boa vontade universais de Deus e eram convidados e obrigados a aceitar o evangelho e a se voltarem para Deus em arrependimento.[38] Dessa

[36] Os teólogos reformados, unanimemente, concordaram com os seguintes pontos: (1) que os benefícios da aliança da graça eram geralmente distribuídos por Deus em conexão com os meios da graça; portanto, a regeneração está ligada à Palavra; (2) que Deus, porém, não está preso a esses meios, e, portanto, também pode tomar um caminho incomum e regenerar e salvar especialmente as crianças pequenas sem a Palavra; (3) que ele, via de regra, agia dessa forma no caso dos filhos dos crentes que morriam antes de alcançar a idade da discrição; (4) que os filhos batizados dos crentes, que eram parte da vida da congregação, tinham de ser considerados eleitos e regenerados até que o contrário ficasse evidente por aquilo que dissessem ou fizessem; (5) esse é, porém, um julgamento de caridade, que deve, de fato, ser a regra para nossa atitude em relação a essas crianças, mas não pode reivindicar ser infalível. Por outro lado, desde o início houve divergência sobre se os filhos dos crentes, na medida em que eram eleitos, eram regenerados antes, no batismo ou somente depois dele. Alguns – como Mártir, à Lasco, Datheus, Alting, Witsius, Voetius e Mastricht – tendiam a favorecer a primeira interpretação. No entanto, a maioria – Calvino, Beza, Musculus, Ursino, de Brès, Acronius, Cloppenburg, Walaeus, Maccovius, Bucanus, Turretin, Heidegger e outros – deixou a questão em aberto. Ver também a obra de G. Kramer, *Het verband van doop en wedergeboorte.* Há divergência sobre a posição na forma litúrgica para batismo [da Igreja Reformada Holandesa]; ver G. Oorthuys, "Het gebed vóór den doop in ons doopsformulier". *Troffel en Zwaard* 10 (1907): 351-74.

[37] De acordo com G. Voetius, *Select. disp.*, II, 409, certos teólogos britânicos (Davenant, Ward, *et al.)* ensinavam que o batismo concedia graça a todas as crianças porque elas não eram capazes de apresentar obstáculos a ela. Entretanto, as crianças recebiam essa graça, que consistia no perdão de pecados e na regeneração, de acordo com sua capacidade de recebê-la como crianças pequenas, não de acordo com a racionalidade adulta. Consequentemente, ela não os levava, com certeza infalível, à salvação, mas os obrigava e capacitava a crer e a se arrependerem em uma idade posterior. Portanto, esses teólogos fizeram uma distinção específica entre regeneração sacramental e regeneração espiritual. No tractarianismo, essa posição foi revisada por Gosham, Denison, Pusey, Newman e outros. *Cf.* J. C. Ryle, *Knots Untied,* 11ª. ed. (Londres: William Hunt, 1886), 132-96; J. Buchanan, *The Office and Work of the Holy Spirit* (1842; reimpressão, Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1984), 230ss.; R. Buddensieg, "Traktarianismus", in *PRE*[3], XX, 46-47.

[38] Nos primeiros anos, a aliança da graça "externa' e "interna" ainda não eram claramente distintas – de qualquer forma, não nessas palavras. Na esperança de serem capazes de unir a aliança da graça com a eleição, os teólogos consideravam o fato de os filhos nascerem dentro do círculo da aliança da graça como uma prova presumível de sua eleição e sustentavam o julgamento de caridade. No entanto, materialmente, a distinção estava presente desde o começo, de fato, já em Calvino (*cf.* G. Kramer, *Het verband van doop en wedergeboorte,* 119). Entre os

forma, exatamente como no Metodismo, no Pietismo e no Racionalismo, a relação entre regeneração e fé foi novamente invertida. Os seres humanos eram obrigados e, de acordo com a posição cada vez mais predominante, possuíam também a força moral para crer e se arrependerem. O "farás" ("du sollst"), pressupunha e exigia o "podes" ("du kannst"). Por meio dessa fé, uma pessoa era, então, regenerada e sua vida corrigida. No Iluminismo, finalmente, as pessoas chegaram ao ponto em que preferiam evitar a expressão "novo nascimento". "Iluminação", "cultura", "desenvolvimento", "edificação moral" e "melhoria de vida", como se dizia, eram termos muito superiores, e também materialmente muito mais adequados.

Modernas reinterpretações da regeneração

[441] Mas depois que o Iluminismo trocou a expressão "novo nascimento" por "melhoria moral", ela recuperou suas forças por meio da filosofia idealista. Assim como essa filosofia tentava se livrar de tudo o que governa o intelecto e, com a ajuda da razão especulativa, ir ao encalço do significado mais profundo da natureza e da história, assim também ela tentava expor a ideia oculta inerente aos dogmas cristãos. Consequentemente, palavras como "Trindade", "encarnação", "expiação", "redenção" e, semelhantemente, as palavras "regeneração" e "novo nascimento" retornaram ao vocabulário de Kant e Fichte, Schelling e Hegel, e, posteriormente, também ao de Schopenhauer e Von Hartmann.[39] É claro que eles enchiam esses termos com um significado que estava muito distante da posição da igreja. Apesar disso, essa ligação com as verdades cristãs continuou sendo muito notável. Com respeito à expressão "novo nascimento", o que era expresso nela era a convicção de que a corrupção moral dos seres humanos estava arraigada muito mais profundamente do que apenas no intelecto. Há, nos seres humanos, "uma inclinação para o mal" e, portanto, nenhuma iluminação ou desenvolvimento era suficiente para sua restauração. O que era necessário era nada menos que uma reforma radical, uma revolução de sua mente, uma inversão total nos axiomas de sua vida e conduta. Kant e Fichte (em seu primeiro período), consideravam essa revolução possível por meio de

fundamentos para o batismo infantil, os seguintes também eram importantes: que os filhos dos crentes pertencem à aliança; que eles são santos, separados do mundo; que eles são batizados com base na fé dos pais ou da igreja; que pertencer à aliança da graça é fundamento suficiente para o batismo (*ibid.*). Acrescente-se a isso que os benefícios que os filhos dos crentes recebem eram interpretados e descritos de formas muito diferentes. Dizia-se que os filhos pertenciam à aliança da graça, à igreja, ao corpo de Cristo; que eles eram santos em um sentido objetivo e em um sentido subjetivo; que eles recebiam graça, ou promessa, ou a adoção, ou o direito à graça; que eles tinham ou podiam ter o Espírito Santo, o Espírito de regeneração, a semente da regeneração, a disposição para a fé, a semente da fé e do arrependimento (G. Kramer, *Het verband van doop en wedergeboorte,* 143, 161, 166, 169, 171, 172, 204, 223, 237, 255, 259, 319, 333). Quando, no conflito sobre a predestinação, a distinção entre aliança da graça externa e interna foi formalizada, muitos autores logo fizeram uso disso em sua defesa do batismo infantil (ver Donteclock, Damman, Trigland, Gomarus, Maccovius, Voetius, H. Alting; in G. Kramer, *Het verband van doop en wedergeboorte,* 250, 265, 267, 268, 270, 274, 279, 281, 324, 325, 330). No século 18, alguns teólogos deram outro passo nessa direção e interpretaram o batismo exclusivamente como um sacramento da aliança externa (*cf.* c. 10, abaixo, "Os meios da graça do Espírito: batismo").

[39] A doutrina da redenção sustentada por todos esses filósofos já foi brevemente descrita em H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 540-55 (Nº 423-26).

um ato livre inteligível da vontade. No entanto, mais tarde, quando a filosofia idealista se desenvolveu em uma direção panteísta, esse novo nascimento dos seres humanos foi interpretado, simultaneamente, como seu próprio ato e como uma obra de Deus: ele era uma "transmutação divina".[40]

Pensamentos semelhantes ocorrem também nos filósofos posteriores[41] e, em tempos recentes, foram desenvolvidos especialmente por Rudolf Eucken. De acordo com esse filósofo, a vida espiritual dos seres humanos desempenha um papel exclusivo. Ela se manifesta nos ideais de verdade, bondade e beleza, que ela forma, nas normas em conformidade com as quais procura se desenvolver, nos profusos labores culturais sobre os quais coloca seu selo. Todas essas manifestações provam a independência, a unidade e a liberdade da vida do espírito vis-à-vis o mecanismo da natureza, mas, ao mesmo tempo, demonstram os direitos da religião, pois a religião não é um meio para a felicidade, mas a "autopreservação" e "autoafirmação" da vida do espírito no poder de Deus. "A religião se baseia na presença de uma Vida Divina no homem; ela se revela por meio da apreensão dessa Vida como sua própria natureza. A religião, também, subsiste no fato de que o homem, no fundamento mais íntimo de seu próprio ser, é elevado à Vida Divina e participa da Natureza Divina".[42]

Quando o Cristianismo age como uma religião de redenção, ele, por implicação, assume a existência de um acentuado contraste entre aquilo que os seres humanos são e aquilo que devem ser. Ele expressa sua incapacidade de alcançar o auge por meio de automelhoramento gradual e proclama uma transformação e elevação por meio de uma intervenção imediata do divino. Isso é confirmado pela experiência geral da vida espiritual, pois mostra "o quanto a Vida Espiritual é incapaz de encontrar sua necessária autoconfiança no mundo de experiência ordinária; temos visto a formação de um abismo entre a genuína espiritualidade e o mundo; e temos visto como os efeitos de tudo isso acarreta um novo mundo dentro deles mesmos. Em coisas espirituais, todo caminho conduz a um Sim através de um Não, e todo trabalho é em vão sem uma elevação interior através da energia de uma Vida Absoluta".[43]

Na teologia, o conceito de regeneração foi novamente restaurado por Schleiermacher. Em seu pensamento, o conceito até mesmo se tornou o centro da ordem redentiva da religião. Especificamente, o Cristianismo não era uma doutrina revelada, nem um código moral que exerce atividade sobre nós, mas vida,

[40] F. W. Schelling, *Ausgewählte Werke,* 4 vols. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), IV, 332; *idem,* "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" (*Werke,* I/7, 388). Profunda, também, é a declaração de Goethe no poema "A Holy Longing": "e contanto que você não a possua/isto: morra e renasça/ você é apenas um hóspede inquieto na terra escura" (tradução de Henry Hatfield, *Goethe, a Critical Introduction* [Cambridge: Harvard University Press, 1963], 118).

[41] *Cf.* H. Lotze, *Mikrokosmos,* 3 vols. (Leipzig: S. Hirzel, 1872-78), III, 361ss.; nota do organizador: *TI: Microcosmus,* trad. E. Hamilton e E. E. Constance Jones (Nova York: Scribner & Welford, 1886); M. Carrière, *De zedelijke wereldorde,* trad. P. C. van Oosterzee (Utrecht: Kemink, 1880), 328; I. de Bussy, *Ethische Idealisme* (Amsterdã: J. H. de Bussy, 1875), 39ss.

[42] R. Eucken, *The Truth of Religion,* trad. W. T. Jones (Nova York: G. P. Putnam's sons, 1911), 206.

[43] *Ibid.,* 240; *cf.* também, idem, *Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart,* 2ª. ed. (Berlim: Reuther & Reichard, 1907), 83ss., 95ss.

vida pessoal em comunhão com Deus. De acordo com isso, a redenção consistia objetivamente na implantação de santidade e bênção da consciência de Deus em Cristo, à qual a regeneração, então, corresponde subjetivamente à inserção dos seres humanos em comunhão viva com Cristo. Quando Cristo nos encontra e, vigorosamente, exerce sua influência sobre nós, a anteriormente frágil e oprimida consciência de Deus é despertada, reforçada e passa a nos dominar. Dentro de nós, então, surge uma nova personalidade religiosa que rompe com o antigo estado, começa uma nova vida e se desenvolve e se completa em santificação. A regeneração, portanto, "é o ponto crítico no qual a antiga vida, por assim dizer, cessa e a nova vida começa". A virtude de Schleiermacher é que ele novamente incluiu a regeneração na dogmática, entendeu por ela um processo ético religioso de mudança e também a relacionou à pessoa de Cristo. Mas, no processo, ele não foi capaz de se livrar completamente da influência da filosofia panteísta. Isso fica evidente, em primeiro lugar, no fato de que, em conexão com sua interpretação do pecado como sensualidade e do aparecimento de Cristo como o renascimento de uma nova raça, ele interpreta o novo nascimento do indivíduo como um momento, um momento muito importante, no processo em que o espírito humano, em comunhão com Deus, se eleva acima e se liberta do domínio da natureza sensual. Por outro lado, isso novamente traz consigo a consequência de que a justificação se torna dependente do arrependimento. A inserção em uma comunhão de vida com Cristo, que é regeneração, tem duas dimensões. Por um lado, ela produz uma mudança na relação da pessoa com Deus, que é justificação; por outro, ela consiste em uma mudança de vida e é chamada de conversão (também diferençada em arrependimento e fé). No momento em que a pessoa nasce de novo, arrependendo-se e crendo, ela não pode mais, como no passado, encarar Deus como o Santo e Justo, mas experimenta seu amor e sua graça e perde a consciência de culpa e condenação pela qual foi sobrecarregada no passado. A regeneração inclui uma mudança de consciência e, a esse respeito, é chamada de justificação. Mas, na doutrina de Schleiermacher, não há lugar para uma justificação objetiva que precede a conversão, é baseada na justiça de Cristo e é aceita e desfrutada somente por meio da fé.[44]

Foi a "teologia da mediação" (*Vermittelungstheologie*)[45] que tentou preencher a primeira lacuna, levando o pecado mais a sério (Julius Müller), e fazendo mais justiça à natureza totalmente única de Cristo (I. A. Dorner). No entanto, ela permaneceu fiel à ideia básica de Schleiermacher de que o Cristianismo tinha primariamente introduzido uma nova vida. Ela fez isso dizendo que aquilo que a vinda de Cristo fez para a humanidade, a regeneração faz pelo indivíduo. Cristo, como Logos, já era a vida e a luz dos seres humanos e, por meio

[44] F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, org. H. R. MacIntosh e J. S. Steward (Edimburgo: T&T Clark, 1928), 106-9; J. H. T. Weerts, "Schleiermachers Lehre der Wiedergeburt in ihrem Verhältnis zu Kants Begriff des intelligibelen Charakters", *Neue kirchliche Zeitschrift* 20 (1909): 400-415.

[45] Nota do organizador: A teologia da mediação, inspirada por Schleiermacher, partiu da subjetividade da fé e tentou unir a fé cristã com a moderna visão de mundo científica de seus "desprezadores culturais". *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 49 (Nº 9), 127 (Nº 39), 166 (Nº 51), 519-20 (Nº 135), 522-24 (Nº 136).

de sua encarnação, e de sua ressurreição, fez dessa vida a possessão de toda a humanidade. Como indivíduo central, ele se tornou o cabeça de uma nova humanidade. Entretanto, essa vida também deve ser transplantada dele para o indivíduo humano, que é o que acontece na regeneração. Depois que Cristo, por meio de sua ressurreição e ascensão, foi aperfeiçoado, ele, por meio de seu Espírito, sucessivamente guia o indivíduo, a humanidade e todo o cosmos à comunhão com sua vida divino-humana. A regeneração, portanto, embora não constitua uma transubstanciação, é uma representação da personalidade divino-humana de Cristo em nós. Por meio dela, a vida pessoal dos seres humanos é transformada em uma vida divino-humana – vida em sua realidade mais elevada e plena. E quando Deus olha para a pessoa em Cristo, incorporada em sua comunhão e participando de sua vida, ele a declara justa.[46] A esse respeito, alguns pensadores tomaram uma direção teosófica e atribuíram a regeneração a um efeito substancial sobre toda a pessoa. Lutero já havia afirmado que o verdadeiro prazer da carne e do sangue de Cristo que está na Ceia do Senhor também renova o corpo e que a água do batismo prepara o corpo para a vida eterna. Originalmente, essas expressões podiam, de fato, receber um sentido bom, mas, nos círculos do Pietismo, particularmente por Bengel e seu discípulo, Fr. Chr. Oetinger, elas foram, posteriormente, interpretadas de modo muito realista. Por meio de seu sofrimento e morte, Cristo – como se dizia – foi exaltado para se tornar o príncipe da vida, um sumo sacerdote segundo a lei de uma vida incorruptível e, como tal, possui o poder, por meio de seu sangue (que ele levou consigo para o céu e com o qual asperge os seus), de comunicar espírito, vida e glória à natureza caída, carnal e não espiritual. A regeneração, portanto, consiste em um processo no qual uma pessoa não espiritual, carnal, corrompida pelo pecado e mundana é totalmente espiritualizada, divinizada e glorificada em espírito, alma e corpo. Servindo como meio para esse fim está a Palavra, mas especialmente o sacramento, pois, no sacramento, o próprio Cristo, com sua carne e sangue, está presente e cria em nós uma pessoa inteiramente nova, não apenas espiritualmente, mas também fisicamente. Mesmo agora está sendo formado em nós um "corpo espiritual altamente refinado" que, um dia, se manifestará em toda a sua glória, pois a corporeidade é o fim dos caminhos e das obras de Deus.[47]

[46] *Cf.* H. Martensen, *Christian Dogmatics,* trad. W. Urwick (Edimburgo: T&T Clark, 1871), 360ss.; F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Vedeutung in der Gegenwart,* 8ª ed. (Leipzig: Baedekker, 1908), II, 921ss.; 945ss.; L. Schöberlein, *Prinzip und System der Dogmatik* (Heidelberg: C. Winter, 1881), 652, 811. Nesse caso, a ênfase está mais, como aconteceu em tempos antigos na teologia grega, na pessoa do que na obra de Cristo, mais em sua encarnação do que em sua morte expiatória, mais naquilo que ele é do que naquilo que ele faz. A mesma ideia controla muitos teólogos anglicanos. *Cf.* Ch. Gore, *The Incarnation of the Son of God* (Londres: Murray, 1909); *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 380-85 (Nº 387).

[47] J. A. Bengel, *Gnomon of the New Testament,* 5 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1877), sobre Hebreus 12.24; F. C. Oetinger, *Die Theologie aus der Idee des Lebens abgeleitet und auf sechs Hauptstücke zurückgeführt* (Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1852), 284ss.; *Cf.* A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche* (Bonn: A. Marcus, 1880), III, 79ss.; P. Gennrich, *Wiedergeburt,* 186ss.

Essas ideias, que circulavam em círculos pietistas, novamente vieram à tona nas especulações teosóficas de Schelling, Von Baader, Hamberger e também foram defendidas por vários teólogos da mediação. Em Rothe, a regeneração começa com a conversão, que é uma obra da graça divina, mas também é um ato humano livre. Na conversão, os seres humanos se alinham com Deus, perdem sua consciência de culpa e são não apenas justificados, mas também recebem uma nova vida. A regeneração consiste em uma pessoa se tornar espírito: alcançando uma união absoluta entre pensamento e existência, ideia e natureza. Ela começa em um ponto central na personalidade da pessoa, mas continua, especialmente sob a influência dos sacramentos, em um processo de espiritualização, até que todo o organismo da pessoa seja espiritualizado e Cristo ou o Espírito habite completamente nela.[48] De acordo com Franz Delitzsch, a regeneração consiste em uma obra de Cristo pela qual ele, que, por meio de sua ressurreição, se tornou um espírito doador de vida, transforma o ser antidivino das pessoas humanas em um ser divino e não apenas muda nossa consciência pela fé, mas também nos comunica seu espírito, alma e carne de forma que, ao redor de nosso ego crente, é formado um novo ser humano em processo de tornar-se, que participa da natureza divina. A regeneração, portanto, é simultaneamente uma restauração ética e substancial dos seres humanos.[49] Nessa posição, que, como tal, já nos causa estranheza, a doutrina reformada da justificação pela fé não recebe o devido valor e é até mesmo desviada para um caminho católico romano.

Ritschl tentou compensar esse efeito da teologia da mediação, que tomou seu exemplo de Schleiermacher, quando colocou novamente a justificação sob os refletores, concebeu-a como um juízo sintético e considerou-a uma possessão da igreja.[50] Entre as objeções que, na época, foram levantadas contra seu sistema, porém, estava a de que os objetos individuais, em outras palavras, a regeneração e o misticismo, não eram tratados com propriedade. A justificação, afinal, pelo menos a justificação que é de uma vez por todas pronunciada sobre a igreja no evangelho de Jesus, torna-se possessão da própria pessoa quando – geralmente na forma de uma educação cristã – a pessoa se une à igreja, abandona toda desconfiança em Deus, confiando na pessoa de Jesus, e, no chamado moral, faz do objetivo máximo de Deus (o reino de Deus), a tarefa de sua própria vida. Essa é toda a realidade que pode ser dita sobre isso, pois uma luta penitencial (em alemão: "Busskampf"), está longe de ser necessária para todos e permanece uma exceção, e a história de como a pessoa vem à fé é individual demais para ser examinada de perto e objetivamente descrita. Deve

[48] R. Rothe, *Theologische Ethik,* 2ª. ed. rev., 5 vols. (Wittenberg: Zimmermann, 1867-71), 742-76.

[49] F. Delitzsch, *A System of Biblical Psychology,* trad. R. E. Wallis, 2ª ed. (Edimburgo: T&T Clark, 1875), 381-417. Ideias relacionadas ao novo nascimento também ocorrem, em graus variáveis, em J. T. Beck, *Vorlesungen über christliche Glaubenslehre,* 2 vols. (Gütersloh: Betelsmann, 1896-97), I, 250ss.; *Rocholl, "Spiritualismus und Realismus", *Neue kirchliche Zeitschrift* 9 (1898); *Rocholl, "Umkehr zum Idealismus", *Neue kirchliche Zeitschrift* 15 (1904): 622ss.; K. Lechler, *Die biblische Lehre vom heiligen Geiste,* 3 vols. (Gütersloh: Bertelsmann, 1899-1904), I, 79ss.; II, 360ss.

[50] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 590 (Nº 432).

ser suficiente, portanto, dizer que aqueles que se unem à igreja são justificados e nascem de novo. As duas coisas são essencialmente idênticas.[51]

Herrmann, semelhantemente, iguala a regeneração à experiência de justificação na fé. Em seu livro *Der Verkehr des Christen mit Gott,*[52] ele tem o objetivo de eliminar todo o misticismo da religião. A comunhão do cristão com Deus, diz ele, de forma nenhuma consiste em excitações e impressões das emoções. Se esse fosse o caso, esses sentimentos teriam de ser buscados e cultivados, o resto da vida, como por exemplo, o trabalho e a ocupação da pessoa, seriam desprezados como sendo inferiores. Além disso, a própria religião seria privada de seu conteúdo, pois todo misticismo é, pela natureza do caso, monótono. A comunhão com Deus está objetivamente disponível a nós na pessoa de Cristo. Nele, e somente nele, Deus está presente para nós, vem a nós, se faz conhecido como Deus da graça que perdoa pecados, entra em comunhão conosco e efetua nossa libertação moral. Outro tipo de comunhão com Deus, independente do Cristo histórico, não existe nem é necessário. Se deixarmos que a imagem de Jesus tenha impacto sobre nossa vida interior, se, em sua pessoa, experimentarmos, pela fé, o amor perdoador de Deus, nesse exato momento e como resultado disso nos tornamos pessoas totalmente novas. Ficamos livres dos sentimentos de culpa, medo e temor, assegurados do amor de Deus e calma e corajosamente começamos a realizar nossa obra moral. Herrmann, portanto, não nega que a transformação tem de ocorrer no "homem natural". Ao contrário, ele enfatiza a experiência pessoal e a vida religiosa tanto quanto possível. No entanto, essa transformação é realizada em nós quando olhamos para Jesus, pela fé no amor de Deus revelado nele. Um novo nascimento diferente, distinto do que acaba de ser descrito e rivalizando com ele, como por exemplo, em nossa infusão de poder real no batismo, não existe. A fé, naturalmente, traz consigo o novo nascimento, uma nova mentalidade e uma nova coragem. A regeneração, de fato, não é nada mais do que fé.[53]

Por essa razão, Kaftan remove a regeneração e a justificação da discussão da ordem de salvação e as restitui à obra de Cristo. Ele, portanto, considera a regeneração como um benefício objetivamente preparado para a igreja na ressurreição de Cristo. É somente pela fé na ressurreição que o indivíduo obtém a regeneração.

REGENERAÇÃO: VÁRIAS INTERPRETAÇÕES

[442] A relação com a justificação, embora seja muito importante, definitivamente não é o único tema que se apresenta em conexão com a regeneração. Aqueles que esperam que os problemas que ocorrem nesse *locus* e as soluções

[51] A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation,* trad. H. R. Mackintosh e A. B. Macaulay (Clifton, NJ: Reference Books Publishers, 1966), III, 170ss., 590ss.; *idem, Unterricht in der christlichen Religion,* 3ª ed. (Bonn: A. Marcus, 1886), 36ss., 46ss.; *cf.* também P. Conrad, "Begriff und Bedeutung der Gemeinde in Ritschls Theologie", *Theologische Studien und Kritiken* 84/2 (1911): 230-92.

[52] W. Herrmann, *Der Verkher des Christen mit Gott,* 6ª ed. (Stuttgart: Cotta, 1908), 276ss., 280ss.

[53] J. Kaftan, *Dogmatik* (Tübingen: Mohr, 1901), 54, 55.

oferecidas para eles sejam significativamente menos numerosos que aqueles que ocorrem em conexão com os dogmas da Trindade, da encarnação, da expiação e assim por diante, sofrerão severo desapontamento. A diversidade de opiniões é tão imensa que é difícil ter uma visão panorâmica dela. No primeiro período, quando o Cristianismo fez sua estreia no mundo, as pessoas sustentavam uma sequência simples: a fé e o arrependimento abriam o caminho para os benefícios do perdão de pecados e da vida eterna. A esse respeito, elas simplesmente se alinhavam com a pregação de João Batista, Jesus e os apóstolos. Ainda hoje, essa é a forma de proclamação pública do evangelho que ocorre na igreja e no campo missionário. Ela não pode vir com a exigência de regeneração, pode apenas chamar os adultos à fé e ao arrependimento. Todo novo movimento religioso, como a Reforma e, posteriormente, o Metodismo, portanto, começa com o mesmo convite: logo que o evangelho é pregado aos adultos, a fé e o arrependimento ficam em primeiro plano. Calvino até mesmo fez disso seu ponto de partida e, na ordem de salvação, colocou a regeneração depois da fé. Numerosos teólogos, em todas as modalidades e em todos os períodos, evitaram seguir esse padrão na ordem de redenção. Depois de discutir o chamado, eles passaram a tratar do *loci* da fé e do arrependimento.

Mas logo que a igreja ganhou um lugar permanente no mundo e despertou para a necessidade de reflexão, duas objeções se apresentaram a essa ordem. A primeira deriva da posição dos filhos dos crentes, que não podem ser contados entre os gentios, mas, em sua infância, não podem, de fato, crer e se arrepender. Se todos eles permanecessem vivos, a dificuldade poderia ser aliviada pela consideração de que, mais tarde, eles teriam a oportunidade de se arrepender e crer. No entanto, esse não é o caso: centenas e centenas de crianças morrem antes, durante ou logo após o nascimento.[54] E não apenas o sentimento cristão, mas também a doutrina escriturística da aliança da graça, na qual não apenas os próprios crentes, mas também seus filhos estão incluídos, resiste à ideia de que essas crianças sejam perdidas. Ora, se ninguém pode entrar no reino do céu a não ser pela fé e pelo arrependimento, temos de fazer uma distinção entre a fé como capacidade e a fé como ato, entre conversão em um sentido passivo e conversão em um sentido ativo – em outras palavras, entre regeneração e arrependimento (fé) e, na ordem de redenção, a primeira tem de preceder a segunda.

Acrescendo-se a isso, havia ainda outra consideração que puxou as pessoas na mesma direção. Contanto que a igreja viva pela simples pregação do evangelho e continue sendo uma igreja missionária, ela pode aceitar o chamado à fé e ao arrependimento. Nessa situação, ela se limita aos fenômenos

[54] Embora, em décadas recentes, as taxas de mortalidade estejam caindo para todos os grupos e em todos os países civilizados, na Holanda, a média, em 1908, para crianças menores de um ano ainda era de 12,48 para 100 nascidos vivos e, para crianças de 1 a 4 anos, era de 15,4 para cada 1000. Ver o estudo sobre a mortalidade infantil feito por H. W. Methorst, "Eenige cijfers betreffende de sterfte van kinderen beneden hat jaar in Nederland", *Economist* 58 (setembro de 1909): 665, e também o artigo sobre "Sterblichkeit", in Meyers *Kleines Konversationslexicon,* 3 vols. (Leipzig: Bibliographisches Institut, 1892-93).

perceptíveis e não sente necessidade de penetrar as razões subjacentes a esses fenômenos. No entanto, isso não pode durar muito. A reflexão, especificamente a reflexão religiosa, e não apenas a curiosidade, inevitavelmente desperta. A igreja cristã, afinal, estava convencida, desde o início, de que a salvação que havia recebido era um dom de Deus. No momento em que ela começou a tentar considerar esse fato e a examinar a Escritura mais profundamente sobre esse ponto, ela não podia mais simplesmente considerar a fé e o arrependimento como atos humanos, mas teve de responder à questão sobre o que estava por trás desses atos, se eles se originavam na vontade humana ou na graça de Deus. A resposta teve de ser dada logo porque dentro e fora da igreja ela via muitas pessoas que cresciam sem nunca chegarem à fé e ao arrependimento. Nesse ponto, houve uma separação de caminhos. Algumas pessoas – todos os seguidores de Pelágio, de data antiga e recente – sustentaram que, depois do chamado de Deus, o caminho de salvação começava com os seres humanos, com *seus* atos de fé e arrependimento, e que esses atos, portanto, se originavam, no fim das contas, em seu livre-arbítrio. Mas Agostinho e seus seguidores se sentiram compelidos, pelo testemunho da Escritura e por sua própria experiência, a atribuir os atos de fé e arrependimento a uma graça eficaz de Deus, anterior e interna, em outras palavras, à regeneração. Dessa forma, não apenas no caso das crianças, mas também no caso dos adultos, a regeneração foi colocada antes da fé e do arrependimento.

Na realidade, porém, essa separação era muito mais complexa do que os princípios contrastantes podiam nos levar a esperar. Muitos teólogos planejaram a mediação e foram movidos nessa direção por um interesse ético, pois se a regeneração fosse totalmente separada da fé e do arrependimento, ela aparentemente só poderia consistir em uma infusão mágica de energia espiritual, completamente independente da consciência e da vontade humana. Por essa razão, vários teólogos, ainda hoje, como muitos fizeram no passado, colocam a regeneração *depois* da fé e do arrependimento e a tornam mais ou menos dependente deles. Nesse caso, naturalmente nos deparamos com a questão de como a salvação pode ser uma obra de Deus do começo ao fim se a fé e o arrependimento, ao mesmo tempo, têm de ser atos livres dos seres humanos. Pode-se tentar resolver a dificuldade salientando-se que o não convertido pode frequentar a igreja, ouvir a Palavra de Deus e examinar as Escrituras. Eles, então, podem fazer o melhor de si ("fazer o que está neles fazer"), pois ainda possuem a capacidade de se aplicarem à graça ou a possibilidade de se absterem de fazer uma resistência ativa. Finalmente, no chamado ou no batismo, eles recebem o poder de crer, se quiserem. Alternativamente, pode-se dizer que não há oposição ou distinção entre a atividade divina e a atividade humana, pois as duas são a mesma coisa vista por duas perspectivas diferentes. Apenas precisa ser dito, porém, que todas as tentativas propostas de conciliação são fúteis. Se Deus e os seres humanos são distintos, embora não separados, sempre se pode ter de enfrentar a questão: no fim de todas as interações, quem toma a decisão final? Quem, no fim das contas, resolve a questão? Se é a pessoa humana, então

Pelágio está fundamentalmente correto e a decisão a respeito do que é mais importante na história humana – a saber, a salvação eterna – está nas mãos humanas. Se, porém, a última palavra está com Deus e sua graça onipotente, é necessário se colocar ao lado de Agostinho e aceitar o novo nascimento antecedente (graça interna), no qual a pessoa humana é passiva. Em outras palavras, colocando a regeneração depois da fé e do arrependimento não se escapa do problema, mas se envolve a pessoa em uma contradição sem solução.

A mesma coisa acontece se, no caso dos filhos dos crentes, se quiser sustentar que a regeneração depende da fé e do arrependimento. É claro que, nesse caso, não se admitirá um novo nascimento no coração dessas crianças realizado pelo Espírito Santo independente de todos os meios. Também não se pode dizer que o Espírito Santo emprega a Palavra para mover as crianças pequenas da aliança à fé e ao arrependimento, se elas não tiverem chegado à idade da discrição, pois "isso não pode ser realizado verbalmente com crianças, mas apenas com adultos que alcançaram a idade da discrição".[55] Sobre esse ponto, portanto, todos os católicos, luteranos e anabatistas estão de acordo. O último grupo continua consistente até mesmo ao ponto de rejeitar o batismo infantil, embora, via de regra, admita a salvação de crianças que morrem na infância e, ao fazerem isso, enfraquecem a doutrina do pecado original. Mas católicos e luteranos procuraram uma resposta precisamente no batismo infantil. Embora esse batismo não pressuponha nada, pelo menos não mais do que privilégios externos (como nascer de pais crentes), ele produz muito: incorporação em Cristo e em seu corpo. Porém, tomando essa posição, eles mudaram inquestionavelmente o caráter do sacramento, pois enquanto o sacramento foi instituído como um *sinal* e *selo* da aliança da graça e da participação em seus benefícios, o batismo serve, aqui, para introduzir as crianças nessa aliança e ganhar para elas os benefícios dessa aliança. Nesse processo, o batismo adquiriu um poder que não pode possuir por si mesmo, mas que é conferido a ele pela Palavra e pelo Espírito, que, misteriosamente, se uniram com a água do batismo. Esse cenário tem um caráter muito mais mágico do que aquele do qual seus criadores tentaram escapar sobre fundamentos éticos. Considerando-se essa interpretação, é difícil ver por que o batismo, se ele realmente concede graça, não pode ser ministrado aos filhos dos incrédulos. Mas isso está além do que as pessoas estão preparadas para ir. Da regra original de que a fé e o arrependimento precisam preceder o batismo, Roma conservou apenas uma memória na doutrina de que pelo menos nenhum obstáculo deve ser colocado ao recebimento da graça sobrenatural.

Os luteranos, entretanto, sustentaram que, embora os filhos pequenos dos crentes não tragam fé ao seu batismo e não sejam batizados com base na fé de seus pais, o Espírito Santo produziu essa fé em seu coração pelo batismo em união com a Palavra, de forma que eles aceitaram Cristo e obtiveram o perdão de pecados e a vida eterna. Como eles concederam prioridade lógica à fé e colocaram a regeneração em segundo, eles insistiram que a fé, produzida no co-

[55] J. Gerhard, *Loci theol.*, 1.XX, 186.

ração das crianças pelo Espírito Santo, era ativa e não inativa, mera disposição. Naturalmente, eles não negaram que, na vida das crianças, a fé opera diferentemente da vida dos adultos. A fé das crianças era ativa não com relação às suas atividades externas, mas em relação às atividades internas e às qualidades da fé. Como tal, ela ainda não era uma fé que, colocada em Cristo (Gl 3.27), recebia o reino dos céus (Mc 10.15) e participava da regeneração, salvação (Jo 3.5) e assim por diante.[56] Não somos capazes de descrever essa atividade da fé nas crianças mais do que nos adultos, quando estes estão em estado inconsciente. Não obstante, essa não é uma razão suficiente para negar às crianças uma fé ativa. Essa tentativa, da parte dos luteranos, de permanecerem fiéis à velha ordem de redenção, também com relação ao batismo infantil, foi, porém, gradualmente abandonada. Provou-se ser psicologicamente difícil sustentar a crença em uma fé ativa no caso das crianças pequenas. Como a regeneração concedida no batismo ainda sempre continuava podendo ser perdida e era frequentemente perdida como resultado da incredulidade quando as crianças crescem,[57] a regeneração realmente representa uma combinação dos poderes de fé.[58]

[56] *Ibid.*, 1.XX, 227.

[57] Quenstedt, *Theologia,* III, 146; D. Hollaz, *Examen theologicum acromaticum* (Rostock e Leipzig: Russworm, 1718), 883.

[58] H. F. F. Schmid, *Dogmatik der evangelisch-lutheranischen Kirche,* 340, 342; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* III, 222ss. Logo no início de nossa época, os luteranos estiveram divididos sobre a natureza e o papel da regeneração. O próprio Lutero às vezes colocou a regeneração em seguida da fé, no sentido de que a própria fé era o novo nascimento, e, outras vezes, ela precedia a fé, visto que a regeneração, no pedobatismo, coincidia com o dom da fé. Na Confissão de Augsburgo, às vezes lemos (art. 20) que recebemos o Espírito Santo pela fé, portanto, a regeneração segue a fé e, outras vezes (art. 5), lemos que o Espírito Santo produz a fé e, portanto, a regeneração a precede. Não se alcançou harmonia. Na ortodoxia e no Pietismo dos séculos 17 e 18, as duas posições foram opostas entre si. Essa oposição continuou até os séculos 19 e 20. Ritschl enfatizou a justificação e Schleiermacher, a regeneração. Nas obras de alguns, o foco é sobre a fé pessoal (conversão, mudança moral), que só pode ser exercida conscientemente, e o batismo é reduzido a um sacramento de chamado, aproximadamente na mesma forma que os reformados posteriores viam nele apenas um sinal e um selo da aliança externa da graça. Assim, Ritschl, Hermann, Kaftan, Kirn, Häring, Cremer, Althaus, Kühler e outros. A esse respeito, alguns, como Dieckmann, Wendt e Schmidt vigorosamente defenderam o livre-arbítrio. Schmidt, por exemplo, afirma que para "aqueles que não querem ser salvos, não há nada que se possa fazer para ajudá-los, nem mesmo pelo Espírito Santo"; W. Schmidt, *Christliche Dogmatik,* 4 vols. (Bonn: E. Weber, 1895-98), II, 431. Outros, em contraste, colocaram a regeneração em primeiro plano e disseram que ela acontecia no batismo. Assim, Martensen, Beck, Rocholl, Hofmann, Thomasius, Frank, Lütgert, Hardeland, Von Oettingen, *et al.* A esse respeito, novamente se encontra uma diferença no fato de que alguns interpretam a regeneração batismal como tão fraca a ponto de necessitar, posteriormente, de um novo nascimento pessoal (Thomasius, Martensen), enquanto outros veem a conversão subsequente como nada mais do que a apropriação de uma regeneração antecedente ocorrida no batismo (Kahnis, Von Oettingen, Frank). Lütgert (*Gottes Sohn und Gottes Geist: Vorträge zur Christologie und zur Lehre vom Geiste Gottes* [Leipzig: A. Deichert (G. Böhme), 1905]) define o contraste da seguinte forma: "Uma pessoa não é regenerada pela fé, mas se torna crente como resultado da regeneração". Em Ebrard, uma livre conversão pessoal precede a regeneração como a condição subjetiva, pois, nela, as duas se distinguem da seguinte forma: conversão denota a mudança na vida espiritual *consciente* de uma pessoa, mas a regeneração denota nada menos que uma comunicação misteriosa, mística, da substância de Cristo para o centro substancial do ser humano (J. H. A. Ebrard, *Christliche Dogmatik,* 2ª. ed., 2 vols. [Konigsberg: A. W. Unser, 1862-63], II, 308, 314). Dessa forma, Ebrard tenta manter o caráter místico da regeneração e, ao mesmo tempo, eliminar todos os componentes mágicos dela (Ebrard, *Chr. Dogm.,* II, 323ss., 332ss.). A interpretação física da regeneração proposta aqui por Ebrard, um evento pelo qual a natureza dos seres humanos é mudada, está arraigada na teosofia e, apesar de sua rejeição à Fórmula de Concórdia, "Soli Declaration", II, 81 (Kolb e Wengert, 559-60; Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher,* 607), ocorre em muitos neoluteranos, como Delitzsch, Martensen, Thomasius, Höfling, Luthardt, *et al. Cf.* p. 58-62 acima (Nº 441).

Por todas essas razões, os teólogos reformados, gradualmente, passaram a fazer uma distinção entre regeneração e fé (conversão). No período inicial da Reforma, eles também, ocasionalmente, basearam o batismo infantil na fé dos pais ou da igreja, ou mesmo em sua fé futura (Calvino, Beza), mas logo abandonaram essa posição e chegaram à confissão unânime de que os filhos dos crentes eram tão participantes da aliança da graça quanto seus pais crentes – não apenas por meio do batismo ou depois dele, mas antes dele. Portanto, o Espírito Santo pode conceder-lhes a graça da regeneração tanto quanto aos adultos, pois a regeneração também ocorre entre os adultos independentemente de sua vontade e antes da fé. Havia divergência sobre a ocasião em que essa regeneração acontecia nos filhos dos crentes, mas eles concordaram que o Espírito Santo também podia agir no coração das crianças independentemente do chamado por meio da Palavra e que ele fazia isso consistentemente nos filhos dos crentes que morriam na infância. Eles também concordaram que o Espírito Santo, frequentemente, fazia isso no caso de crianças que nasciam na igreja, cresciam nela e, posteriormente, se uniam a ela por meio de uma confissão pessoal. Portanto, em geral, os filhos dos crentes deviam, de acordo com o julgamento de caridade, ser considerados como eleitos e regenerados até que o "falar" ou o "andar" contrário fosse evidente. Portanto, tanto no caso de adultos quanto no de crianças, a regeneração, no sentido restrito, precedia – se não temporalmente, com certeza sempre logicamente – a fé e o arrependimento.

A natureza e o alcance da regeneração

[443] Ainda maior que as diferenças sobre a ordem e a ocasião é a divergência que existe na dogmática sobre a natureza do novo nascimento ou regeneração. Como afirmado acima,[59] a expressão "novo nascimento" também é usada fora da Escritura e em sentidos muito diferentes. Às vezes, é usada para denotar a doutrina da metempsicose (reencarnação), que, vindo, talvez, da Índia, penetrou na Grécia e encontrou ardentes defensores em Pitágoras e sua escola. Quando, a partir do fim do século 18, a literatura da Índia se tornou conhecida na Europa, a sabedoria oriental começou a exercer forte influência sobre o pensamento ocidental. O Budismo e a teosofia penetraram no Cristianismo e, juntamente com eles, a doutrina da metempsicose foi bem recebida por muitos, sob o nome de "novo nascimento", como nobre sabedoria divina.[60] No entanto, esse novo nascimento indiano nada tem em comum, além do nome, com a doutrina cristã do novo nascimento. Enquanto a Escritura significa, por novo nascimento, uma transformação interna, espiritual e moral que apenas indiretamente influencia o corpo, o Budismo a entende como uma incorporação de almas incontavelmente repetida em uma série de corpos diferentes sem que ele efetue qualquer mudança

[59] Ver acima, p. 43-45 (Nº436).

[60] Às vezes seus proponentes tentam representar a reencarnação também como uma doutrina cristã que o próprio Jesus ensinou; *cf.* C. Andresen, *Die Lehre Von der Wiedergeburt auf theistischer Grundlage*, 2ª. ed. (Hamburgo: Gräfe & Sillem, 1899).

na própria alma. E, para o Budismo, essa reencarnação repetida não é um objeto de esperança e ardente expectação, mas, ao contrário, um objeto de temor e medo, do qual eles tentam se livrar por meio da supressão de sua consciência e de sua vontade.[61] Essa doutrina da metempsicose, portanto, não pertence a esta seção, mas será tratada mais adiante, na doutrina das últimas coisas.[62]

Isso também acontece com o significado da expressão "novo nascimento" (παλιγγενεσία), que ocorre, entre outros lugares, em Mateus 19.28. A renovação do mundo mencionada ali pode mui certamente ser descrita com a expressão "novo nascimento", e também está estreitamente associada com o novo nascimento interno, espiritual, dos crentes, mas é distinta dele. Isso não está mais implícito na expressão "novo nascimento" como é ordinariamente usada hoje e será discutido mais tarde, no *locus* de escatologia.[63]

Além disso, os gregos falavam dos iniciados nos mistérios como os "renascidos" e os judeus descreviam os prosélitos da mesma forma. Esse uso também parece ter sido seguido pelos autores cristãos quando, repetidamente, aplicaram a expressão "novo nascimento" ao ato de uma pessoa se converter ao Cristianismo e, especificamente, ao batismo, o rito no qual essa passagem se torna visível a todos.[64] A esse respeito, não se pode dizer nem se, e em que medida, a expressão incluía uma renovação interna do coração. Nos primeiros anos da igreja, o sinal e a coisa significada sempre caminhavam de mãos dadas e não eram tão claramente diferençados quanto se tornaram mais tarde. De qualquer forma, a mudança interna também implicava, automaticamente, uma mudança radical externa visível, o abandono do Judaísmo ou do paganismo e o ato de unir-se à igreja cristã pelo batismo. Ainda hoje, esse sentido objetivo é ocasionalmente ligado a "novo nascimento". O bispo Waterland, por exemplo, disse que a regeneração não é "uma mudança de mente", mas "uma mudança de posição", de forma que até mesmo Simão, o mago, embora permanecesse em "fel de amargura", podia ser chamado de "regenerado".[65] Ritschl, também, falou de um "estado" ou "posição" de novo nascimento [Stand der Wiedergeburt"].[66]

Semelhante a essa é a interpretação da regeneração sustentada por aqueles que consideram a vontade humana como não totalmente corrompida, ou meramente enfraquecida pelo pecado. Nesse caso, como no pensamento de Pelágio, nenhuma graça interna é necessária, ou, como no caso dos semipelagianos, apenas um tipo de graça auxiliar, cooperadora. A regeneração, portanto, não precisa consistir em uma renovação das faculdades do intelecto e da vontade, em uma infusão de novas disposições, mas se refere apenas à renovação dessas faculdades. Essa foi a interpretação da regeneração apresentada pelos socinia-

[61] P. Gennrich, *Wiedergeburt,* 275-355; J. S. Speyer, *de Indische Theosophie en hare Beteekenis voor Ons* (Leiden: Van Doesburgh, 1910), 86-93.

[62] Nota do organizador: ver abaixo, p. 707-711 (Nº 575; *Last Things,* p. 146).

[63] Nota do organizador: ver abaixo, c. 18 (*Last Things,* c. 7).

[64] J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus* (Amsterdã: J. H. Wetsen, 1682), s. v. ἀναγεννησις.

[65] C. Hodge, *Systematic Theology,* III, 597, 529.

[66] A. Ritschl, *Justification and Reconciliation,* III, 590.

nos, remonstrantes e racionalistas. Eles ainda eram mais ou menos avessos à expressão, enfatizando, quando continuavam a usá-la, que essa era uma "forma figurativa de falar, cujos elementos não devem ser impostos, a menos que queiramos cair em muitas absurdidades".[67] O novo nascimento é uma expressão figurativa para a "reforma de vida como previamente vivida, de acordo com o ensino do nosso Senhor Jesus". Ela só se refere aos hábitos e ações da vida. Realmente, a regeneração e a conversão são uma e a mesma coisa, vistas, no primeiro caso, da perspectiva de Deus e, no segundo, da perspectiva humana.[68]

De acordo com outros, a regeneração consiste em uma renovação da consciência humana. Mas aqui, novamente, devemos distinguir duas tendências distintas. Os teólogos reformados, assim como suas contrapartes católicas e luteranas, ensinavam que a regeneração não apenas produz uma mudança nas ações, mas especialmente nas faculdades de uma pessoa. Como resultado da interpretação psicológica de que a vontade sempre e automaticamente segue o último pronunciamento da inteligência prática e no intuito de manter a natureza moral humana também na conversão, John Cameron [1580-1625], que, por um curto período foi professor em Montauban, adotou a posição de que, na regeneração, a iluminação da mente era suficiente, pois, em consequência disso, a vontade automaticamente é guiada na direção certa.[69] Os reformados holandeses, quase unanimemente, se opuseram a essa interpretação e se apegaram ao pronunciamento do Sínodo de Dort de que, na regeneração, o Espírito Santo não somente ilumina a mente, mas também infunde novas qualidades na vontade.[70] Não obstante, Cameron exerceu grande influência na escola de Saumur (Amyraut, Cappellus, Pajon) e, por meio de suas ideias, lançou o fundamento para o racionalismo posterior.[71] Aqui, portanto, a regeneração é igualada à iluminação que precede a fé. Também é possível, porém, igualar a regeneração à renovação da consciência que surge da fé ou coincide com ela. Lutero, por exemplo, via a regeneração em um momento como o dom da fé e, em outro,

[67] Assim, os remonstrantes na Conferência de Haia, segundo C. Vitringa, *Doctr. christ.*, III, 227.

[68] Ver as várias citações de escritos socinianos e remonstrantes in *ibid.*, III, 225-29; B. de Moor, *Comm. theol.*, IV, 782-84. *Cf.* Cânones de Dort, III-IV, 3. *Cf.* também as interpretações, semelhantes a essas dos remonstrantes, dos teólogos da New Divinity School, na América, Emmons, Finney e Taylor, in C. Hodge, *Systematic Theology*, III, 7-15.

[69] *Cf.* H. Bavinck, *Roeping em wedergeboorte*, 70ss.

[70] Cânones de Dort, III-IV, art. 12, "Rejeição de Erros IV". A esse respeito, novamente se pode distinguir entre as faculdades que são transformadas na regeneração e na conversão. Dependendo se o pecado está localizado mais no intelecto, nas emoções ou na vontade e, portanto, é interpretado mais como trevas, paixão ou aversão e hostilidade a Deus, a ênfase na recriação cai sobre a iluminação da mente, a regulação das emoções ou a renovação da vontade. O quadro também difere dependendo da própria forma de conversão experimentada, de acordo com o estado pecaminoso da pessoa. Até mesmo a psicologia da pessoa exerce influência. Melanchthon, por exemplo, no período inicial, falava apenas do coração (emoções) e da mente e raramente mencionava a vontade. Ela estava incluída nas emoções e era sujeita a elas. Como resultado, a conversão consistia, principalmente, na infusão de novas emoções. Mais tarde, quando passou mais tempo com Aristóteles e adotou sua psicologia, ele distinguiu a vontade das emoções, colocou a vontade fora e acima delas, deu-lhe uma quantidade de poder para regulá-las e guiá-las e chegou até mesmo ao ponto de lhe dar poder, na conversão, para cooperar com a graça de Deus (sinergismo). *Cf.* E. F. Fischer, *Melanchthons Lehre Von der Bekehrung* (Tübingen: Mohr, 1905), 19ss., 47ss., 97ss.

[71] A. Schweizer, *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche*, 2 vols. (Zurique: Orell, Fussli, 1854-56), II, 235ss.

como a mudança efetuada na consciência pela fé e que consiste em conforto, alegria, paz e assim por diante. "Onde está o perdão de pecados, há vida e bem-aventurança".[72] Essa terminologia também é seguida nas confissões luteranas: em um momento, a regeneração é um benefício distinto da justificação e, em outro, as duas são iguais.[73] Ritschl e seus discípulos recorreram ao último significado da palavra "regeneração" quando não aceitaram nenhum outro novo nascimento senão o que se origina pela fé. No cristão, a nova vida começa com o nascimento da fé. Essa fé traz consigo uma transformação radical da mente, uma vida no poder de Deus no lugar da incapacidade que prevalecia até então.[74] E não apenas a escola de Göttingen promoveu essa doutrina, mas também outros, especialmente H. Cremer, E. Cremer e Althaus, que, tendo-a adotado, defenderam-na com vigor.[75]

Negligencia-se, aqui, o fato de que Lutero e seus seguidores geralmente falam da regeneração em um sentido diferente e a distinguem da justificação. Quando falam sobre ela, ela não é apenas uma elevação e renovação da consciência que resulta de um exercício da fé, mas especificamente uma infusão de energias espirituais que precede a fé. Os católicos, a esse respeito, falam da "graça infusa".[76] Os teólogos luteranos falavam do "dom da vida espiritual", "uma concessão generosa de poderes para crer e da fé salvadora" ou da "iluminação de nossa mente e o surgimento de confiança em nosso coração",[77] e os reformados se expressam da mesma forma. No entanto, eles enfatizaram ainda mais vigorosamente que não apenas as ações e nem mesmo apenas as faculdades, mas toda a pessoa, com todas as suas capacidades, alma e corpo, coração, intelecto e vontade, é o objeto da regeneração. A regeneração, portanto, consiste no morrer do "velho homem" que não deve ser apenas suprimido, mas morto, e no surgimento de uma pessoa totalmente nova, criada à semelhança de Deus em verdadeira justiça e santidade.[78]

---

[72] *Cf.* F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4ª ed. (Halle a. S.: M. Niemeyer, 1906), 754ss., 766, 782.

[73] Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher,* 98, 108, 109, 115, 528, 613, 615; nota do organizador: essas referências específicas são aos seguintes documentos luteranos: Apologia da Confissão de Augsburgo, art. 4, parágrafos 61-67 (Kolb e Wengert, 130-31); *ibid.,* art. 4, parágrafos 111-28 (Kolb e Wengert, 139-40); *ibid.,* art. 4, parágrafos 156-61 (Kolb e Wengert, 145); Fórmula de Concórdia, "Epítome", art. 3 (Kolb e Wengert, 495-96); *ibid.,* "Solid Declaration", art. 3, parágrafos 16-28 (Kolb e Wengert, 564-66).

[74] W. Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott,* 267; O. Kim, "Wiedergeburt", in *PRE*[3], XXI, 246-56, esp. 255.

[75] H. Cremer, *Taufe, Wiedergeburt, und Kindertaufe,* 2ª ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1901); E. Cremer, *Rechtfertigung und Wiedergeburt* (Gütersloh: Evangelischer Verlag der Rufer, 1907); P. Althaus, *Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament* (Gütersloh: Bertelsmann, 1897); *R. Steinmetz, "Zusammenhang von Taufe und Wiedergeburt", *Neue Kirchliche Zeitschrift* 13 (1902): E. Wacker, *Wiedergeburt und Bekehrung in ihrem gegenseitigen Verhältnis nach der Heiligen Schrift* (Gütersloh: Bertelsmann, 1893); cf. P. Rutz, "Taufe und Wiedergeburt mit besonderer Berücksichtgung der Kindertaufe", *Neue kirchliche Zeitschrift* 12 (1901): 585-620; O. Scheel, *Die dogmatische Behandlung der Tauflehre in der modernen positiven Theologie* (Tübingen: Mohr, 1906).

[76] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 514-17 (Nº 416 e a literatura citada ali).

[77] H. F. F. Schmid, *Dogmatik der evangelisch-lutheranische Kirche,* 340-42.

[78] J. Calvino, *Institutas,* III.iii.5; A. Polanus, *Synt. theol.,* 466ss.; G. Voetius, *Select. disp.,* II, 432ss.; J. Maccovius, *Loci comm.,* 750ss.; P. van Mastricht, *Theologia,* VI, 3, 6-18; *Synopsis purioris theologiae,* disp. 32, 13, 18, 19; H. Witsius, *The Oeconomy of the Covenants between God and Man,* III, 6, 4; B. de Moor, *Comm. theol.,* IV, 781; *cf* também Cânones de Dort, III-IV, 11.

É surpreendente que nem mesmo esse conceito de regeneração seja suficientemente profundo. De acordo com o Gnosticismo, a verdadeira redenção consiste na libertação do eu interior dos limites da matéria. Por causa de sua corruptibilidade, o corpo não é suscetível à redenção, e também a alma, que é muito intimamente ligada ao corpo, não pode ser purificada de seus defeitos. A redenção, portanto, refere-se somente ao espírito (πνεῦμα), e é obtida pelo seres humanos, antes de tudo, através do conhecimento, mas, em segundo lugar, também por meio dos mistérios, entre os quais, particularmente, um triplo batismo, com água, fogo e espírito. Esses mistérios libertam o espírito, protegem-no dos anjos maus, concedem-lhe poderes celestiais e divinos e fazem com que ele se torne participante da natureza divina. O novo nascimento, portanto, está no centro da doutrina e da adoração cúltica, mas, ao mesmo tempo, como acontece nos mistérios pagãos, é transmutado em um processo físico.[79] Semelhantemente, no Neoplatonismo, as pessoas procuram uma união mais íntima com a divindade por meio de purificação, iluminação e contemplação; a alma (ou espírito), conforme dizem, é, por natureza, divina, mas é oprimida pelo mundo externo (matéria, observação, imagens conceituais e assim por diante), e impedida de se tornar uma com a divindade. Entretanto, quando se liberta de todos os vínculos terrenos, suprime todas as imagens conceituais, mata a consciência e a vontade e se volta para dentro do mais profundo do seu ser, ela encontra ali o próprio Deus e entra em plena comunhão com ele. Nesse nível sublime não há mais qualquer barreira entre Deus e a alma. A alma se tornou luminosidade pura, espiritualizada e divinizada. Toda distinção e separação se foi: Deus e a alma são um só.[80]

Essas ideias, que são essencialmente características para todo o misticismo, também penetraram na igreja cristã, primariamente através dos escritos de Pseudo-Dionísio. Em parte, elas foram adotadas e padronizadas por Roma na doutrina do dom acrescentado, da graça habitual e da contemplação de Deus em termos de ser (*per essentiam*), e retornaram em todos os místicos do Protestantismo e do Catolicismo. É claro que, nesse meio tempo, todas elas receberam cores cristãs, foram elaboradas por alguns em uma direção mais teísta e, por outros, em uma direção mais panteísta. Entretanto, em todos os casos, eles insistiam em reivindicar um conhecimento mais elevado de Deus e uma comunhão mais íntima com Deus do que a que era alcançada pelo crente comum. De acordo com essa posição, a regeneração se torna uma participação essencial na natureza divina, uma união substancial da alma com a divindade. Essa realidade é expressa de várias formas: Deus pronuncia sua palavra eterna na alma; ele produz seu Filho em nós; o próprio Cristo nasce em nós, assim como uma vez foi concebido em Maria; ele nasce e é produzido em nós assim como o Filho nasce eternamente do Pai; Deus, de tal forma, realiza a criação da nova criatura que entrega a carne e o sangue de Adão à morte e oferece uma carne e sangue

[79] G. Krüger, "Gnosis, Gnosticismus", in *PRE*[3], VI, 733-34; P. Gennrich, *Wiedergeburt*, 92ss.
[80] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 528-31 (Nº 420).

celestiais em seu lugar; Cristo nos muda não por meio de reparação, mas por meio de aniquilação; ele não concede outro conjunto de qualidades, mas outra natureza e outro ser; nascer de novo é se tornar verdadeiramente Espírito.[81]

Quando a regeneração é assim seguida das ações às faculdades e das faculdades à própria alma e da alma à sua essência e substância, ela natural e necessariamente tem de acontecer no inconsciente. Ora, no passado, na psicologia e também, portanto, no *locus* da regeneração, dava-se pouca atenção ao inconsciente. De fato, ele era admitido, pois o benefício da regeneração também era concedido a crianças pequenas antes que se tornassem autoconscientes. O Espírito Santo, dizia-se, também podia agir no coração delas independente da Palavra pregada e "embora nossos filhos não entendam essas coisas, não podemos excluí-los do batismo, pois eles não têm conhecimento da condenação em Adão e, assim, são novamente recebidos à graça em Cristo".[82] Além disso, contra os anabatistas, afirmou-se que os crentes não têm de conhecer e não podem conhecer sempre o momento de sua regeneração.[83] O novo nascimento, como tal, dizia-se, não era uma questão de experiência, mas de fé. "Esse nascimento não é visto nem apreendido, mas apenas crido".[84] Entretanto, a partir de Leibniz, o "inconsciente" se tornou de grande importância para a filosofia e para a psicologia. O termo, porém, é obscuro e pode ser usado para significar muitas coisas diferentes. Se não levarmos em conta, por ser irrelevante aqui, aquelas ações de nossas funções biológicas, psicológicas e negativas que ocorrem completamente fora de nossa consciência, e só podem ser conhecidas por meio de pesquisa científica intencional, ainda restam essencialmente duas áreas que podem ser tratadas sob o título de inconsciente.

Em primeiro lugar, pode-se colocar sob esse título todas aquelas impressões, ideias, paixões, desejos e assim por diante que, em um dado momento,

[81] Ver citações de Eckart, Tauler, *et al.*, in P. Gennrich, *Wiedergeburt,* 112-20; sobre Van Weigel, *De fratres roseae crucis,* Barclay, Deurhof, Pontiaan van Hattem, ver C. Vitringa, *Doctr. christ.*, III, 229-31, e também as obras de Erbkam, Goebel, H. Heppe (*Geschichte des Pietismus und der Mystik in der Reformierten Kirche* [Leiden: Brill, 1879]) e Ritschl. Ideias relacionadas ocorrem nos teosofistas cristãos (*cf.* acima, p. 63-75 [Nº 442-43]) e nos proponentes da imortalidade condicional. De acordo com Edward White (*Life in Christ,* 3ª. ed. [Londres: Elliott, Stock, 1878], 117): "O próprio objeto da redenção é mudar nossa natureza, não somente de pecado para santidade, mas de mortalidade para imortalidade, de uma constituição cuja presente estrutura é corruptível em todas as suas partes para uma estrutura que é eterna, de forma que aqueles que são participantes da bem-aventurança passam da morte para a vida, de uma natureza corruptível para uma natureza incorruptível em todas as suas partes, físicas e espirituais". Flacius, por um lado, não pode ser colocado nessa categoria. Ele, de fato, chamou o pecado original de "substância dos seres humanos" (H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 106-10 [Nº 324]) e, para dizer o que essa expressão implica, ele teria de ter definido também a regeneração como uma infusão de substância. No entanto, em oposição a Strigel, que disse que o pecado é um "acidente", ele quis apresentar nitidamente que, diante de Deus, nossa "substância" e "natureza" caídas são "pecado, *i.e.,* algo por causa do qual Deus está irado comigo". Isso ainda não faz com que a expressão seja defensável, mas seus oponentes, certamente, a exploraram demais. *Cf.* Fórmula de Concórdia, esp. "Epítome, I, Negative Theses" (Kolb e Wengert, 89-91); G. Kawerau, "Flacius", in *PRE*[3], VI, 82-92, esp. 88; Muitos luteranos, também na Holanda, portanto, colocaram-se ao lado de Flacius. *Cf.* Dr. J. W. Pont, *De Luthersche kerken in Nederland* (Baarn: Hollandia, 1908), 14, 22.

[82] Nota do organizador: A linguagem que Bavinck cita aqui é adotada da liturgia tradicional holandesa reformada para ministração do batismo infantil. Ver *Psalter Hymnal* da Igreja Cristã Reformada na América do Norte (Grand Rapids: CRC Publications, 1987), "Liturgical Forms and Resources", p. 957.

[83] J. Calvino, *Institutas,* III.iii.2.

[84] Lutero, in W. Herrmann, *Der Verkher des Christen mit Gott,* 278.

não estão presentes em nossa consciência mas que, cercando-a por todos os lados, ou mais ou menos escondida embaixo da soleira de sua porta, podem voltar a ela em alguma ocasião por meio de recordação, associação e assim por diante. Pertencendo a esse tipo de impressões estão aquelas habilidades que adquirimos por longa prática e treinamento. Em segundo lugar, o inconsciente também pode ser associado com todas aquelas intuições que golpeiam a consciência como um relâmpago, têm grande importância na vida de gênios, heróis, profetas e videntes e também se afirmam na clarividência, no sonambulismo, na telepatia e em uma ampla variedade de fenômenos ocultos. Na opinião de muitas pessoas, esses fenômenos apontam para forças misteriosas escondidas na mente humana ou para outro mundo espiritual com o qual os seres humanos estão ou podem estar em contato.

Dependendo de se o inconsciente é entendido no primeiro ou no segundo sentido, os modernos psicólogos da religião apresentaram uma diferente versão de regeneração ou conversão. No primeiro caso, afirmou-se que a regeneração ocorre quando conceitos, impressões, experiências e assim por diante, às vezes datando dos primeiros anos de vida da pessoa, gradual ou repentinamente, retornam à consciência, como resultado de um evento chocante, expulsando os conceitos e desejos até então dominantes e trazendo à existência um mundo totalmente novo de pensamentos e ideais. Nesse caso, a regeneração significa, essencialmente, a transformação da consciência de uma pessoa. No entanto, outros acharam insatisfatória essa explicação não porque era contraditada pelos fatos, mas porque privaria os fenômenos *religiosos* de toda a sua validade e valor. Por isso, eles admitiram a presença, nesses fenômenos, especificamente na conversão, da operação de um fator objetivo sobrenatural que garante não a forma, mas o conteúdo desses fenômenos. Todas as pessoas, afinal, interpretam as experiências que possuem ao seu próprio modo, com sua própria linguagem e conceitos. No entanto, a experiência em si surge de um contato, de uma conexão com a realidade suprema que chamamos de Deus. A partir dessa conexão, vem às pessoas uma nova energia, uma vida nova, mais ampla e mais rica. Elas se sentem unidas a esse Ser, que age em todo o universo e salva tanto a elas mesmas quanto a todo o mundo.

Ambas as explicações da regeneração parecem ser novas e originais, mas são reminiscentes daquelas que foram dadas ao longo dos séculos pelo racionalismo, por um lado, e pelo misticismo, de outro. O primeiro é mais deísta, o segundo, mais panteísta. O primeiro explica tudo em termos da ação da palavra; o segundo retrocede para trás da palavra e fala do espírito. No primeiro, a regeneração tem um caráter puramente moral; no segundo, ela é a revelação de um poder sobrenatural. Ambas as interpretações, portanto, revelam a séria fraqueza inerente à psicologia da religião. Se, de acordo com seu intento original, essa ciência procura ser totalmente imparcial e não deseja ser guiada *a priori* por nenhuma convicção, ela pode, pelo menos em alguma medida, observar e descrever os fenômenos religiosos em questão, mas não pode penetrar em sua natureza interna, nem, na ausência de uma norma, se pronunciar sobre sua

validade e valor. Ela permanece restrita e impotente quando encara a questão da verdade. Talvez ela possa esclarecer muitas coisas psicologicamente, mas não tem nenhuma resposta baseada na lógica. Como não pode se contentar com esse resultado negativo – pois toda ciência, afinal, é a busca da verdade – ao realizar suas investigações, ela muito cedo entra em conflito com a imparcialidade que inicialmente adotou, interpreta os fenômenos à luz de certas convicções religiosas ou filosóficas e tenta oferecer uma explicação composta com base nessas premissas subjetivas e arbitrárias. Consequentemente, e como exemplo, a conversão se torna um fenômeno que está no mesmo nível de várias outras alterações da consciência humana, ou, de forma igualmente arbitrária, é explicada em termos da operação interna inconsciente de algum fator sobrenatural. Mas o que a conversão realmente é e, semelhantemente, o que a fé, a oração, a justificação, a religião e assim por diante realmente são, nem a psicologia nem a filosofia da religião podem nos dizer. Só a Escritura pode.[85]

REGENERAÇÃO: UMA TENTATIVA DE DEFINIÇÃO

[444] Quando observamos os muitos conceitos relacionados (chamado, iluminação, conversão, renovação, purificação, santificação e assim por diante), no meio dos quais a regeneração exerce seu papel na Sagrada Escritura, e observamos as muitas posições divergentes a respeito dela que ocorrem na teologia, parece um empreendimento duvidoso querer oferecer uma definição de regeneração que possa receber aprovação geral. Apesar disso, essa tentativa não é impossível.

A interpretação teosófica e escatológica da regeneração pode imediatamente ser colocada de lado, pois a primeira não pertence ao Cristianismo e a segunda será, automaticamente, com base em Mateus 19.28, examinada na doutrina das últimas coisas.[86] Isso nos deixa realmente com apenas três significados restantes da palavra.

Em primeiro lugar, pode-se usá-la para descrever a transformação que começa na consciência humana como resultado da aceitação confiante do evangelho e pela qual o crente é aliviado de todo sentimento de culpa e medo e repleto de conforto, paz e alegria. Essa é, de fato, uma grande e maravilhosa transformação e regeneração da consciência humana. Não apenas Lutero e as confissões luteranas, às vezes, falam da regeneração nesses termos. Essa terminologia também ocorre ocasionalmente entre os teólogos reformados. A. Polanus, por exemplo, diz que a regeneração consiste em "modificação" e "vivificação" e que esta consiste, novamente, de duas partes: a "satisfação da consciência e o "governo espiritual".[87] Não obstante, não é aconselhável descrever essa mudança na consciência com o termo "regeneração" porque (1) esse é, pelo menos

[85] Muitas objeções contra a psicologia empírica da religião foram desenvolvidas em detalhes na obra do Dr. J. G. Geelkerken, *De empirische godsdienstpsychologie* (Amsterdã: Scheltema & Holkema, 1909), 273ss.

[86] Nota do organizador: ver abaixo, p. 707-711 (Nº 575; *Last Things*, p. 146).

[87] A. Polanus, *Synt. theol.*, 468.

hoje em dia, um uso incomum da palavra; (2) a coisa expressa por ela ocorrerá automaticamente em conexão com a justificação; e (3) pode-se facilmente alimentar, com isso, o mal-entendido de que a regeneração realmente coincide com a justificação e não deve ser distinta dela.

Se, por essas razões, também rejeitarmos esse significado da palavra "regeneração", ainda se pode entender esse termo em um sentido mais amplo e em um sentido mais estrito. Nos primeiros anos da Reforma, os teólogos usavam a palavra costumeiramente no sentido amplo.[88] Nesse caso, a regeneração incluía a renovação total da pessoa como realizada por meio da fé e a partir dela e coincidia com o arrependimento (*resipiscentia*, μετάνοια, não penitência no sentido medieval). O resultado foi que, em um momento, a "regeneração" e, em outro momento, a "conversão" era descrita como existindo em duas partes, a mortificação do "velho homem" e o surgimento do "novo".[89] No entanto, várias causas, já resumidas anteriormente,[90] convergiram para levar os teólogos a interpretar a regeneração em um sentido estrito, no qual ela precede a fé e o arrependimento. O progresso da regeneração depois e por meio da fé, então, recebia outro nome (arrependimento, renovação, santificação). Essa terminologia, gradualmente, se espalhou a ponto de hoje quase ninguém identificar a regeneração com a santificação. O sentido estrito da palavra foi estabelecido, e isso faz sentido: a palavra não inclui o crescimento e o desenvolvimento da nova vida, mas sugere a gênese ou origem dessa vida. Consequentemente, quando a dogmática restringe o termo à implantação da vida espiritual, ela está dando um sentido mais restrito do que aquele que a Escritura dá quando fala de "regeneração" (ou "nascer de cima" ou "nascer de Deus") e deve, portanto, se prevenir para não citá-la apenas por seu som. Isso não é objeção, porém, pois o teólogo dogmático usa a linguagem da confissão em referência a toda doutrina e deve basear seu uso dessa linguagem não no som das palavras, mas na revelação divina.

A regeneração, no sentido estrito, também requer uma distinção entre a atividade de Deus pela qual ele regenera e o fruto dessa atividade na pessoa que está sendo regenerada. Em outras palavras, entre regeneração ativa e passiva. Na realidade, as duas coisas estão estreitamente interconectadas e são frequentemente unidas na palavra "regeneração". Entretanto, a diferenciação é indispensável para uma correta compreensão aqui. A regeneração, no sentido ativo, a atividade regeneradora de Deus, é apenas outro nome para o chamado: o chamado eficaz de Deus. A relação entre o chamado nesse sentido (regeneração ativa) e a regeneração no sentido passivo é a mesma que existe entre o falar do Pai e nosso aprendizado a partir dele (Jo 6.45), entre a condução do Pai e nossa ação de segui-lo (Jo 6.44), entre a concessão feita pelo Pai e nossa aceitação (Jo 6.65), entre o oferecimento eficaz e nossa aceitação passiva da salvação,

[88] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 579-84 (Nº 430).
[89] *Cf.* a. Polanus, *Synt. theol.*, 468; Catecismo de Heidelberg, Q. 88.
[90] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 579-84 (Nº 430); ver acima, p. 54-58 (Nº 440).

entre a semeadura e aquilo que é semeado.[91] Portanto, na regeneração, devemos primeiro focalizar nossa atenção na atividade de Deus (um assunto já discutido, em parte, acima, em conexão com o "chamado" e, ao qual, agora precisa ser acrescentado o que vem a seguir).

Assim como o "chamado" é parcialmente externo e parcialmente interno, assim também a ação de Deus na regeneração inclui uma operação moral e uma operação "hiperfísica" (um termo provisional que será explicado mais tarde).[92] A primeira operação mencionada ocorre por meio da ação da Palavra, é direcionada à consciência humana (não apenas à teórica, mas, acima de tudo, à razão prática com a consciência) e, por meio dela, à vontade humana. Na pregação do evangelho aos adultos, especialmente no campo missionário, o chamado externo é, portanto, anterior à regeneração, embora possa coincidir com ele no tempo. Ora, pelagianos de todas as linhas não reconhecem nenhuma atividade de Deus na regeneração além da persuasão moral. Eles a consideram suficiente para os adultos porque, em sua interpretação, a vontade humana não é afetada ou enfraquecida pelo pecado e, portanto, pode, se quiser, obedecer a essa persuasão moral. Além disso, no que se refere às crianças, essa persuasão moral é desnecessária porque o pecado original ou é totalmente negado ou é considerado um defeito não culpável.[93]

Entre os proponentes dessa posição estão, de fato, aqueles que falam não somente da palavra do evangelho, a imagem de Jesus nos Evangelhos[94] e assim por diante, mas também do Espírito e sua atividade e até mesmo, em certo sentido, fazem essa atividade preceder a Palavra. Entretanto, quando falam do "Espírito", têm em mente o Espírito Santo da comunidade que habita nos crentes como um corpo[95] ou o poder divino objetivo (*Potenz*), no qual Deus se comunica,[96] ou a orientação de vida e a força da vida que emanam da pessoa e obra de Jesus – como emanam de outros grandes homens – e continuam na história.[97] No entanto, não creem mais no Espírito Santo como participante da mesma divindade do Pai e do Filho, mas como uma pessoa distinta deles[98]

[91] W. Ames, *Marrow of Theology,* trad. e org. J. D. Eusden (1968; reimpressão, Grand Rapids: Baker Academic, 1997), I, 26.7ss. (p. 157-60); G. Voetius, *Select. disp.,* II, 452, 463ss.; J. H. Heidegger, *Corpus theologiae,* XXI, 61.

[92] G. Voetius, *Select. disp.,* II, 449; *Cf.* H. Bavinck, *Roeping en wedergeboorte,* 88.

[93] P. van Limborch (*Theol. christ.,* IV, 12, 2), portanto, iguala o chamado externo ao interno: "O chamado interno não é o poder da operação do Espírito independentemente da Palavra, mas, por meio da Palavra, e está sempre presente na Palavra, de forma que o chamado é, na verdade, uma e a mesma coisa, mas pode ser chamado de externo e interno, dependendo do ponto de vista".

[94] Assim, esp. W. Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott,* 45ss. Na p. 147, ele diz: "Devemos, portanto, rejeitar totalmente a ideia de que Deus pode se aproximar da alma do indivíduo deixando-se ser encontrado em Cristo". Com base nisso, não há necessidade de uma operação do Espírito de Deus na pessoa. *Cf.* K. F. Nösgen, *Das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes,* 2 vols. (Berlim: Trowitzsch, 1905-7), 189-94.

[95] F. Schleiermacher, *Christian Faith,* 123ss., 170ss.

[96] F. A. B. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik* (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1892), 439.

[97] M. W. T. Reischle, *Leitsätze für eine akademische Vorlesung über die christliche Glaubenslehre* (Halle: Niemeyer, 1899), 105ss.; O. Kirn, *Grundriss der evangelischen Dogmatik* (Leipzig: Deichert, 1905), 105; H. Schultz, *Grundriss der evangelischen Dogmatik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892), 91, 103.

[98] Reischle (*Leitsätze für eine akademische Vorlesung,* 54), por exemplo, fala sobre o Pai, o Filho e o Espírito como os três lados ou modos operacionais de Deus.

e, portanto, não deixaram mais nenhum lugar para uma operação divina na regeneração. A igreja cristã, porém, consistentemente – e mais vigorosamente quando ganhou mais compreensão da personalidade e da divindade do Espírito Santo – admitiu uma atividade divina na regeneração. Na medida em que se tornou mais firmemente persuadida da necessidade da graça interna, confessou mais decisiva e alegremente a personalidade e a divindade do Espírito Santo.[99] Uma coisa está inseparavelmente ligada à outra. Se Deus é Trino, então em adição a uma obra do Pai, na criação, e a uma obra do Filho, na redenção, tem de haver uma obra divina especial do Espírito Santo na santificação. A igreja cristã, baseada no fundamento do dogma trinitário, portanto, confessou, unanimemente, uma graça "infusa". Porém, enquanto católicos e luteranos, no caso das crianças, associaram essa infusão da graça (regeneração) ao batismo, os reformados aprenderam a ver, pela luz da Escritura, que os filhos dos crentes estão incluídos na aliança da graça não *por meio do* batismo, mas até mesmo *antes* dele, não *por causa* de seus pais em virtude de seu nascimento natural, mas *com* seus pais, em virtude da compaixão divina. Nesse caso, portanto, a regeneração pode acontecer e, em sua posição, frequentemente acontece sem o chamado externo por meio da Palavra. O chamado externo e o interno, Palavra e Espírito, atividade moral e hiperfísica de Deus na regeneração, portanto, na realidade, quase sempre divergiram amplamente.

Deve-se observar, porém, que os reformados, em sua polêmica com os anabatistas, consistentemente tentaram manter a ligação entre as duas e, em suas confissões, catecismos e manuais dogmáticos, permaneceram inabalavelmente fiéis à ordem de chamado e regeneração. Até mesmo Maccovius, que coloca a justificação ativa antes da regeneração, e a fé e a justificação passiva depois dela, discute – sob o título do ofício real de Cristo – os meios externos pelos quais ele exerce seu governo e faz com que a justificação ativa ocorra no evangelho (Gn 3.15), que se faz conhecido a nós por meio da Palavra.[100] E eles têm bons fundamentos para manter essa ordem.

1. Quando os filhos dos crentes são regenerados na infância, antes que sejam capazes de ouvir a palavra do evangelho, isso é sempre verdadeiro somente para os filhos dos crentes, isto é, para aquelas crianças que, desde a sua concepção e nascimento estão incluídas na aliança da graça. Essa aliança da graça, portanto, precede sua regeneração. Ela é objetivamente preparada para eles como uma ordenança graciosa de Deus. Ela consiste, independentemente deles, no evangelho e nos sacramentos e eles são passivamente incorporados nela e batizados nesse momento como membros dessa aliança. O sacramento do batismo não seria um sacramento se não estivesse ligado, como sinal e selo, à Palavra. O chamado interno pelo qual as crianças são regeneradas, portanto, permanece

[99] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 311ss. (Nº 227).
[100] J. Maccovius, *Loci comm.*, 647ss., 676.

estreitamente relacionado à Palavra, muito embora as crianças ainda não tenham nenhum vislumbre disso.

2. Quando, na dogmática, a pessoa e a obra de Cristo (soteriologia) são discutidas, não se pode imediatamente começar a soteriologia com a regeneração, mas deve-se, primeiro, de algum modo, tratar (na doutrina do Espírito Santo: a aliança da graça, a igreja, os meios de graça, o governo externo de Cristo, o chamado e assim por diante) da forma pela qual, e os meios pelos quais, a salvação objetiva em Cristo se faz conhecida no mundo e é transmitida de geração a geração, pois se a regeneração fosse objetivamente separada da Palavra, as pessoas não apenas não seriam mais capazes de fazer qualquer julgamento sobre a pessoa e a atividade do Espírito Santo,[101] mas também poderiam chegar à conclusão óbvia de que realmente a pessoa e a obra de Cristo não são necessárias à salvação e que Deus pode, igualmente bem, regenerar o pecador independentemente de Cristo, apenas pelo Espírito. Na melhor das hipóteses, Cristo, então, permaneceria necessário somente para revelar o nome e a glória de Deus no mundo da consciência humana.
3. Não é correto dizer, sem qualificação, que a regeneração é efetuada pela palavra de Deus, isto é, pelo poder de Deus, pois, embora a expressão "palavra de Deus" não raro tenha esse significado,[102] em 1 Pedro 1.23-25, o apóstolo obviamente tem em mente a palavra do Senhor que foi proclamada entre seus leitores e a palavra pela qual a regeneração é efetuada – mesmo que seja associada apenas ao chamado interno – não é, afinal, a palavra de Deus em geral, nem sua palavra na criação e na providência, mas sua palavra na recriação, isto é, a palavra que, em Cristo, ele fala em nosso coração através do Espírito. Em outras palavras, o Espírito que opera a regeneração é especificamente o Espírito de Cristo, que foi adquirido por Cristo e, depois que Cristo completou sua obra na terra e ascendeu ao céu, foi enviado à igreja e agora vive e age nela e recebe todas as coisas dele. Esse vínculo só é mantido se, de uma forma ou outra, permanecermos fiéis à ordem de chamado e regeneração, pois, de outra forma, a obra de Cristo e a do Espírito acabam em dois caminhos paralelos.
4. Em acréscimo a esses argumentos, há, ainda, várias outras considerações, que, embora sejam secundárias, não são sem importância. Quando alguns teólogos reformados preferiram colocar a regeneração *antes* ou *durante* o batismo, não somente no caso das crianças que morrem na infância, mas também no caso de filhos da aliança que permanecem vivos, esse não era um dogma estabelecido pela igreja, mas um julgamento de caridade segundo o qual a igreja tinha de julgar e tratar seus filhos,

[101] *Cf.* Fórmula de Concórdia, "Solid Declaration", art. II, Nº 48-73 (Kolb e Wengert, 553-58); Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher,* 602.

[102] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 401-2 (Nº 108).

até que o contrário ficasse evidente em sua vida. Completa certeza não podia e não pode ser obtida aqui. Com referência ao chamado externo, deve-se lembrar, além disso, que ele certamente não ocorre apenas como consequência de pregação pública ou mesmo pela leitura e pelo estudo da Sagrada Escritura, mas também nas simples palavras ditas em casa pelo pai e pela mãe e ouvidas pela criança e ninguém pode dizer quando e como essa palavra começa a influenciar a mente das crianças. Deve-ser levar em consideração também que, embora o chamado interno ou regeneração, na ordem, sem dúvida, sempre preceda o ouvir *salvador* da Palavra de Deus, como Maccovius[103] corretamente afirmou, certamente nem sempre isso acontece com o ouvir externo nem com a influência moral exercida pela Palavra no coração e na mente. Deus pode abrir o coração humano antes, mas também durante o ouvir da Palavra de Deus (At 16.14). Ele pode fazer com que Ezequiel profetize sobre ossos mortos para que vivam (Ez 37.14ss.); fazer com que Lázaro, ao ouvir o chamado de Jesus, saia de sua sepultura (Jo 11.43-44); chamar à existência as coisas que não existem (Rm 4.17). E, finalmente, deve-se ter em mente que o propósito do chamado, em geral, absolutamente não é apenas trazer à fé e ao arrependimento aqueles que são nascidos de novo, mas ele tem importância para todas as pessoas. Há um chamado universal, geral, e um chamado especial. No entanto, essa bonita confissão não pode ser considerada com propriedade se o chamado for colocado depois da regeneração e for associado somente aos regenerados.

Imediata e irresistível

[445] Por todas essas razões, os reformados, unanimemente, sustentaram a relação entre o chamado externo e o interno e, portanto, também a ordem de chamado e regeneração.[104] Eles se opuseram à noção de que a divisão do chamado em um chamado externo e um chamado interno era uma "divisão em duas espécies separadas" e a interpretaram como uma "divisão do todo em suas partes e membros".[105]Assim como, tomando essa posição, eles se voltaram contra os anabatistas, por um lado, contra os pelagianos, de todos os tipos, eles tomaram a posição de que o chamado externo e a persuasão moral por meio da Palavra é insuficiente para a salvação e tem de ser seguida por uma operação especial do Espírito Santo no coração humano.[106]

[103] J. Maccovius, *Loci comm.*, 710-24.

[104] J. Calvino, *Institutas*, III.xxiv; A. Polanus, *Synt. theol.*, 448ss.; *Synopsis purioris theologiae*, disp. 30; J. H. Heidegger, *Corpus theologiae*, II, 205ss.; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XV; B. de Moor, *Comm. theol.*, IV, 463-65, 469; C. Vitringa, *Doctr. christ.*, III, 169, 170-232; *Cf.* também Klein, *De zoon Gods onder de wet en het leven van Christus onder de wet* (Sneek, 1901), 57; Deve-se lembrar, porém, que, embora os teólogos reformados considerassem essa ordem como a usual, eles sempre deixaram lugar para um chamado extraordinário: *Synopsis purioris theologiae*, disp. 30, 15, 33; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XI, 1, 10.

[105] C. Vitringa, *Doctr christ.*, III, 157.

[106] *Cf.* acima, p. 39-43 (Nº 435).

Essa operação do Espírito foi, antes de tudo, chamada de operação *imediata.* Com esse termo, porém, eles não queriam negar o que haviam dito antes sobre a relação entre o chamado externo e o chamado interno, mas definir sua posição contra duas correntes alternativas. Antes de tudo, contra os remonstrantes, que afirmavam que a obra do Espírito Santo era puramente moral, uma obra que dependia da aceitação e da complacência humana. Colocada entre a atividade de Deus e seu efeito no coração humano (que é a regeneração), está, portanto, a vontade humana. Contrários a essa posição, os reformados disseram que a operação do Espírito de Deus na regeneração é *imediata.* Em outras palavras, que o próprio Espírito de Deus entra diretamente no coração humano e, com certeza infalível, produz a regeneração sem qualquer dependência da vontade humana. Segundo, adotando o termo "imediata", eles se colocaram contra Cameron e os teólogos de Saumur, que consideravam que a "iluminação do intelecto" era suficiente na regeneração e criam que essa iluminação do intelecto causa tal impacto sobre a vontade que, em virtude de seu caráter, muito necessariamente segue o intelecto. Portanto, o que temos aqui é uma operação imediata do Espírito de Deus no intelecto humano, mas não na vontade humana. Em oposição a essa posição saumuriana, os reformados afirmaram que o Espírito Santo não apenas impactava a vontade humana *através* do intelecto, mas também que ele penetrava na vontade diretamente e, ali, instilava novos atos imediatamente.[107]

Em segundo lugar, se a operação do Espírito de Deus na regeneração é absolutamente independente da vontade humana, ela pode ser chamada de "irresistível". Agostinho já afirmava: "Ajuda deve ser dada à fraqueza da vontade humana para que a graça divina seja inexorável e invencivelmente eficaz".[108] Materialmente, os agostinianos e tomistas, entre os teólogos católicos, tais com o os jansenistas, também concordaram com essa posição, pois admitem uma distinção essencial entre graça "suficiente" e graça "eficaz", interpretando a primeira como a concessão da capacidade e a segunda como a concessão da vontade e da realização reais, e, portanto, ensinaram uma atividade infalível da graça eficaz.[109] Entretanto, Roma rejeitou firmemente essa doutrina. Em Trento, ela afirmou que, quando o coração humano é tocado pela iluminação do Espírito Santo, "o próprio homem não fica totalmente sem fazer nada enquanto recebe essa inspiração, visto que *ele também é capaz de rejeitá-la;* apesar disso, ele não é capaz, por seu próprio livre-arbítrio, sem a graça de Deus, de se mover em direção à justiça que tem à sua vista".[110] E para remover toda dúvida e incerteza a respeito do sentido desse pronunciamento, ela declarou no Concílio Vaticano [I]: "A fé, em si, é um dom de Deus, mesmo que não aja por meio do amor; e um ato de fé é uma obra que pertence à salvação. Através desse ato, o homem

[107] *Cf.* H. Bavinck, *Roeping en wedergeboorte,* 68-74.

[108] Agostinho, *On Admonition and Grace* XII, 30; *cf.* J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik,* II, 457ss.; J. B. Heinrich e K. Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* 2ª ed. 10 vols. (Mainz: Kircheim, 1881-1900), VIII, 438ss.; C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae,* 9 vols. (Freiburg: Herder, 1902-10), V, 154ss.

[109] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 514-17 (Nº 416).

[110] Decreto do Concílio de Trento, VI, 5.

livremente rende obediência ao próprio Deus, consentindo com sua graça e cooperando com ela, *quando podia ter resistido a ela*".[111] Por meio desse decreto, a operação infalível da graça é de fato negada e a decisão sobre se a pessoa será salva ou não se torna uma questão da vontade humana. Desde tempos antigos, esse foi o ensino de pelagianos e semipelagianos, que, nos sistemas molinista e congruísta dos jesuítas, venceu o ensino de Agostinho e de Tomás de Aquino e encontrou aceitação também entre os anabatistas, os socinianos, os luteranos posteriores (*et al.*)[112] e, na Holanda, os remonstrantes.[113]

O termo "graça irresistível" realmente não é de origem reformada, mas foi usado por jesuítas e remonstrantes para caracterizar a doutrina da eficácia da graça como foi defendida por Agostinho e por aqueles que criam como ele. Os reformados, de fato, fizeram algumas objeções ao termo porque absolutamente não era seu intento negar que a pessoa não regenerada geralmente e, de fato, sempre resistia à graça e, portanto, esta era passível de resistência. Eles, portanto, preferiram falar da eficácia ou da insuperabilidade da graça ou interpretar o termo "irresistível" no sentido de que a graça é, no final das contas, irresistível. O ponto de discórdia, portanto, não era se os seres humanos continuamente resistiam e podiam resistir à graça de Deus, mas se podiam completamente – no momento específico em que Deus quisesse regenerá-los e agir com sua graça eficaz em seu coração – rejeitar essa graça. A resposta a essa pergunta, como fica claramente evidente nos cinco artigos dos remonstrantes, está muito intimamente ligada à doutrina da corrupção da natureza humana, à eleição (baseada ou não baseada em fé prevista), à universalidade e particularidade da expiação de Cristo, à identificação ou distinção entre o chamado suficiente (externo) e o chamado eficaz (interno), à precisão da distinção entre a vontade do beneplácito de Deus e à vontade revelada no ser divino. Enquanto os remonstrantes recorreram a Isaías 5.1-8; 65.2-3; Ezequiel 12.2; Mateus 11.21-23; 23.37; Lucas 7.30; João 5.34; Atos 7.51 e a todas as exortações à fé e ao arrependimento que ocorrem na Escritura, os teólogos reformados tomaram sua posição a partir da descrição que a Escritura oferece da humanidade caída como cega, impotente, natural, morta em delitos e pecados (Jr 13.23; Mt 6.23; 7.18; Jo 8.34; Rm 6.17; 8.7; 1Co 2.14; 2Co 3.5; Ef 2.1; *etc.*) e em todas as palavras e imagens vigorosas com as quais a obra da graça na alma humana é descrita (Dt 30.6; Jr 31.31; Ez 36.26; Jo 3.3, 5; 6.44; Ef 2.1, 6; Fp 2.13; 1Pe 1.3; *etc.*). Assim, eles falaram da eficácia e da invencibilidade da graça de Deus na regeneração e articularam essa verdade em uma confissão no Sínodo de Dort.[114]

[111] Documentos do Concílio Vaticano I, III, 3.

[112] *Cf.* C. Vitringa, *Doctr. christ.*, III, 171-217.

[113] Confissão Remonstrante, art. 17; S. Episcopius, *Apologia pro confessione*, art. 17; idem, *Op. theol.*, III, 88, 89, 187-205; P. van Limborch, *Theol christ.*, IV, c. 13, 14.

[114] Cânones de Dort, III-IV; *cf. Acta Synodi nationalis: In nomine Domini nostri Jesu Christi* (Dortrechti: Isaaci Joannidis Canini, 1620), 218-24, e os julgamentos sobre o terceiro e quarto artigos dos remonstrantes (p. 53-219). Além disso, ver F. Gomarus, "De gratia conversionis", *Op.*, I, 85-126; J. Trigland, *Antapologia*, c. 27ss., 365ss.; F. Spanheim, *Dubia evangelica* (Genebra: Petri Chovet, 1655-58), III, 1182ss.; P. van Mastricht, *Theologia*, VI, 3, 20; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XV, q. 4-6; B. de Moor, *Comm. theol.*, IV, 496-534; c. Vitringa, *Doctr. christ.*, III, 171-217.

Terceiro, a atividade de Deus na regeneração também foi descrita como uma "operação física". No entanto, houve muita controvérsia sobre a exatidão dessa descrição. As pessoas concordavam que os adjetivos "moral" e "ético" eram fracos demais e também muito abertos a más interpretações. Assim como sobre o ponto da incapacidade humana as pessoas tinham objetado em chamá-la de "incapacidade moral",[115] embora essa incapacidade de forma nenhuma estivesse arraigada na substância da natureza humana, assim também, em conexão com a obra do Espírito de Deus no coração humano as pessoas não podiam se limitar ao termo "moral". Essa palavra, afinal, havia sido usada pelos remonstrantes para indicar que a operação da graça dependia do consentimento e da complacência humana e, portanto, resultava apenas externamente em uma mudança das ações da vontade, uma reforma de vida. As pessoas se contentaram ainda menos com a palavra "moral" quando, mais tarde, nas próprias igrejas reformadas, Cameron e seus pupilos, Amyraut, Tetard, Dalleus e Blondel, descreveram a graça "particular" ou "subjetiva" (que eles distinguiam da graça "universal" ou "objetiva"), como uma graça "ética" ou "moral" e, ao fazer isso, pavimentaram o caminho para a doutrina congruista de Pajon e Placaeus.[116] Mas, então, era difícil dizer qual era exatamente a descrição correta. O Sínodo de Dort afirmou que "a regenração, a nova criação, o levantar dentre os mortos e a vivificação [...] é uma obra inteiramente sobrenatural, uma obra que é, ao mesmo tempo, muito poderosa e muito agradável, uma obra maravilhosa, secreta, inexprimível, que não é menor nem inferior em poder à obra de criação ou de ressuscitação de mortos, como a Escritura (inspirada pelo autor dessa obra), ensina".[117] E os teólogos falaram de uma ação "física" ou "hiperfísica", "real" ou "efetiva", "persuasiva" ou "efetiva", "sobrenatural" ou "divina" do Espírito Santo.[118] Mas seja qual for a palavra usada, o intento era claro: a ação da graça na regeneração não é "simplesmente natural", porque tem a ver com um ser racional, moral, que, por mais que tenha sido corrompido pelo pecado, continua sendo um ser humano e, portanto, tem de ser restaurado de acordo com a natureza humana. Essa obra também não é "simplesmente ética", pois não depende do consentimento dos seres humanos, mas, com o poder divino, penetra seu interior e os recria, em princípio, segundo a imagem de Deus. Ela é, portanto, de uma classe própria, simultaneamente ética e natural (sobrenatural), poderosa e muito agradável.

[115] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 119-25 (Nº 327).

[116] C. Vitringa, *Doctr. christ.,* III, 175-80.

[117] Cânones de Dort, III-IV, 12.

[118] J. Maccovius, *Loci comm.,* 696; F. Spanheim, *Opera,* 3 vols. (Lion: Cornelium Boutestein, 1701-3), III, 1183; P. van Mastricht, *Theologia,* VI, 3, 9, 26; H. Witsius, *The Oeconomy of the Covenants between God and Man,* III, 6, 4; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XV, 4, 18; B. de Moor, *Comm. Theol.,* IV, 496ss.

A objeção remonstrante

[446] Contra essa confissão da graça onipotente e infalivelmente eficaz de Deus na regeneração, os remonstrantes citam uma série de versos da Escritura que contêm todos os tipos de admoestações e ameaças dirigidas ao coração e à consciência, à mente e à vontade dos seres humanos. No entanto, contra essa "prova" da Escritura, os reformados estão consistentemente em uma posição mais favorável do que os remonstrantes, pois se partirmos do livre-arbítrio e quisermos mantê-lo diante de tudo o mais como o bem mais precioso, não poderemos fazer justiça a todos aqueles textos que, inequivocamente, ensinam a graça eficaz e insuperável de Deus. Por outro lado, se partirmos ao longo de linhas teológicas e procurarmos, acima de tudo, assegurar os direitos de Deus, sempre haverá lugar para o conteúdo dos versos da Escritura que consistentemente se dirigem e ameaçam os seres humanos como seres racionais e morais. Foi assim que eles foram criados por Deus, é assim que são sustentados por sua providência e é assim que são renovados e salvos na recriação. Entretanto, isso é precisamente o que é negado pelos remonstrantes. Sua objeção primária sempre é que a doutrina da graça eficaz e insuperável introduz uma coerção "natural" na vida espiritual, milita contra a natureza de seres racionais, faz com que os seres humanos sejam totalmente passivos e corrói a liberdade e a responsabilidade moral. O pelagianismo, portanto, é sempre determinado a manter a resistibilidade do chamado e a fazer com que a regeneração, a conversão, a santificação, a preservação e assim por diante dependam de uma decisão da vontade. Regeneradas e justificadas são apenas aquelas pessoas que, voluntária e antecedentemente, cumpriram alguma condição – fé, arrependimento, disposição para cumprir os mandamentos de Deus e assim por diante.

Ao fazer isso, o pelagianismo imediatamente se envolve em incontáveis dificuldades sem solução. Se os seres humanos são, por natureza, capazes de cumprir essas condições, eles são, de fato, tão bons que não precisam da regeneração em um sentido escriturístico. Nesse caso, um progresso moral e um autoaperfeiçoamento são mais do que suficientes. Se os seres humanos têm de receber o poder de aceitar ou rejeitar o evangelho antecipadamente por meio da graça preveniente, conferida no batismo ou no chamado, então aqui também um tipo de graça irresistível precede o ato de crer, pois a graça preparatória é concedida a todos sem seu consentimento ou conhecimento. Então, a regeneração realmente ocorre antes da decisão da vontade humana, pois a "operação segue o ser" (*operari sequitur esse*). O ato segue a habilidade de agir. A vontade que capacita as pessoas a aceitarem o evangelho, de acordo com o evangelho de João, é uma vontade renovada e regenerada que existe antes do ato de aceitação. Nesse caso, porém, é impossível entender como, depois de tudo isso, um ato "livre" de volição ainda é possível. A vontade, afinal, graças ao bom poder concedido a ela sem seu consentimento, já foi determinada por Deus e é assim determinada por Deus na mesma medida em que recebeu o poder de fazer uma boa escolha. Por mais que se entenda a vontade como sendo enfraquecida pelo

pecado, por maior que seja o poder que se conceda a ela na graça preveniente, e nesse mesmo grau, sua liberdade indiferente deixa de existir. Além disso, é insondável o motivo pelo qual esse ato de livre-arbítrio ainda é necessário, pois se Deus tem de renovar os seres humanos de antemão e irresistivelmente para que possam escolher o evangelho, qual é o propósito da manutenção da liberdade indiferente da vontade senão novamente frustrar a graça de Deus, apresentar sua aliança da graça como vacilante e instável, como era a aliança das obras antes da queda, e descrever Cristo como sendo ainda mais impotente e sem amor do que Adão? Pois ele realizou e adquiriu tudo, mas, quando quer aplicá-lo, seu poder e seu amor resvalam na vontade humana, a vontade, veja você, que foi dotada de novas energias! Meramente para resgatar uma pseudo-liberdade atribuída aos seres humanos, Deus é privado de sua soberania, a aliança da graça de sua firmeza e Cristo de seu poder real.

Isso seria compreensível se alguma coisa fosse ganha com isso, mas, na realidade, perde-se tudo. Não somente a liberdade indiferente da vontade é salva apenas na aparência, mas, no caso das crianças, toda essa doutrina se mostra inadequada e até mesmo sem misericórdia. Temos de fazer uma escolha aqui: *ou* a graça concedida às crianças é suficiente para a salvação e, se elas morrem na infância, abre os portões do céu – e, nesse caso, elas são salvas sem qualquer contribuição própria e sem terem feito uma escolha por si mesmas – *ou* ela não é suficiente, mas, nesse caso, todas as crianças que morrem antes de poderem fazer uma escolha estão perdidas e, sobre as crianças que crescem até a maturidade, milhares de milhares apostatam por sua própria livre escolha.

O pelagianismo, em suas várias formas, parece ser misericordioso, mas, em essência, essa atitude é nada mais do que a misericórdia do fariseu, que não se importa com os publicanos. Para salvar a liberdade da vontade no caso de uns poucos milhares de adultos – e mesmo assim só aparentemente – ele está preparado, proporcionalmente falando, para abandonar milhões de crianças à condenação. Na análise final, continua sendo um mistério o que o pelagianismo pode ter contra Deus glorificar sua graça eficaz na vida dos pecadores.

Se for levantada a questão de por que Deus concederia sua graça apenas a muitos e não a todos, há uma resposta bem disposta em toda parte. Quem não sentiu essa pergunta surgindo em sua própria mente e não foi profundamente tocado por ela? Mas essa pergunta sempre volta e não é respondida nem por Pelágio nem por Agostinho. Todos, sem distinção, devem descansar no beneplácito de Deus. Aqueles que confessam a soberania de Deus de forma nenhuma estão em posição menos favorável que os defensores do livre-arbítrio, pois, como foi mostrado acima, a graça externa, na posição reformada, concede a todos os que vivem sob o evangelho pelo menos tanta graça quanto, na posição pelagiana, é concedida pela chamada "graça suficiente" e é considerada suficiente por eles para fazer uma livre escolha a favor ou contra o evangelho. A doutrina do chamado interno não priva o chamado externo de qualquer bênção ou benefício que, de acordo com pelagianos e semipelagianos, católicos, luteranos e remonstrantes, é concedida nele por Deus. De acordo com a posição reformada, todos aqueles que

são externamente chamados continuam objetivamente na mesma condição em que estão, de acordo com as outras confissões. Os reformados apenas afirmam que tudo o que a graça abundante faz para os seres humanos e neles, se não for especificamente a graça de regeneração, é insuficiente para levar as pessoas a uma aceitação livre e decisiva do evangelho. O que é necessário para crer em Cristo, de acordo com o claro ensino do evangelho de João, é nada menos que um novo nascimento, uma ação do poder de Deus equivalente à que levantou Cristo dentre os mortos (Ef 1.19-20). Toda graça menor que essa, por mais rica e maravilhosa que seja, é insuficiente. Uma graça que não regenera as pessoas, mas restaura sua vontade ao ponto de poderem optar *pelo* evangelho não é ensinada em nenhum lugar da Escritura e também é uma absurdidade psicológica. Mesmo que sua resposta fosse errada (portanto, um "não"), ela não produziria absolutamente nenhuma mudança prejudicial na condição daqueles que, de acordo com a confissão de todos os cristãos, finalmente perecerão por causa de sua incredulidade.

De qualquer forma, os reformados estão em vantagem em relação aos proponentes do livre-arbítrio. A vantagem é que o conselho de Deus permanecerá, sua aliança de graça não oscilará, que Cristo é o verdadeiro e perfeito Salvador e o bem, um dia, triunfará infalivelmente sobre o mal. Quais objeções sérias podem ser levantadas contra essa posição? Se, sem o nosso conhecimento, podemos compartilhar da condenação de Adão – um fato que ninguém pode negar – por que, sem conhecimento, não seríamos recebidos no favor de Cristo? Certamente, essa graça não envolve força. Para falar, por um momento, em linguagem forte: se essa graça, em virtude de sua própria natureza, não excluísse a força e Deus usasse a força, quem, por fim, teria o direito ou até mesmo o desejo de reclamar se, por essa ação, a pessoa fosse arrancada da perdição eterna e transferida para a vida eterna? Quem concordaria com o homem que se queixou de que alguém o havia resgatado de um perigo mortal sem respeitar sua liberdade de escolha? No entanto, isso não é assim. No chamado interno e na regeneração, não há coerção da parte de Deus. Nem uma só pessoa piedosa, mesmo que tenha sido arrancada como um tição do fogo, jamais falou em coerção em conexão com a obra da graça. Provavelmente, teria sido seu desejo que Deus tivesse quebrado o pecado nelas mais vigorosamente, e as tivesse feito participantes da salvação e da bem-aventurança sem que elas tivessem de percorrer um longo caminho de luta e dor. No entanto, é assim que Deus age na obra da graça: toda coerção é estranha à sua essência. Não há mais razão para falar de coerção aqui do que em conexão com o nascimento de uma pessoa. É, inquestionavelmente, o caso que as diferenças entre as pessoas – diferenças de gênero, classe, privilégios, força física, dons do intelecto e do coração, e assim por diante – não são, antes de tudo, causadas por sua conduta, mas vêm junto com sua concepção e nascimento. Quem tem o direito de reclamar se recebeu uma porção menor do que outros? Quem pode se orgulhar por lhe terem sido confiados não um ou dois, mas cinco ou dez talentos? Quem é tão tolo a ponto de jogar fora os dons que lhe foram concedidos a mais que os outros, a herança que seus pais lhe deixa-

ram, os tesouros de cultura à sua disposição no nascimento porque os recebeu independentemente de seu consentimento, por pura graça?

Se alguém desejar chamar esse aquinhoamento nos campos natural e espiritual de um tipo de coerção física ou se atrever a acusá-lo de ser injusto, deve-se adotar a teoria de Orígenes e dos teosofistas da atualidade de que, originalmente, todas as almas eram a mesma e toda diversidade é devida aos comportamentos e ações diferentes das pessoas. A esse respeito, somente a lei do karma prevalece no mundo, a lei da recompensa baseada na realização, como também é expressa e elaborada pelo Judaísmo nomista. No entanto, a religião cristã é diametralmente oposta a essa interpretação. Jesus não disse que são bem-aventurados os que se consideram justos, mas os que são humildes e mansos. Ele não veio para chamar os justos, mas os publicanos e pecadores ao arrependimento, veio buscar e salvar o que estava perdido. A graça de Deus em Cristo, graça que é plena, abundante, livre, onipotente e insuperável, é o coração do evangelho.

TORNANDO-SE PESSOAS ESPIRITUAIS

[447] Anteriormente, fizemos uma distinção entre regeneração ativa e regeneração passiva. Até agora tratamos da primeira. Agora, a segunda é o foco de nossa discussão. O que, na alma humana, é a regeneração? O que é realizado e produzido pela atividade regenerativa de Deus no coração humano? A Escritura descreve esse produto da graça recriadora de Deus com várias palavras e imagens. Ela a descreve como um coração circuncidado (Dt 30.6; Rm 2.29), um coração puro e um espírito firme (Sl 51.17), um coração de carne em lugar de um coração de pedra (Jr 31.33ss.; Ez 11.19; 36.25), uma nova criação (2Co 5.17), feitura de Deus (Rm 14.20; Ef 2.10), um novo eu (Ef 4.24; Cl 3.10;), uma nova vida (Rm 6.11; Ef 2.5; Cl 3.3), e assim por diante. Também é digno de nota que a Escritura retrata a regeneração como transformando um ser humano em uma pessoa espiritual. O que é nascido da carne é carne, e o que é nascido do Espírito é espírito (Jo 3.6). Por meio da regeneração, um ser humano "natural" se torna um ser humano "espiritual" (1Co 4.1; Gl 6.1). Os crentes são juntamente edificados casa espiritual, um sacerdócio santo, para oferecer sacrifícios espirituais (1Pe 2.5). Eles têm entendimento espiritual (Cl 1.9) e, como povo espiritual, discernem todas as coisas sem estarem sujeitos ao escrutínio de ninguém mais (1Co 2.15). Eles entoam cânticos espirituais (Cl 3.16) e não mais portam a imagem do primeiro homem, que era da terra, um homem do pó que se tornou alma vivente, mas portam a imagem do segundo, que se tornou um espírito doador de vida e é o Senhor do céu (1Co 15.45-49). Eles, portanto, um dia, receberão um corpo espiritual (1Co 15.44) que será como o corpo glorioso de Cristo (Fp 3.21). Eles amam a lei que é espiritual (Rm 7.14) e vivem a nova vida do Espírito, não sob o velho código escrito (Rm 7.6; *cf.* 2Co 3.6). Tudo isso não pode significar que os seres humanos, por natureza, possuem apenas uma alma e um corpo e, por meio da regeneração, adquirem um espírito (πνεῦμα) como um novo componente de seu ser, pois o homem na-

tural também possui um espírito (πνεῦμα) em um sentido psicológico (Gn 41.8; 45.27; Zc 12.1; Lc 23.46; Jo 11.33; At 7.59; 17.16; 1Co 2.11; 5.3; 7.34; 2Co 7.1; 1Ts 5.23; Hb 4.12; 12.9, 23; *etc.*). "Espírito" e "alma" são termos usados de forma intercambiável na Escritura. Em um lugar, o ser humano é definido como corpo e alma, em outro, às vezes, as atividades psicológicas e os sentimentos são atribuídos ao espírito e, outras vezes, à alma. O ato de morrer, às vezes, é descrito como entregar a alma e, outras vezes, como entregar o espírito.[119] Mas, embora os seres humanos possuam um *pneuma*, em um sentido psicológico, antes da regeneração eles ainda são seres humanos "naturais" que não possuem outra vida além daquela que receberam por meio de concepção e nascimento de seus pais e que é animada e controlada pelo pecado. Para perder essa vida e adquirir uma vida espiritual, eles devem negar a si mesmos, tomar sua cruz e seguir a Jesus, deixando tudo para trás para serem discípulos de Jesus – em uma palavra, nascer de novo, da água e do Espírito (Jo 3.3, 5).

Esse Espírito é o Espírito de Deus, pois, assim como os seres humanos, Deus também tem um Espírito (1Co 2.11). Por meio desse Espírito, Deus criou e sustenta o mundo (Gn 1.2; Sl 33.6; 104.30), distribui dons e poderes (Êx 31.3; Jz 6.34; 14.6), envia e unge os profetas (Is 48.16; 59.21; Ez 37.1) e renova e santifica seu povo (Sl 51.10; 143.10; Is 11.2; 28.6; 32.15ss.; Ez 36.27; 39.29; Zc 12.10). Cristo foi concebido por esse Espírito e, com esse Espírito, foi ungido abundantemente. Por meio desse Espírito, ele realizou toda a sua obra. Consequentemente, ele adquiriu esse Espírito de tal forma que pode ser chamado de Espírito, o Espírito doador de vida (2Co 3.17; 1Co 15.45), que, daí por diante, o Espírito de Deus é o Espírito de seu Pai, o Espírito do Filho, o Espírito de Cristo, o Espírito do Senhor Jesus (Mt 10.20; Rm 8.2, 9; 2Co 3.17-18; Gl 3.2; 4.6; Fp 1.19; 1Pe 1.11; Ap 3.13), e pode ser plenamente concedido por Cristo à sua igreja (Jo 15.26; 16.7; At 2.4, 33; *etc.*).

Nesse período inicial da igreja, esse Espírito, que todos os crentes recebem ou no batismo (At 2.38), ou por imposição de mãos (At 9.17), ou depois do batismo (At 8.17; 19.6), foi primariamente o autor de uma ampla variedade de dons e poderes extraordinários, tais como glossolalia, profecia, manifestações, revelações e curas miraculosas, que, frequentemente, enchiam os espectadores de temor e admiração (At 2.7, 37, 43; 3.10; 4.13; 5.5; *etc.*). Mas, desde o início, ele foi, e foi gradualmente reconhecido – especialmente por Paulo – como sendo o autor da nova vida cristã em sua totalidade, de todos os benefícios que Cristo adquiriu e foram comunicados à sua igreja. O próprio Jesus já afirmava que o Espírito era o autor da regeneração, da convicção de pecado e da consolação (Jo 3.3, 5; 15.26; 16.7-11). Imediatamente, depois de ser derramado no dia de Pentecostes, ele se tornou o doador de ousadia na pregação pública (At 4.8, 31), do poder da fé (At 6.5; 11.24) e de consolação e alegria (At 9.31; 13.52). E, mais tarde, quando os dons extraordinários diminuíram, sua presença e ação foram especialmente percebidas no fato de que ele levava as pessoas a confessarem

[119] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 555 (Nº 291).

Jesus como Senhor (1Co 12.3), assegurava aos crentes seu *status* como filhos de Deus e guiava todos os crentes (Rm 8.14-16; Gl 4.6), derramava o amor de Deus em seus corações (Rm 5.5), renovava-os e os santificava (1Co 6.11; Tt 3.5; 1Pe 1.2). Ele fazia com que os crentes produzissem frutos espirituais (Gl 5.22-23), fé, esperança, e, acima de tudo, o amor (1Co 13). Ele os selou para o dia da promessa (Rm 8.23; 2Co 1.22; 5.5; Ef 1.13; 4.30), habitava em seu corpo para que as partes desse corpo se tornassem instrumento de justiça (Rm 6.13; 1Co 3.16; 6.19) e, portanto, também fazia com que esse corpo participasse da vida que já havia sido concedida a eles por Cristo no presente e, um dia, será plenamente manifesta na ressurreição (Rm 8.11; Cl 3.4; 1Co 15.42ss.).

Portanto, tendo recebido esse Espírito, os crentes se tornam muito diferentes. Eles se tornam pessoas novas, espirituais. Eles estão e vivem no Espírito (Rm 8.9; Gl 5.25), andam de acordo com o Espírito (Rm 8.4), dirigem sua mente para as coisas do Espírito (Rm 8.5), oram no Espírito (Rm 8.26), se regozijam no Espírito (Rm 14.17), vivem sob a lei do Espírito (Rm 8.2), são guiados pelo Espírito (Rm 8.14; Gl 5.18) e são assegurados por ele de sua adoção como filhos, do amor de Deus, da paz com Deus e de sua glória futura. Sua completa adoção como filhos e a perfeita revelação da nova vida ainda os espera no aparecimento de Cristo (Rm 8.23; Cl 3.4). No entanto, agora eles já receberam o Espírito de adoção de filhos (Rm 8.15; Gl 4.5) e participam dessa nova vida espiritual e eterna que flui para eles a partir da ressurreição de Cristo (Rm 6.4-11; 8.10; 2Co 4.10). Por meio desse Espírito eles estão, de fato, muito intimamente unidos a Cristo. Estar no Espírito é o mesmo que estar em Cristo e a ideia de que o Espírito habita na pessoa também pode ser expressa dizendo-se que Cristo está em alguém, pois Cristo só habita em nosso coração por meio do Espírito (Ef 3.16-17; 6.10), e aqueles que não têm o Espírito de Cristo não pertencem a ele (Rm 8.9). A nova vida é a vida do Espírito, mas também é a vida de Cristo em nós (Rm 6.8, 23; Gl 2.20; Cl 3.4; Fp 1.21). Os crentes foram crucificados, morreram, foram sepultados, ressuscitaram, se assentaram à mão direita de Deus e foram glorificados com Cristo (Rm 6.4ss.; Gl 2.20; 6.14; Ef 2.6; Cl 2.12, 20; 3.3; *etc.*). Eles se revestiram de Cristo, foram formados à sua semelhança, revelam em seu corpo o sofrimento e a vida de Cristo e são aperfeiçoados nele. Em uma palavra, "Cristo é tudo em todos" (Rm 13.14; 2Co 13.11; Gl 4.19; Cl 1.24; 2.10; 3.11) e eles são "com ele um só espírito" (1Co 6.17). Em Cristo, por meio do Espírito, o próprio Deus habita neles (1Co 3.16-17; 6.19).

A vida que se origina no novo nascimento pode, pela perspectiva humana, ser chamada de vida de fé (Gl 2.20), mas, objetivamente, é a vida do Espírito, a vida de Cristo, a vida de Deus no crente e, portanto, é sobrenatural e miraculosa em sua origem e essência. Assim como o vento sopra onde quer, sem permitir que o ser humano prescreva seu curso, e assim como o som é ouvido, mas não se pode dizer de onde ele vem ou para onde vai, assim também acontece com todo aquele que é nascido do Espírito (Jo 3.8). A ação do Espírito na regeneração é livre, superior a qualquer tentativa humana de definir seus limites, insondável e imperscrutável pelo conhecimento humano. Em Cristo e pelo Espírito, o pró-

prio Deus é a origem da nova vida (Jo 1.13; 5.21, 25; Ef 1.17-19). Assim como, na criação, a luz só brilhou sob o comando do poder da palavra de Deus, assim também ele brilha em nosso coração para tornar conhecida sua glória na face de Cristo (2Co 4.6). Igualmente maravilhosa é a vida espiritual em sua essência e funcionamento, pois assim como Cristo, que é sua origem e conteúdo, está no céu com Deus, assim também a vida dos crentes está escondida com Cristo em Deus (Cl 3.3) – escondida, isto é, do mundo e ainda escondida, em alguma medida, dos próprios crentes. Sua vida é – e sobre a terra não pode ser diferente – uma vida de fé. Dessa forma, os cristãos, em sua existência espiritual, são uma obra, uma criação, algo feito por Deus (Rm 14.20; 2Co 5.17; Gl 6.15; Ef 2.10), nascidos não do mundo, mas do alto, de Deus, uma maravilha para outros, um milagre, acima de tudo, para si mesmos.

Finalmente, devemos acrescentar que, embora a vida do Espírito seja muito certamente um dom para cada crente, em particular, ao mesmo tempo ela é, desde o princípio, uma vida de comunhão íntima. O chamado procede de Deus (Rm 8.30). É o Pai que revela seu Filho ao nosso coração (Mt 11.25; 16.17; Gl 1.16) e, por meio de seu Espírito, concede conversão, fé e regeneração (Jo 3.3, 5; 16.8-11; 1Co 12.3; 2Co 3.3; 1Ts 1.6; Tt 3.5; *cf.* Rm 12.3; Ef 2.8; e Fp 1.29, onde, porém, não se menciona o Espírito) Mas, àqueles que creem, Deus também concede o Espírito de consolação, o Espírito de adoção como filhos, de santificação (Jo 14.16-17; Gl 3.14), assim como o Espírito também foi derramado sobre toda a igreja, especificamente no dia de Pentecostes (At 2).

Ora, esse Espírito, a quem todos os crentes recebem como possessão permanente, é um Espírito de comunhão – um espírito de comunidade, como Schleiermacher cria, que podia, igualmente, ser o produto ou o princípio da comunidade, pois o Espírito Santo que mora na igreja é o Espírito de Deus ou de Cristo e vem de cima, é derramado, enviado, concedido, dado (Jo 14.16; 15.26; 16.7; At 2.33; Rm 5.5; 2Co 1.22; 5.5; Gl 3.5; 4.6; 1Ts 4.8; 1Jo 3.24; 4.13), e recebido pelos crentes (Rm 8.15; 1Co 2.12; 2Co 11.4; Gl 3.2, 14; 1Jo 2.27). Ao mesmo tempo, porém, ele é um Espírito de comunidade que não apenas coloca os crentes individualmente em comunhão com Cristo e com Deus, mas também os incorpora e confirma mutuamente nessa comunhão. Todos eles são batizados em um só corpo pelo Espírito (1Co 12.13), todos têm acesso ao Pai pelo Espírito (Ef 2.18), são, juntos, um corpo e um Espírito (Ef 4.4), são edificados juntamente sobre um fundamento em uma casa espiritual, uma morada de Deus no Espírito (1Co 3.9; Ef 2.22; 1Pe 2.5) e desfrutam da mesma comunhão do Espírito (2Co 13.13; Fp 2.1). É o Espírito de Cristo que, por meio de sua Palavra, fala continuamente às igrejas (Ap 2.7ss), e que, juntamente com a noiva de Cristo, piedosamente aguarda seu retorno (Ap 22.17).[120]

[120] *Cf. ibid.*, II, 272-79 (Nº 216-17); e III, 495-508 (Nº 411-14) e a literatura citada ali. Acrescente a isso, também, M. Kähler, "Das schriftmässige Bekenntnis zum Geiste Christi", in *Dogmatische Zeitfragen: Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre*, 2ª ed., 3 vols. (Leipzig: Deichert, 1907-13), 193-233.

[448] Fazendo um panorama da obra do Espírito a partir de Gênesis 1 a Apocalipse 22, e focalizando, especificamente, sua atividade regeneradora, não precisamos refutar a opinião de que a regeneração é, totalmente ou em parte, uma realização humana e que existe somente na melhoria moral da vida e na conduta da pessoa. A Bíblia fala desse benefício salvífico em uma linguagem que é forte demais para ser interpretada puramente como uma mudança interna ou até mesmo como uma modificação no foco da vontade da pessoa e no objetivo de sua vida. Se a vida não fosse mais do que uma adaptação de relações internas para relações externas ([Herbert] Spencer), ou se, de acordo com o pressuposto da psicologia moderna, a alma não existisse e houvesse apenas fenômenos psíquicos como o produto de mudanças psicológicas ou concomitante a elas, não haveria lugar para a regeneração, ou a palavra serviria somente para denotar uma reconstrução de relações ou ideias. A revivificação de vitalismo prova que a teoria mecânica não explica a vida e, embora a psicologia moderna possa se limitar ao estudo de fenômenos psíquicos, ela nunca pode parar aí e sempre retorna a um portador (substrato, sujeito, ou seja qual for o nome que se dê), desses fenômenos, seja materialisticamente, para a matéria, ou panteisticamente, para uma substância subjacente tanto ao pensamento como ao alcance, ou teisticamente, para um princípio de vida que é distinto de forças mecânicas e químicas e, desde tempos antigos, tem sido designado pela palavra "alma". A vida é *sui generis*, a qual, pela natureza do caso, não podemos observá-la por dentro, mas existe e se torna conhecida a nós em certos fenômenos específicos (automovimento, autossustentação, autopropagação). É assim, também, que a Escritura fala da vida, mas ela também se refere a um outro tipo de vida, a vida que é característica da vida das criaturas, especificamente dos seres humanos, em virtude de sua concepção e nascimento. Ela é uma vida que só pode ser obtida e desfrutada em comunhão com Deus; inclui paz, alegria e salvação e transcende o pecado, a corrupção e a morte. Essa é a vida que é real e verdadeira, abençoada e eterna, a única vida que é digna desse nome e pode ser vivida no tempo e na instabilidade. Mas, assim como toda vida, por mais forte razão, esse mais elevado tipo de vida não é um artigo químico, um produto do labor humano, um fruto de uma longa e lenta evolução, mas um produto de um ato criativo de Deus, uma operação especial sobrenatural do Espírito de Deus.

Portanto, ao falar da nova vida, a Escritura se mantém fiel a si mesma e ao seu ensino a respeito da humanidade originalmente criada e caída. Os seres humanos, que, originalmente, eram a imagem de Deus, viviam e experimentavam a bem-aventurança em comunhão com Deus, perderam essa vida e ficaram sujeitos, corpo e alma, à corrupção. O pecado começou com um ato, mas penetrou na própria natureza dos seres humanos e os corrompeu totalmente. Ele pode não ser uma substância, mas também não é meramente um ato. Ele é uma corrupção moral interna de toda a pessoa, não somente de seu pensamento, palavra e atos, mas também de seu intelecto e de sua vontade. E, novamente,

não apenas dessas faculdades, mas também do coração humano, do qual fluem todas as iniquidades, do núcleo central interior, da raiz da existência, do próprio eu humano. E, por essa razão, de acordo com a Escritura, a regeneração consiste e pode existir em nada menos do que a renovação total e a recriação total dos seres humanos. Se os seres humanos são radicalmente maus, então, para sua redenção, um novo nascimento de todo o seu ser é indispensável. Uma árvore deve, primeiro, se tornar boa para depois produzir um bom fruto, pois o "funcionamento segue o ser".

Reforma, não recriação

Ao mesmo tempo, de acordo com a Escritura, a regeneração não existe tampouco numa segunda criação totalmente nova. Em nem um só aspecto ela introduz qualquer substância nova na criação existente. A recriação não faz isso, se a considerarmos em um sentido objetivo e pensarmos, a esse respeito, na pessoa de Cristo e na obra de salvação realizada por ele, pois Cristo, embora tenha sido concebido pelo Espírito Santo, assumiu toda a sua natureza a partir da carne e sangue de Maria e não a trouxe consigo para o céu. Mas a recriação também não faz isso em um sentido subjetivo na regeneração, pois as pessoas em questão são e continuam sendo as mesmas pessoas que estavam em trevas (Ef 5.8), mortas em delitos e pecados (Ef 2.1), ladrões, avarentos e assim por diante (1Co 6.11), e agora são lavadas, santificadas e justificadas. A continuidade do eu, toda a sua natureza humana com todas as suas capacidades e poderes, é mantida. Finalmente, também a recriação que acontecerá na recriação do céu e da terra (Mt 19.28) não é a destruição deste mundo e a subsequente criação de outro mundo a partir do nada, mas a libertação da criatura que está sujeita à futilidade. Não pode ser de outra forma, pois a honra de Deus como Salvador depende, precisamente, de sua reconquista *desta* raça humana e *deste* mundo, que estão sob o poder de Satanás. Cristo, portanto, não é um segundo Criador, mas o Redentor e Salvador desta criação caída, o Reformador de todas as coisas que foram arruinadas e corrompidas pelo pecado. Nem no que diz respeito ao assunto o pecado é uma substância, mas consiste em ilegalidade (ἀνομία). Ele é uma privação real (*privatio actuosa*) que, de fato, violou a forma (*forma*) de todo o mundo criado, mas não destruiu e não podia destruir sua substância ou essência. Portanto, quando a recriação remove o pecado da criação, ela não a priva de qualquer coisa que seja essencial, nada que seja essencial e caracteristicamente dela (embora seja dela "por natureza") e pertença à sua essência, pois o pecado não é parte da essência da criação. Ele chegou depois, como algo antinatural e contrário à natureza. O pecado é uma deformidade. Quando a recriação remove o pecado, ela não viola ou suprime a natureza, mas a restaura.

Semelhantemente, a regeneração não introduz uma nova "substância" na natureza humana. A regeneração não consiste na infusão de uma nova substância celestial, nem em uma comunicação da vida divino-humana de Jesus ou

da própria vida divina, de tal forma que nossa vida espiritual fosse substancial ou essencialmente homogênea como ela e, em um sentido real, divinizada ou eternizada. Ela, tampouco consiste em uma mudança fisiológica de nosso corpo, efetuada pela implantação do germe de nosso corpo espiritual ressurreto. Tudo isso está excluído da Escritura pelo fato de que a comunhão com Deus e com Cristo é sempre efetuada e permanece em vigor por meio do Espírito: não de um modo mágico ou "natural", mas de uma forma espiritual e pessoal. Aqueles que interpretam o Espírito Santo puramente como uma força sobrenatural que desce sobre os seres humanos, controlando-os e impelindo-os, por assim dizer, vindo de fora, correm o perigo de considerar a regeneração como uma mudança panteísta ou teosófica. No entanto, a confissão da Trindade nos protege dessa interpretação. Ela não conhece outra união senão a de pessoas, mesmo que essa união seja tão estreita como a da videira e seus ramos, entre a cabeça e as partes do corpo, entre o marido e a esposa. A regeneração, em uma palavra, não remove nada de nós a não ser aquilo de que, se tudo estiver bem, não temos necessidade, e nos restaura aquilo que nós, de acordo com o projeto de nosso ser, devíamos ter, mas perdemos como resultado do pecado. Em princípio, ela nos restaura a semelhança e a imagem de Deus.

Mas se, por um lado, a regeneração não é meramente uma reforma da vida e da conduta, e, por outro, não é a infusão de uma nova substância, então o que ela é, concretamente? Aqui, também, como acontece com qualquer outro dogma, é mais fácil rejeitar um erro do que, construtivamente, expor a verdade, pois, em tudo o que Deus revela, finalmente encontramos um mistério impenetrável no ponto em que o eterno toca o temporal, o infinito toca o finito, o Criador toca a criatura. Isso acontece no reino da natureza, mas muito mais no reino da graça. Nenhuma experiência pessoal, nenhuma contemplação mística, nenhum estudo da vida de piedade, nenhuma psicologia da religião afasta a cortina de fenômenos e coloca os seres humanos face a face com o Eterno. Na terra, aquilo que está por trás dos fenômenos continua sendo, para outros e para nós, um objeto de fé. A vida espiritual está escondida com Cristo em Deus (Cl 3.3). Entretanto, se nos deixarmos guiar pelos testemunhos da Escritura, poderemos dizer, com o apropriado grau de modéstia, que toda a pessoa é o sujeito da regeneração. Não somente seus atos e conduta, seu propósito e sua direção de vida, suas ideias e suas atividades, mas todo o ser humano é mudado, transformado e renovado no núcleo de seu ser. Para descrever esse processo, a Escritura se refere ao coração, do qual "procedem as fontes da vida" (Pv 4.23), na consciência bem como nas emoções e na vontade da pessoa. Se, como Jesus diz (Mt 15.19), é do coração que fluem todo o mal e incompreensão, então, esse é o centro onde deve ocorrer a mudança chamada regeneração. Envolvido nele estão todos os constituintes, capacidades e poderes dos seres humanos, cada um de acordo com sua própria natureza, não apenas as funções mais inferiores ou as mais superiores, não apenas o intelecto e a vontade, não apenas a alma ou o espírito, mas toda a pessoa, alma e espírito, intelecto, vontade e emoções, consciência e senti-

mentos, desfruta da bênção da regeneração. Nem mesmo o corpo é excluído dela. Admito que a teosofia seguiu por um caminho errado quando associou a regeneração a uma infusão de poderes celestiais e a uma implantação do germe do futuro corpo pneumático da ressurreição, mas isso não deve nos impedir de estender a regeneração também ao corpo. Paulo afirma expressamente que o Espírito Santo também habita no corpo como seu templo (1Co 6.19), que a ressurreição do corpo tem de acontecer por causa do Espírito que habita nele (Rm 8.11), que as pessoas espirituais fazem das diferentes partes do corpo instrumentos de justiça (Rm 6.13), que a vida de Jesus também se torna visível em nosso corpo mortal (2Co 4.11) e que a glorificação está estreitamente vinculada ao chamado e à justificação (Rm 8.29-30; 2Co 3.18). No entanto, assim como o corpo não é a sede do pecado, mas seu instrumento, assim também ele participa – indiretamente – da regeneração e serve como um órgão da alma. "O corpo é regenerado através do instrumento da alma racional, pois a regeneração não ocorre em algo inanimado".[121]

Ora, se a regeneração não é nem uma criação real (uma infusão de substância), nem meramente uma melhoria moral externa, ela só pode consistir em uma renovação espiritual daquelas disposições internas dos seres humanos que, desde tempos antigos, eram chamados de "hábitos" ou "qualidades".[122] Esses novos hábitos são distintos, por um lado, do Espírito Santo, que os efetua, mas não coincide com eles; eles servem por outro lado, como intermediários entre a essência (ou substância) da alma e do corpo humano e as atividades que, como pessoas maduras e que recebem a iluminação da Escritura e a orientação do Espírito Santo, fluem desses "hábitos" no intelecto, nas emoções e na vontade. Portanto, embora essas sejam novas qualidades que a regeneração implanta na pessoa, elas não são nada mais do que as que pertencem à natureza humana, assim como a saúde é o estado normal do corpo. Elas são "hábitos", disposições ou inclinações que estavam originalmente incluídas na imagem de Deus e estão de acordo com a lei de Deus e cuja restauração liberta a natureza humana caída, pecaminosa, de suas trevas e escravidão, de sua miséria e morte. Elas não podem ser descritas em linguagem mais bela do que a que é usada na confissão de Dort: "Quando Deus executa sua boa vontade em seus escolhidos, ele, pela eficaz operação do mesmo Espírito regenerador, também penetra no mais íntimo recôndito do ser humano, abre o coração fechado, amolece o coração duro e circuncida o coração incircunciso. Ele infunde novas qualidades na vontade, fazendo com que a vontade morta se torne viva, o mal se torne bem, a indisposição se torne disposição e o obstinado se torne dócil. Ele ativa e fortalece a vontade de forma que, como uma boa árvore, possa produzir os frutos de bons atos".[123]

[121] J. Maccovius, *Collegia theologica*, 3ª. ed. (Franeker: Joannis Fabiani Deuring, 1641), 410.

[122] J. Edwards, *Religious Affections* (1746; reimpressão, New Haven: Yale University Press, 1959), 206 (parte III, 1), falou de princípios de natureza, mas acrescentou: "Preciso de uma palavra de significado mais determinado"; *cf.* J. Laidlaw, *The Bible Doctrine of Man* (Edimburgo: T&T Clark, 1895), 258ss.

[123] Cânones de Dort, III-IV, art. 12.

A regeneração, portanto, é tão pouco coercitiva que é mais correto dizer que ela liberta a pessoa da compulsão e do poder do pecado: ela "é, ao mesmo tempo, muito poderosa e muito agradável". Além disso, o Espírito Santo concede a essas qualidades infusas um caráter permanente: embora não sejam, inerentemente, impossíveis de serem perdidas, e não devam sua permanência à vontade humana, derivam sua estabilidade da comunhão com o Espírito Santo, que as criou, continuamente a preserva e confirma e eleva a vida que foi infundida na regeneração a um nível acima do pecado, da corrupção e da morte. Desde o seu princípio mais inicial a vida espiritual é vida eterna, e a semente que permanece no regenerado é incorruptível.

Isso tem sido negado por todos aqueles que fazem a regeneração, que é concedida aos filhos dos crentes em sua juventude, dependente de sua continuidade ou de uma decisão da vontade que eles devam tomar mais tarde e conduz à distinção entre a primeira e a segunda regeneração, entre regeneração batismal e a posterior renovação espiritual que, novamente, depende da própria pessoa. Não se pode parar aqui, mas deve-se, no interesse da coerência, partir para a aceitação de uma série de novos nascimentos, todos os quais podem ser perdidos e recuperados. Hollaz, por exemplo, tentou argumentar que a regeneração pode ser anulada três, quatro ou mais vezes e novamente recuperada.[124] Tomando essa posição, estamos interpretando de forma absolutamente errada o amor de Deus, a graça do Filho e a comunhão do Espírito, assim como a natureza da vida espiritual, pois essa vida é essencialmente distinta de toda vida natural. Ela nasce de Deus, flui para nós da ressurreição de Cristo e é, desde o princípio, efetuada, mantida e confirmada pela comunhão do Espírito Santo. Por essa razão, ela não pode pecar ou morrer, mas vive, age e cresce e, no devido tempo, se manifesta em atos de fé e conversão.

[124] D. Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum*, 883; M. Schneckenburger e E. Güder, *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*, 2 vols. (Stuttgart: J. B. Metzler, 1855), I, 233ss., 285-439.

2
Fé e conversão

A nova vida em Cristo, assim como toda vida natural, deve ser alimentada e fortalecida. Isso é possível somente em comunhão com Cristo, no Espírito Santo e por meio da palavra da Escritura. Iluminados pelo Espírito, os crentes ganham um novo conhecimento de fé. O evangelho é o alimento da fé e deve ser conhecido para ser nutrição. A salvação que não é conhecida e desfrutada não é salvação. Deus salva tornando-se conhecido e apreciado em Cristo.

Biblicamente falando, a fé é uma entrega confiante a Deus e sua palavra de promessa. No Novo Testamento, essa confiança envolve aceitação do testemunho apostólico a respeito de Cristo e confiança pessoal em Cristo como Salvador e Senhor ressurreto e exaltado. Na história da igreja, porém, como no caso de Roma, a fé foi frequentemente reduzida à aceitação intelectual. Para Calvino, a fé era uma confiança pessoal na benevolência de Deus por nós "revelada à nossa mente e selada em nosso coração" pelo Espírito Santo.

A Reforma, porém, deixou claro que o conhecimento não devia ser colocado de lado. Conhecimento e confiança, intelecto e vontade estavam incluídos na compreensão de fé. Apesar disso, os cristãos da reforma também enfrentaram o problema da segurança. As igrejas, frequentemente, oscilavam entre aqueles que enfatizavam a mente e aqueles que buscavam segurança no misticismo do coração ou nas boas obras do Cristianismo prático.

Podemos fazer um progresso aqui somente quando reconhecemos que a reconciliação, assim como a expiação, é objetiva. Reconciliação, perdão e santidade foram completamente assegurados por Cristo e são plenamente nossas em comunhão com ele. Para enfatizar a segurança da iniciativa divina, a teologia reformada veio a considerar o sentido estrito de regeneração, como a implantação da nova vida, como sendo, logicamente, o primeiro passo na ordem de salvação. As igrejas reformadas não batizam os filhos dos crentes com base em uma regeneração presumida, mas fazem um julgamento de caridade com respeito a elas, não as considerando como pagãs, como fazem os anabatistas e metodistas, por exemplo.

Como não há fé ativa independente da Palavra de Deus, deve haver uma relação entre conhecimento (aceitação) e fé. Embora a relação entre conhecimento e fé seja complexa e varie de pessoa para pessoa, logicamente falando, o conhecimento histórico precede a fé, embora nunca possa, por si mesmo, produzir fé. A fé salvadora é um conhecimento seguro *que produz segurança e certeza. Conhecimento e segurança caminham juntos; fé é a certeza das coisas que se esperam e a convicção de coisas que não se veem (Hb 11.1).*

A nova vida implantada na regeneração produz, em relação ao intelecto, fé, conhecimento e sabedoria; em relação à vontade, conversão e arrependimento. Isso inclui categorias psicológicas como uma 'mudança de personalidade', mas não pode ser reduzido a elas. A nova vida está profundamente arraigada no coração e inclui um afastamento do pecado e uma aproximação de Deus e de sua lei. Não um pesar superficial, mas uma contrição piedosa que conduz à salvação é necessária. A tristeza terrena, baseada em um pesar de curta duração, conduz à morte.

Em alguns casos, precisamos falar da conversão dos crentes quando eles caem em pecados grosseiros por algum tempo. Esse fato tem causado muita consternação na igreja. De vez em quando, movimentos perfeccionistas, como os de Montanus e Novaciano, tentam impor uma linha dura de moralismo rigoroso aos membros da igreja, recusando àqueles que caem em pecado seu retorno à igreja. Ao longo do tempo, o rigor excessivo foi substituído por um sistema de penitência mais humano, uma abordagem que levou à prática corrupta da indulgência. Essa prática, juntamente com a casuística elaborada, produzida pela distinção entre contrição e atrição (contrição imperfeita), no sistema sacramental Católico Romano, tendeu, na piedade popular, a criar a impressão de se estar salvo por meio da prática de boas obras de penitência.

Em contraste, a Reforma rejeitou o complicado sistema sacramental Romano e entendeu a conversão como uma ação dupla de morrer para si e ressuscitar para Cristo em uma vida de obediência. Tudo isso era um dom da graça, a aplicação da obra concluída de Cristo ao crente. Renovado pela graça regeneradora de Deus, o crente é chamado a se afastar do pecado, morrer para si e se esforçar por obter maior santidade, uma questão diária e definitiva. A verdadeira conversão é uma questão ético-religiosa que envolve toda a pessoa em um afastamento do pecado e em uma aproximação de Deus.

A conversão como uma aproximação vitalícia de Deus se manifesta, em pessoas diferentes, em uma variedade de formas. É um erro prescrever apenas um padrão normativo. Alguns podem experimentar uma séria crise religiosa; outros se encontram mais gradual e sossegadamente crescendo em graça e conhecimento. Alguns, desde os primeiros momentos de autoconsciência, sabem que são filhos de Deus; outros se convertem no leito de morte. É um erro forçar as pessoas em um só modelo ou apressar a obra do Espírito na vida da pessoa. A Bíblia só exige que a contrição pelo pecado seja genuína e que a pessoa busque o favor

de Deus de todo o coração. Não é necessário saber a hora exata da conversão da pessoa: deve-se buscar a genuína melhoria de vida.

O perdão é um dom gratuito da graça baseado na obra meritória de Cristo. Ele não é prerrogativa da igreja nem do sacerdote. Somente Deus pode perdoar pecados. Semelhantemente, embora os cristãos pequem depois do batismo e, neste mundo, experimentem tribulação, o sofrimento dos crentes nunca deve ser reconhecido como punição. Cristo realizou tudo. A igreja pode apenas anunciar essa boa-nova. Seu "poder das chaves" consiste na ministração da Palavra de Deus.

O conhecimento da fé

[449] A vida espiritual implantada na regeneração é semelhante à vida natural, no sentido de que deve ser alimentada e fortalecida para que possa se expandir e crescer. Em outros aspectos, há uma grande diferença entre elas, é claro, visto que a vida espiritual se origina em Deus como Salvador, é adquirida pela ressurreição de Cristo e é vida eterna, que não pode pecar nem morrer. Contudo, as pessoas regeneradas precisam continuamente ser "fortalecidas com poder, mediante o seu Espírito no homem interior" (*cf.* Ef 3.16). Esse fortalecimento da vida espiritual, assim como seu princípio, se origina em Deus e nas riquezas da sua graça. A vida de pessoas espirituais, também depois dessa origem, não pode, nem por um momento, ser separada de Deus e de sua comunhão. No mesmo sentido estrito e particular em que essa vida procede de Deus, ela também existe por meio dele e para ele. É ele quem a alimenta e sustém, nunca a abandona, incentiva-a a se engajar em certas atividades e não apenas concede a capacidade, mas também o desejo e a realização conforme o seu beneplácito (Fp 2.13; 2Co 3.5). Essa é uma vida em comunhão com Cristo. No batismo, os crentes são unidos com Cristo tanto em sua morte quanto em sua ressurreição (Rm 6.5). Eles estão em Cristo e Cristo vive neles (2Co 13.5; Gl 2.20). Eles não podem fazer nada se não permanecerem nele, como os ramos de uma videira (Jo 15.4-5). Eles só podem se tornar fortes no Senhor e na força de seu poder (Ef 6.10) por meio do Espírito de Cristo e em comunhão com ele (Rm 8.13, 26; 2Co 13.13; Ef 3.16). Entretanto, no caso dos regenerados, esse Espírito age do centro de seu ser para a periferia. Isso é possível e próprio, pois a "nova pessoa" não é imediatamente aperfeiçoada em "graus", mas em "partes". Na regeneração, toda a pessoa é, em princípio, recriada. O eu da pessoa morre e vive novamente em Cristo e pelo poder de Cristo (Gl 2.20). Desde o início, o regenerado é um novo ser humano (καινός ἄνθρωπος, *kainos anthrōpos*), que é criado em Cristo (Ef 4.24; Cl 3.10), uma criação que, embora seja pequena e delicada, é completa em todas as suas partes. O Espírito Santo, portanto, age em vários aspectos para fazer com que a nova pessoa cresça de forma uniforme e proporcional em todas as suas partes. Ele age como o Espírito de sabedoria, santidade e glória e adorna os crentes com uma variedade de poderes, dons e virtudes (Rm 15.13; 1Co 12.3ss.; Gl 6.22-23).

Em termos do intelecto, o Espírito desenvolve especificamente as virtudes de fé, conhecimento e sabedoria (e assim por diante). A vida espiritual, embora misteriosa e insondavelmente implantada nos seres humanos pelo Espírito (Jo 3.8), é, desde o princípio – no momento em que se torna consciente de si mesma – ligada à Palavra de Deus. Afinal, ela se originou, até mesmo no caso das crianças, no círculo da aliança da graça e na dispensação do evangelho. No chamado interno, essa vida espiritual foi chamada à existência por uma palavra toda-poderosa de Deus, uma palavra, porém, que ele pronunciou em Cristo e por meio de Cristo. Ela nasce desse Espírito, que, na nova vida, implanta imediatamente o poder de crer, escreve a nova lei no coração da pessoa e internaliza a palavra de Deus (*cf.* "a palavra implantada" de Tiago 1.21; 1Pe 1.23). Quando a vida espiritual se desenvolve, ela o faz em conformidade com essa palavra, que, em várias formas de instrução e admoestação, chega a uma criança em casa e, em virtude de sua própria natureza, se sente presa a essa palavra que, agora, vem através do ouvir e do coração, em sons inteligíveis. A palavra inexprimível que foi escrita no coração humano aprende a se conhecer pela palavra que Cristo fala na Escritura. Há, aqui, uma congenialidade natural, visto que o Espírito testifica que o Espírito é verdade. Assim como uma planta está ligada ao solo, no qual está arraigada e do qual extrai sua nutrição, assim também a vida espiritual é, em virtude de sua própria natureza, ligada à Escritura. O chamado externo e o interno são inseparáveis e compartilham da mesma palavra, mas, assim como o chamado externo não é, em si mesmo, suficiente para produzir o nascimento da vida espiritual, assim também, para produzir seu aumento e o desenvolvimento ele também não é suficiente. O chamado interno, portanto, não acontece apenas uma vez e para depois de chamar à existência a nova vida, mas continua indefinidamente. Assim como, no princípio, Deus, primeiro criou todas as coisas pela palavra e, a partir daí, sustenta todas as coisas pela mesma palavra, assim também o chamado interno é ativo na manutenção e no desenvolvimento da vida espiritual. Os crentes são aqueles que são chamados (Rm 1.6), aqueles que desfrutam do chamado celestial (Hb 3.1), que são perpetuamente chamados por Deus ao seu reino até que, de fato, o recebam por herança (1Ts 2.12; 5.24).

Ora, na Escritura, o ato pelo qual o Espírito Santo faz com que entendamos a palavra de Cristo em seu sentido e conteúdo especiais e abre nossa consciência à verdade é chamado pelo termo particular "iluminação". Como o pecado obscureceu a mente (Rm 1.21; 1Co 1.21; 2.14; Ef 4.18; 5.8), o que é necessário é uma renovação da mente (Rm 12.2; Ef 4.23). Essa renovação é realizada por Deus, que, por meio da revelação, tira da pessoa o impedimento que, até esse momento, bloqueava o verdadeiro entendimento das coisas (Mt 11.25; 16.17; Gl 1.16). Ele faz isso ao conceder o Espírito Santo, que é um Espírito de sabedoria e revelação (Ef 1.17), conduz a toda verdade (Jo 16.13), ensina todas as coisas (Jo 14.26; 1Jo 2.20) e nos capacita a entender as coisas de Deus (1Co 2.10-26). Assim como, na criação, Deus, por sua palavra de poder, fez

com que a luz brilhasse nas trevas, assim também, por meio de seu Filho (Mt 11.27), e pelo Espírito, ele brilhou no coração das pessoas (2Co 4.6) e iluminou os olhos do coração (Ef 1.18). Consequentemente, elas conhecem as coisas que lhes foram concedidas por Deus no evangelho (1Co 2.12) e possuem um conhecimento (um conhecimento profundamente pessoal e penetrante) do Pai (Mt 11.27; 2Co 4.6; Ef 1.17), de Cristo (Mt 16.17), e das coisas do Espírito de Deus (1Co 2.14; *etc.*). Como resultado, eles são filhos da luz (Lc 16.8; Ef 5.8; 1Ts 5.5), cidadãos do reino da luz (Cl 2.12; 1Pe 2.9) e andam na luz (Ef 5.8; 1Jo 1.7; 2.9-11). Como recebedores da iluminação do Espírito Santo, eles recebem um novo entendimento de todas as coisas, de Deus, Cristo, pecado, graça, Escritura, igreja, mundo, morte, juízo e assim por diante. Na luz de Deus, eles, agora, veem a luz (Sl 36.9).[1]

Esse conhecimento também é definido na Escritura como conhecimento de fé. Está completamente em harmonia com a Escritura dizer que o conhecimento de Deus na face de Jesus Cristo salva, justifica e nos concede o perdão de pecados e a vida eterna (1Rs 8.43; 1Cr 28.9; Sl 89.15; Is 1.3; 11.9; 53.11; Jr 4.22; 31.34; Os 2.19; 4.1, 6; Mt 11.27; Lc 1.77; Jo 8.32; 10.4, 14; 17.3; Rm 10.3; 2Co 2.14; Gl 4.9; Ef 4.13; Hb 8.11; 2Pe 1.2; 3.18; 1Jo 5.20). No entanto, em virtude de sua origem, essência e objeto, ele tem um caráter exclusivamente especial e é chamado de conhecimento de fé. Embora seja assim qualificado, esse termo de forma nenhuma implica que esse "conhecimento de fé" é algo estranho à natureza humana e é acrescentado a ela como um "dom acrescido" (*donum superadditum*). Trevas, erro, mentira e assim por diante não são naturais, são características de uma natureza caída, mas a luz do conhecimento pertence à imagem de Deus, que, originalmente, era parte integrante da natureza humana. Além disso, o conhecimento de fé não é uma adição sobrenatural à natureza humana. Crer, em geral, é algo que toda pessoa faz, sempre em todas as áreas da vida, especialmente na área do conhecimento científico. Não há conhecimento sem alguma crença. O dualismo entre fé e ciência é teórica e praticamente impossível. Até mesmo na dogmática os teólogos também falam de fé histórica e fé miraculosa, além da fé salvadora. Embora esses dois últimos tipos de fé sejam essencialmente distintos do primeiro e ocorram também no caso dos não regenerados, eles têm tanta semelhança com ele que podem ser todos chamados pelo mesmo nome: fé. Mas nem mesmo a fé, no sentido restrito de fé "justificadora" ou "salvadora", é um dom acrescentado no sentido católico. A fé é, de fato, um dom de Deus (At 5.31; Ef 2.8; Fp 1.29), produto de seu poder (1Co 2.4-5; Ef 1.19; 1Ts 2.13) e, especificamente, concedida pelo Espírito Santo (1Co 12.3; 2Co 4.13).

A fé como uma capacidade universal criada

Não obstante, a fé não é um dom concedido, necessariamente, em um sentido absoluto, mas apenas incidentalmente, por causa do pecado. A recriação,

[1] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 347-48 (Nº 96); II, 191 (Nº 200); C. Vitringa, *Doctrina christiana religionis*, 8 vols. (Leiden: Joannis le Mair, 1761-86), III, 224; R. Seeberg, "Erleuchtung", in *PRE*[3], V, 457-59.

devemos nos lembrar, nunca introduz uma nova substância no mundo ou na humanidade. Além disso, no caso da fé, ela não concede aos humanos uma nova capacidade, função ou atividade que a natureza humana criada à imagem de Deus não possua originalmente. Ao contrário, os reformados corretamente afirmaram, contra os remonstrantes,[2] que, antes da queda, Adão possuía a capacidade natural de crer em Cristo, muito embora, é claro, não conhecesse Cristo e, naquela época, não precisasse dele como Salvador.[3] E, contra os católicos romanos, eles, semelhantemente, sustentaram que, como ser humano sobre a terra, Cristo viveu pela fé.[4] Ora, como a regeneração é, basicamente, a recriação de toda a pessoa à imagem daquele que criou os seres humanos, a capacidade de crer (fé potencial, seminal ou "habitual", a semente ou raiz da fé), está automaticamente implícita. Assim como os bebês são criaturas racionais antes de possuírem a capacidade real de raciocinar, assim também, se são filhos da aliança, também são crentes antes que possam, realmente, crer. Com referência às crianças, os teólogos luteranos não falam em regeneração porque, no caso dos adultos, entenderam que a regeneração segue e procede da fé e quiseram permanecer fiéis a essa ordem também no caso das crianças. Eles, portanto, preferiram falar em "acendimento", "princípio" ou "concessão" da fé ou da "concessão de poderes para crer".[5] Gradualmente, porém, essa posição levou a uma distinção entre dois tipos de regeneração: uma que, no batismo, concedia os poderes para crer e outra que ocorria mais tarde e consistia na renovação que depende do uso correto da fé concedida no batismo. Dessa forma, a bênção concedida às crianças, no batismo, foi cada vez mais enfraquecida e a continuidade da vida espiritual foi quebrada. Além disso, negligenciou-se que, na regeneração, as sementes de esperança e amor (e assim por diante) também são sempre implantadas, de forma que, em princípio, toda a pessoa é renovada nela. Independentemente disso, porém, é perfeitamente verdadeiro que, na regeneração, juntamente com todas as capacidades e poderes humanos, a capacidade de crer também é restaurada. Para a pessoa regenerada, crer em Deus ou em Cristo é tão natural quanto para qualquer pessoa é natural crer no mundo dos sentidos. Reconhecidamente, assim como toda potencialidade resulta em ações apenas quando recebe um tipo de estímulo vindo de fora, e um grão de trigo só germina no abrigo quente do solo, assim também a capacidade de crer, implantada pela

[2] J. Arminius, *Opera theologica* (Leiden: Godefridum Basson, 1629), 160.

[3] F. Gomarus, *Opera theologica omnia* (Amsterdã, 1644), I, 63; B. de Moor, *Commentarius* [...] *theologiae,* 6 vols. (Leiden: J. Hasebroek, 1761-71), IV, 461; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology,* 3ª ed., 3 vols. (Nova York: Scribner, 1891-94), I, 454; II, 482ss.

[4] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 311-16 (Nº 372). A prova para a tese de que Jesus também exerceu fé se tornaria ainda mais forte se J. Haussleiter (*Der Glaube Jesu Christi und der christlichen Glaube* [Erlangen e Leipzig: A. Deichert (G. Böhme), 1891]) e G. Kittel ("Πίστις Ἰησοῦς Χριστοῦ bei Paulus", *Theologische Studien und Kritiken* 79 [1906]: 419-36) estivessem corretos ao dizer que o genitivo, nessa expressão ("a fé de Jesus Cristo"), é um genitivo subjetivo. Isso, então, significaria que Cristo, o justo (Rm 1.17), viveu pela fé e, pela fé (confiança em Deus, obediência até a morte), se tornou uma expiação por meio de seu sangue (Rm 3.25). No entanto, essa exegese é corretamente rejeitada por muitos estudiosos. H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie,* 2 vols. (Freiburg e Leipzig: Mohr, 1897), II, 122.

[5] C. Vitringa, *Doctr. christ.,* III, 82, 222.

regeneração, só se torna um ato de fé em resposta ao chamado interno permanente. No entanto, na regeneração, Deus restaura a harmonia que originalmente existia entre ele e a humanidade. Criados à imagem de Deus, os seres humanos são novamente relacionados a ele e a tudo o que é seu: ao seu Cristo, às coisas do Espírito, à sua Palavra, à sua igreja, ao seu céu, às coisas que são de cima. Crucificado para o mundo e para o pecado, o regenerado vive para Deus. E, assim, tendo sido iluminado pelo Espírito Santo, também conhece a Deus e é salvo através desse conhecimento (Jo 17.3).

Entretanto, isso não deve ser entendido no sentido de que o regenerado extrai o conhecimento de Deus em Cristo a partir de seu próprio coração, da instrução interna do Espírito Santo. O misticismo sempre colocou a Palavra e o Espírito um contra o outro, desprezou a letra, enfatizou a palavra interna às expensas da palavra externa e até mesmo, para sustentar essa posição, recorreu à Sagrada Escritura (Is 54.13; Jr 31.34; Mt 11.25, 27; 16.17; Jo 6.45; 1Co 2.10; 2Co 3.6; Hb 8.10; 1Jo 2.20, 27).

Contra isso, apresentamos as seguintes objeções:

1. É totalmente certo que todo conhecimento, tanto na esfera da natureza quanto na do espírito, pressupõe uma relação ou afinidade entre o objeto e o sujeito. Para vermos, precisamos de olhos e o objeto e o sujeito devem estar iluminados pela mesma luz. Para conhecermos, precisamos de um intelecto e do mesmo Logos que criou, um para o outro, o objeto conhecido e o sujeito que conhece. Assim também, na esfera espiritual, para conhecermos a Deus na face de Cristo, o Espírito tem de ser acrescentado à Palavra, o chamado interno ao externo e a iluminação à revelação.
2. A Escritura afirma, firme e claramente, essa verdade nos versos acima e em outros. Somente na luz de Deus vemos a luz. No entanto, em nenhum lugar ela nos diz que a regeneração pode ou deve extrair o conteúdo material de seu conhecimento de dentro das próprias pessoas. Em 1 João 2.20-27, o apóstolo associa muito estreitamente a unção do Espírito – que os crentes receberam do Santo, significando Cristo – com a verdade que ouviram desde o princípio (vs. 21-24). Se permanecerem nela, também permanecerão no Filho e no Pai e não precisarão de nenhuma outra instrução. A Escritura, em toda parte, se refere aos crentes se afastando de si mesmos e se aproximando da revelação de Deus na natureza, na lei e no evangelho (Dt 4.1; Is 8.20; Jo 5.39; Rm 1.20; 15.4; 2Tm 3.15; 1Pe 1.25; 2Pe 1.19; *etc.*).
3. No mundo natural – embora tragam consigo consciência, intelecto e razão – os seres humanos devem obter todo o seu conhecimento de fora.[6] Isso acontece muito mais em assuntos espirituais, pois, embora todos os crentes também sejam ensinados pelo Senhor, eles ainda vivem na carne e continuam inclinados ao erro. Repetidamente, ocorre-lhes que devem

[6] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 78-81 (Nº 20); 217-19 (Nº 65); II, 68-70 (Nº 170).

"levar cativo todo pensamento à obediência de Cristo" (2Co 10.5). Deixados a si mesmos, imediatamente cairiam em erros e mentiras. É necessária aqui, portanto, uma revelação objetiva que sirva como norma para a doutrina e a vida.

4. Acrescente-se a isso que não são coisas visíveis, mas coisas invisíveis, espirituais e eternas que constituem o objeto desse conhecimento religioso. "Nem olhos viram, nem ouvidos ouviram, nem jamais penetrou no coração humano *o que* Deus tem preparado para aqueles que o amam" (1Co 2.9). Como podemos conhecer essas coisas, firme e seguramente, a menos que elas nos sejam apresentadas em uma imagem fiel, pura e genuína? Não andamos pelo que vemos, portanto devemos olhar para a glória do Senhor como por um espelho para que sejamos transformados à sua semelhança (*cf.* 2Co 3.18).
5. Finalmente, assim como, no mundo natural, toda criatura busca o alimento que lhe é adequado, assim também a nova vida no crente é sempre extraída do evangelho, a palavra de Cristo, as Escrituras, como a base sobre a qual ele se apoia, como o alimento pelo qual é fortalecido. A Escritura se torna não mais, mas cada vez menos, dispensável e mais gloriosa para aqueles que estão crescendo na fé. O testemunho do Espírito Santo em seu coração o prende à Escritura no mesmo grau e com a mesma força que o prende ao próprio Cristo.[7]

De tudo isso, está se tornando claro por que o conhecimento religioso na Escritura é descrito como o "conhecimento de fé" e por que, na obra subjetiva de salvação, a fé é tão proeminentemente destacada. Falando propriamente, não é a fé ou o conhecimento que nos salva, mas Deus, em Cristo, por meio do Espírito Santo.[8] Ele nos salva aos nos conceder os benefícios da aliança, dando Cristo e a si mesmo a nós, pecadores. Mas como essa salvação nos beneficiaria se não soubéssemos nada sobre ela? Nesse caso, ele não seria nem mesmo real. Para o budista, a salvação "inconsciente" pode ser o pináculo da existência e muitas pessoas, hoje, preferem o não ser ao ser, mas, para o cristão, o mais elevado estado de existência é conhecer a Deus e, por meio desse conhecimento, ter vida eterna. O conhecimento, portanto, não é um componente acidental ou externamente acrescentado à salvação, mas é parte integrante dela. A salvação que não é conhecida e desfrutada não é salvação. Qual seria o benefício do perdão de pecados, da regeneração e da completa renovação realizada pelo Espírito Santo, as glórias do céu, se não tivéssemos conhecimento disso? Nada disso existiria. Esses benefícios pressupõem e requerem consciência, conhecimento, prazer e, assim, concedem a salvação. Deus nos salva fazendo-se conhecido e apreciado em Cristo. Entretanto, como na terra, os benefícios da aliança da graça só nos são

[7] *Cf. ibid.*, I, 592-93 (Nº 153).

[8] B. B. Warfield, "Faith", in *DB*, I, 837: "O poder salvador da fé reside, portanto, não em si mesma, mas no Salvador Todo-Poderoso, em quem ela se apoia".

concedidos em parte; como a comunhão com Deus, a regeneração e santificação ainda são incompletas; e como nosso conhecimento é imperfeito, tem coisas invisíveis como seu objeto e está ligado à Escritura, nosso conhecimento de Deus sobre a terra é um "conhecimento de fé". A fé é o único caminho pelo qual a salvação pode ser apropriada, o único meio pelo qual ela pode tomar forma. De fato, todos os benefícios (perdão, regeneração, santificação, perseverança, a bem-aventurança do céu), existem para nós apenas pela fé. Nós os desfrutamos apenas pela fé. Somos salvos somente através da esperança (*cf.* Rm 8.24).

Conhecimento de fé na Escritura

[450] No Antigo Testamento ainda não há um termo técnico para aquilo que, na religião cristã, é chamado de "fé". A coisa em si, porém, ocorre frequentemente, pois, desde o princípio, a salvação apareceu na forma de uma promessa que só pode ser aceita pela fé e assumiu a forma de uma aliança que se baseia no amor eletivo de Deus e, por parte dos seres humanos, requer aceitação voluntária (Gn 3.15; 6.22; 7.5; 8.22; 12.4; 15.6; 17.21ss.; 22.2; Êx 20.2; Dt 7.8; 14.1; *etc.*). Os relatos de atos e atividades de fé, portanto, nos são relatados em, virtualmente, todas as páginas do Antigo Testamento (Hb 11). Entretanto, a relação religiosa dos seres humanos com Deus é geralmente expressa por outras palavras, como temor, serviço, amor, dedicação, confiança em Deus, propensão a ele, esperança nele e assim por diante.[9]

Muito estreitamente relacionada à nossa palavra "crer", no Antigo Testamento, está o verbo הֶאֱמִין, hiphil de אָמַן. No qal, este verbo significa: criar, educar (Et 2.7, 20); particípio ativo: enfermeiro, cuidador, "educador", pai adotivo (Nm 11.12; Rt 4.6; 2Sm 4.4; 2Rs 10.1, 5; Is 49.23); particípio passivo: "aqueles que são cuidados" (Lm 4.5); No niphal, o verbo significa "ser levado" (Is 60.4; 66.12) e também "ser estabelecido" (2Sm 7.16), "ser verificado' (Gn 42.20; Is 7.9), "ser confiável" (de Deus, sua Palavra, sua lei, povo: Sl 19.7; 93.5; *etc.*). No hiphil, significa "tornar firme", prender-se a alguma coisa, confiar e, às vezes é usado de forma absoluta (Is 7.9; 28.16), mas principalmente com a preposição ב ou ל da pessoa ou coisa na qual a pessoa confia (Gn 16.5; 45.26; *etc.*), ou seguido de um infinitivo (Jó 15.22; Sl 27.13) ou com uma cláusula substantiva (Êx 4.5; Jó 9.16). Os textos mais importantes para o significado religioso da palavra são Gênesis 15.6; Isaías 7.9; e Habacuque 2.4. Em Gênesis 15.6, lemos que Abraão creu no Senhor e essa fé foi "imputada para justiça". O significado, aqui, não é somente que Abraão levou em consideração a promessa a respeito de seus descendentes sem questioná-la, mas, muito claramente, que ele fez isso porque, esperando contra a esperança, confiou em Deus incondicionalmente. O mesmo é verdade sobre os dois outros versículos. Em Isaías 7.9, lemos que Acaz, buscando ajuda da Assíria e confiando nela, não será estabelecido a menos que volte atrás e confie somente em Deus. Em Habacuque 2.4 é dito, contra

[9] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 491-95 (Nº 410).

os caldeus, que transformavam seu poder militar em seu deus e cuja alma era inflada com arrogância, que o justo viverá pela fé em Deus e em sua promessa. Fé e confiança caminham de mãos dadas. O salmo 78.22 diz que a ira de Deus foi inflamada contra seu povo porque eles não criam nele e não confiavam em seu poder salvador. Deus é o único fiel (Dt 7.9; Sl 33.4; 89.37; Is 49.7; 65.16) e aqueles que – apesar de todo conflito e oposição – continuam a crer nele são os fiéis da terra (2Sm 20.19; Sl 12.1; 31.23; 101.6).[10]

Essa entrega cheia de confiança a Deus e sua palavra que inclui o conceito de fé do Antigo Testamento foi, frequentemente, muito valorizado pelos judeus. Eles se afastaram do caminho certo quando consideraram que essa fé era uma boa obra extraordinária que eles podiam corretamente reivindicar como meritória.[11]

Filo também fala repetidamente de forma muito bonita sobre a fé que, se afastando de tudo o que é terreno, focaliza somente Deus. Porém, em seu pensamento, a fé geralmente perde seu caráter soteriológico e se apega mais firmemente a Deus como o invisível e eterno do que como o Deus de graça e salvação.[12] Por outro lado, a palavra πίστις (fé), no Novo Testamento, recebe seu pleno significado religioso. João Batista já proclamava que toda a autojustiça dos judeus é sem valor aos olhos de Deus e que a conversão (μετανόια) e o batismo são pré-requisitos para que se entre no reino do céu. Jesus adotou essa mensagem, mas acrescentou que esse reino fez sua aparição inicial nele, o Filho do Homem. Desse reino ele trouxe as boas-novas e, assim, começou seu ministério com a mensagem: "Arrependei-vos e crede no evangelho". Ao fazer isso, Jesus não abre outra avenida para a salvação além daquela que, menos claramente, já havia sido descrita e apresentada no Antigo Testamento, pois Abraão e todos os heróis da fé da antiga aliança são exemplos para nós (Rm 4.3ss.; Gl 3.6; Hb 11). Os crentes do Novo Testamento participam dessa fé de Abraão, são seus filhos (Rm 4.16) e seguem suas pegadas (Rm 4.12). Eles são salvos da mesma forma que os fiéis do Antigo Testamento (Jo 5.45; At 10.43; 15.11). Naquele tempo e agora, a verdade é que o justo viverá pela fé (Hc 2.4; Rm 1.17; Gl 3.11; Hb 10.38).[13] Ao dizer isso, porém, não estamos anulando a diferença entre as dispensações da mesma aliança da graça. Ao contrário, assim como, objetivamente, a promessa se tornou cumprimento, assim também a religião subjetiva assumiu outra forma. Naquela época, os olhos do fiel eram confiante e esperançosamente colocados no Messias que viria. Agora, a vida da igreja se alinha com Cristo, que apareceu na pessoa de Jesus. Naquele tempo, a esperança era central, agora é a fé.

[10] *Cf.* a respeito da palavra hebraica para crer, *inter alia*, também A. von Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, 3ª. ed. (Stuttgart: Vereinsbuchhandlung, 1905), 555-65; L. Bach, *Der Glaube nach der Anschauung des Alten Testaments* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1900).

[11] F. W. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1880), 292, 295ss.

[12] A. F. Dähne, *Geschichte darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie*, 2 vols. (Halle: Waisenhauses, 1834), I, 392; B. B. Warfield, "Faith", in *DB*, I, 828; A. von Schlatter, *Der Glaube im N. T.*, 578ss.

[13] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 219-24 (Nº 348).

Isso fica evidente, simplesmente, pelo fato de que o substantivo que designa fé (πίστις) e o verbo "crer" (πιστεύειν) ocorrem, aproximadamente, 240 vezes cada um no Novo Testamento. O verbo está ausente apenas em Colossenses, Filemon, 2 Pedro, 2 e 3 João e Apocalipse, e o substantivo está ausente somente no Evangelho de João e em 2 e 3 João; o verbo e o substantivo estão ausentes apenas em 2 e 3 João. Além disso, as duas palavras, quase sempre, têm um significado religioso. Elas são usadas apenas umas poucas vezes em um sentido mais geral (*e.g.*, Mt 24.23; Jo 9.18; At 9.26; 1Co 11.18; *etc.*). Ainda mais significativo é o fato de que as duas palavras logo adquiriram um significado técnico: crer é tornar-se um cristão (At 2.44; 4.4; 13.48; *etc.*); "crentes" é outra palavra para "cristãos" (At 10.43; 1Tm 4.3, 12). Além disso, "fé", frequentemente, é sinônimo de "religião cristã", e agora se tornou um poder objetivo na igreja (At 6.7; Gl 3.23, 25; 6.10; *etc*)[14].

A palavra grega πίστις apenas gradualmente, é claro, adquiriu esse rico significado. Nos Sinóticos, ela se refere diretamente a Deus como seu objeto (Mc 11.22) e a Jesus, porquanto as pessoas confiavam nele e estavam convencidas de que Deus falava e realizava milagres por meio dele (Mt 8.10; 9.2, 28-29; 15.28; 17.20; 21.21-22; etc.). No entanto, por meio dessas ações, Jesus atraiu as pessoas a si e levou-as a uma compreensão mais profunda de suas próprias necessidades espirituais e de sua necessidade dele em um sentido diferente de apenas como aquele que curava seu corpo. Seu poder miraculoso era uma revelação e prova de seu poder redentivo bom para todos os propósitos, de forma que ele podia não apenas curar enfermidades, mas também perdoar pecados (Mt 9.2). A salvação está ligada à fé (Lc 7.50; Mc 5.34). Até mesmo onde não há menção expressa da fé, ela é tacitamente admitida. Deixar todas as coisas para os seus e por causa do evangelho, tomar sua cruz e seguir Jesus (Mt 10.22ss.; 16.24ss.) só é possível pela fé em sua pessoa. Portanto, logo que Jesus ressurgiu dos mortos, subiu ao céu e enviou seu Espírito Santo, eles começaram a proclamá-lo como aquele a quem Deus fez Senhor e Messias (At 2.36), e que ele podia dar arrependimento a Israel e perdoar os pecados (At 2.38; 5.31). E logo se originou uma igreja que foi caracterizada pelo fato de crer no Senhor (At 5.14; 9.42; 11.17; 14.23).

Desde o início, essa fé incluiu dois elementos: (1) aceitação da mensagem apostólica a respeito de Cristo; e (2) confiança pessoal nesse Cristo como vivendo agora no céu e poderoso para perdoar pecados e conceder salvação completa. Embora ambas as dimensões ocorram lado a lado nos escritos dos apóstolos, João enfatiza, especialmente, o primeiro componente, πιστεύειν com acusativo ou uma cláusula substantiva ou com o dativo de coisa (Jo 2.22; 4.50; 5.47; 6.69; 8.24; 11.42; 13.19; 17.8, 21; 1Jo 5.1, 5). Paulo, por outro lado, enfatiza o segundo e fala de πίστις, com o genitivo, de Jesus (Rm 3.22; Gl 2.16,

[14] B. B. Warfield, "Faith", in *DB*, I, 828-31; também em 1Tm 1.19; 3.9; 4.1; *etc.*; o verbo πιστεύειν [ou o substantivo πίστις], em sua opinião, não se refere à doutrina da fé, mas à "fé subjetiva concebida objetivamente como um poder" (831).

20; 3.22; Ef 3.12; Fp 3.9), da verdade (2Ts 2.13), do evangelho (Fp 1.27), πρός θεόν (1Ts 1.8); Χριστόν (Cl 2.5; Fm 5); ἐν Χριστῷ (Gl 3.26; Ef 1.15; 2Tm 3.15) e de πιστεύειν τίνι (Rm 4.3; Gl 3.6; 2Tm 1.12; Tt 3.8), ἐπί τίνα (Rm 4.5, 24); ἐπί τίνι (Rm 9.33; 10.11; 1Tm 1.16) e, especialmente, εἰς τίνα (Cl 2.5; Fp 1.29; *etc.*). Mas o contraste não é absoluto, pois João frequentemente fala de πιστεύειν εἰς τίνα (Jo 2.11; 3.16, 18, 36; 4.39; 6.29; *etc.*), εἰς τὸ ὄνομα (Jo 1.12; 2.23; 1Jo 5.13) e também τίνι (Jo 3.15; 5.24, 38, 46; 6.30) e τῷ ὀνόματι (1Jo 3.23); e Paulo também coloca πιστεύειν com τί e ὅτι (Rm 10.9; 1Co 13.7; *cf.* 15.14, 17; 1Ts 4.14). É especialmente errado igualar a distinção posterior entre ter fé em Deus e acreditar em Deus, ou entre uma fé histórica e uma fé salvadora (Jo 6.69; 8.24; 11.27; 17.8; 1Jo 5.5; Rm 10.9); e πιστεύειν τίνι ou εἰς τίνα é, geralmente, nada mais do que uma fé histórica (Jo 7.31, 38ss.; 8.30ss.; 10.42; 11.45, 48; 12.11, 42). Em 1 João 5.10, lemos πιστεύειν εἰς τὴν μαρτυρίαν ("crê no testemunho").

Além disso, na descrição da fé, a individualidade dos apóstolos se manifesta. Cada um a observa por sua própria perspectiva. Tiago, opondo-se à interpretação unilateral intelectualista da fé, mostra que a fé genuína em Jesus Cristo (Tg 2.1), que dá acesso a Deus (Tg 1.6; 5.15), e é o princípio das virtudes (Tg 1.3), deve provar ser uma fé viva pela realização de boas obras (Tg 2.17ss.). Pedro, o apóstolo da esperança, relaciona a fé – que também, em seu pensamento, nos torna participantes da justiça de Cristo (2Pe 1.1), e é o princípio das boas obras (1Pe 1.7, 21; 5.9) – especialmente com a obtenção do resultado da fé, que é a salvação para a qual os crentes são preservados pelo poder de Deus (1Pe 1.5, 9; 2.6). Ao falar da fé, Paulo focaliza especialmente seu objeto, Jesus Cristo, a quem Deus fez nossa sabedoria, nossa justiça, santificação e redenção (1Co 1.30), e de cuja pessoa e benefícios podemos participar somente pela fé, independentemente das obras da lei (Rm 3.21-28). Logo a seguir, porém, ele enfatiza, com o mesmo vigor, que a fé – porquanto ela não apenas confia em Cristo, mas também nos incorpora nele e em sua comunhão, e nos torna participantes de seu Espírito – é a fonte e garantia da nova vida (Rm 6ss.). O autor da carta aos Hebreus, por outro lado, embora reconheça que Jesus Cristo é o objeto (Hb 3.14; 10.22; 13.7-8) e também "o Autor e consumador da fé" (Hb 12.2), observa a fé muito mais pelo lado subjetivo do que pelo lado objetivo. Seus leitores, afinal, estavam em perigo de cair e voltar atrás, para sua própria destruição (Hb 4.1; 6.1; 10.39). Por essa razão, ele salienta que a fé consiste na convicção de coisas que não se veem, coisas eternas, ainda por vir (Hb 11.1); que ela deve provar sua genuinidade apegando-se à fidelidade (Hb 11.11), ao poder (Hb 11.18-19) e às promessas de Deus (Hb 4.1-2; 6.12; 10.36; 11.6-9, 26); e que suas virtudes consistem, principalmente, em ousadia (Hb 3.6; 4.16; 10.19, 35), firmeza (Hb 3.14; 11.1), perseverança (Hb 10.36; 12.1) e esperança (Hb 3.6; 6.11, 18; 10.23). Finalmente, João nos apresenta a fé, principalmente, pela perspectiva não apenas de seu futuro, mas também de sua realidade presente, não para o gnóstico, mas para todo aquele que verdadeiramente crê que Jesus Cristo veio em carne (1Jo 4.2), e nos

concede vida eterna (Jo 3.16; 5.24; 6.47, 54; 20.31; 1Jo 3.14-15; 5.11), pois essa vida se apresentou a nós em Cristo como em nenhum outro (Jo 1.4; 1Jo 1.1-2; 5.11). Aquele que tem o Filho tem a vida (1Jo 5.12).

Contudo, em toda essa diversidade colorida, a unidade permanece perfeitamente intacta. Crer sempre inclui aceitação do testemunho que Deus deu de seu Filho através dos apóstolos e também uma confiança ilimitada na pessoa de Cristo. As duas são inseparáveis. Aqueles que verdadeiramente aceitam o testemunho apostólico confiam somente em Cristo para sua salvação. E aqueles que colocam sua confiança em Cristo como o Filho de Deus também aceitam livre e prontamente o testemunho apostólico a respeito de Cristo. Os dois juntos, subjetivamente falando, constituem a essência do Cristianismo. Se Cristo fosse apenas uma pessoa histórica que, por sua doutrina e vida, tivesse nos deixado um exemplo, a fé histórica no testemunho que nos foi deixado seria suficiente. Porém, nesse caso, o Cristianismo nunca amadureceria em uma religião verdadeira, isto é, em verdadeira comunhão com Deus, e o deísmo estaria certo. Inversamente, se Cristo, de acordo com a posição panteísta, não fosse o Cristo histórico, mas apenas o Cristo ideal, a fé no testemunho apostólico seria totalmente supérflua e Cristo não seria nada além da vida de Deus em nós; mas, então, não haveria verdadeira comunhão entre Deus e nós, pois essa comunhão pressupõe uma distinção essencial entre os dois.

Mas Cristo é as duas coisas: uma pessoa histórica, o Cristo das Escrituras e, ao mesmo tempo, o Senhor glorificado no céu, que ainda vive e reina como cabeça de sua igreja. Ele assegurou a salvação no passado, mas, pessoalmente, aplica-a no presente. E os benefícios da aliança lhe asseguraram a recriação da existência e da consciência humana. Eles consistem em justificação e renovação, em luz e vida, em verdade e graça. Eles transformam os seres humanos em seu mundo de pensamento, libertam-nos de suas mentiras, erros e trevas, fazem-lhes conhecido Deus como o gracioso que perdoa pecados, colocam-nos na correta relação com Deus e com todas as coisas, focalizam sua atenção nas coisas que são de cima e, na fé, lhes dão uma base firme para as coisas pelas quais esperam e prova das coisas que não se veem. Eles, também, transformam os seres humanos em sua própria existência, libertam-nos da corrupção do pecado, fazem com que eles, nas câmaras ocultas de seu coração, vivam em comunhão com Deus, através de Cristo, no Espírito Santo, fazem-nos cidadãos do reino dos céus, regeneram-nos a partir de cima, recriam-nos para se conformarem à imagem de seu Filho para que sejam os primogênitos entre muitos irmãos.

E esses dois, Cristo e os "irmãos", são inseparáveis, pois o Cristo que desceu é o mesmo que subiu acima de todos os céus para encher todas as coisas (Ef 4.10). O Espírito Santo que regenera também é o que dá testemunho de Cristo em nós. A Escritura nos guia a Cristo, que está no alto, assentado à destra de Deus; e Cristo, que vive em nosso coração por meio do Espírito, nos leva de volta à Escritura, pois a pessoa crê com o coração e é justificada; confessa com a boca e, assim, é salva (Rm 10.10). A fé, como a Escritura a apresenta, exclui ambas: uma fé do coração que não confessa e uma confissão que não está arraigada na fé do coração.

Ela é simultaneamente mística e noética, uma confiança ilimitada e inabalável em Cristo como aquele que, como diz a Escritura, realizou tudo por mim e, com base nisso, agora e para sempre é meu Senhor e meu Deus.

Roma e a Reforma sobre a fé

[451] Na teologia, essa doutrina escriturística multifacetada da fé não foi tratada com propriedade porque os teólogos partiam do significado ordinário comum da palavra e perdiam de vista o sentido religioso que havia adquirido na Escritura.[15]

No caso de Roma, isso levou, gradualmente, à seguinte posição:

1. Crer é sempre, e em todo lugar, inclusive na religião cristã, um ato do intelecto – independente se é um ato mais do intelecto teórico ou do intelecto prático – que consiste em um tipo de pensamento com aceitação. Na religião, crer é "uma aceitação firme e certa das coisas em que Deus quer que creiamos" (*assensus firmus ac certus ad ea omnia, quae Deus credenda proponit*).
2. Assim considerada, a fé como fé não formada (*fides informis*) é, de fato, uma virtude boa e preciosa, até mesmo um dom de Deus,[16] pois a vontade que, de acordo com a regra "ninguém crê, a não ser que queira" (*Nemo credit nisi volens*), sempre precede a fé, sendo levada a isso pela graça de Deus. Admite-se que, entre os demônios, também há esse tipo de fé, mas eles não a recebem como um dom de Deus, mas creem porque, em seu intelecto, não podem contradizer a verdade. No entanto, os seres humanos, movidos pela graça de Deus, voluntariamente aceitaram a revelação de Deus e, por meio disso, realizaram um ato meritório que pode reivindicar uma recompensa, um ato que, como uma das sete preparações necessárias, prepara-os para a justificação. Não obstante, a fé como tal, como fé não-formada, não é suficiente para salvar a pessoa e torná-la justa.
3. A fé, como tal, precisa da adição do amor: a fé não formada deve se tornar uma fé formada (*fides formata*). As respostas à questão de como isso acontece variam. Alguns dizem que a fé não formada e a fé formada são duas disposições distintas, de forma que, quando a segunda aparece, a primeira se esvai. Outros afirmam que as duas continuam a existir concomitantemente. Ainda outros estão convencidos de que as duas, interpretadas intelectualmente, são uma só e a mesma disposição e só têm

[15] *Cf* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 571 (Nº 148).

[16] Nota do editor: fé não formada (*fides informis)*, não significa "fé ignorante" ou "fé sem conhecimento", como o termo sugere no uso ordinário do inglês. Ao contrário, ele é contraposto na teologia escolástica medieval com *fides caritate formata* ("fé comunicada pelo amor"), a qual é "fé que é animada e instruída pelo amor (*caritas*), e é, portanto, ativa na produção de boas obras... Esta concepção de fé é negada pelos reformadores e pela ortodoxia protestante na medida que implica na necessidade de obras para a justificação (Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* [Grand Rapids: Baker Academic, 1985], *s.v. fides caritate formata; fides informis*).

nomes diferentes em vista do fato de que a "fé formada", assim como o amor, tem sua sede na vontade.[17] Somente essa fé formada justifica e salva, mas também aqueles que só possuem a "fé não formada" devem ser considerados como crentes, cristãos, como verdadeiros, embora incompletos, membros da igreja.

4. O objeto da fé não é, como dizem os reformadores, a graça especial de Deus em Cristo, mas tudo o que Deus revelou. É claro que não é possível e, portanto, não é exigido que todos os crentes, até mesmo os mais simples, conheçam e possam distinguir entre todos os artigos de fé. Eles creem em muitas coisas que não conhecem e possuem uma "fé velada em mistério".[18] Certamente, devem possuir algum conhecimento e ter uma fé explícita com relação aos dogmas de que Deus existe e é um Deus que recompensa as pessoas, que é Trino e, em Cristo, tornou-se carne, mas, quanto ao resto, podem se limitar a uma fé implícita e, assim, abraçar "tudo o que a mãe igreja crê ser sacrossanto". Por um lado, portanto, a fé não é confiança na misericórdia de Deus em Cristo, como dizia Lutero, nem conhecimento ou cognição, com pensava Calvino, mas uma simples aceitação mais facilmente definida por não conhecer do que por conhecer.[19]
5. [Para Roma], a fé, definitivamente, não consiste na confiança de que Cristo é *meu* Senhor e *meu* Salvador e que *meus* pecados foram perdoados, pois, em primeiro lugar, a fé é uma questão do intelecto e a confiança é uma questão da vontade, e a mesma virtude não pode, simultaneamente, ter sua sede em duas faculdades. Em segundo lugar, a confiança em si não é fé, mas uma consequência ou fruto da fé. Se creio firmemente em alguma coisa, tenho confiança nela. "A fé vem primeiro. A fé gera a confiança". Terceiro, a confiança de que meus pecados foram perdoados não coincide com a fé pela qual vou a Cristo para receber o perdão de pecados da parte dele e por ele. Quarto, se a fé, no sentido de confiança, justificasse a pessoa, isso derrubaria a tese de que somos justificados somente pela fé, pois a confiança também contém esperança e amor.[20] Por todas essas razões, a confiança de que meus pecados foram perdoados não pode ser fé em si mesma, mas segue e flui da fé.
6. Finalmente, para Roma, essa confiança nunca pode ser absoluta, a menos que isso seja comunicado por uma revelação especial. Ela é, e continua sendo, uma convicção moral e conjectural que não exclui a possibilidade de erro e perda da graça.[21]

[17] T. Aquino, *Summa theol.*, II, 2, q. 4, art. 4.
[18] P. Lombardo, *Sent.*, III, 25.
[19] R. Belarmino, "De justif.", in *Controversiis*, I, c. 7.
[20] *Ibid.*, I, c.10.
[21] T. Aquino, *Summa theol.*, II, 1, q. 112, art. 5; R. Belarmino, "De justif.", in *Controversiis*, I, c. 2ss.; Concílio de Trento, VI, c. 9, cânones 13-15; *cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 571 (Nº 148); III, 514-17 (Nº 416).

Conhecimento e verdade

Como a Reforma nasceu a partir da experiência pessoal de que os seres humanos não são justificados pelas obras da lei, mas somente pela fé, ela logo se opôs a Roma com uma interpretação totalmente diferente do objeto e da essência da fé. Inicialmente, de fato, Lutero ainda se alinhou com a antiga definição – derivada de Hebreus 11.1 – de que a fé é a substância das coisas que se esperam e não são vistas, mas logo chegou à compreensão de que ela é confiança, uma questão de se confiar somente em Deus, "confiança em uma compaixão prometida por causa de Cristo". Embora a fé fosse considerada um tipo de conhecimento (*notitia; credere Deum* = crer [na existência] de Deus, ainda não é uma fé salvadora), e uma aceitação intelectual (*assensus in intellectu; credere Deo* = crer em Deus, isto é, aceitar sua Palavra; ainda não é fé salvadora), ela era, acima de tudo, uma confiança firme (*fiducia in voluntate; credere in Deum* = uma confiança pessoal e amor de Deus que é salvador). Essa não era uma crença geral de que Deus existe e que o perdão e a salvação estão presentes em Cristo, mas uma confiança especial de que o perdão e a salvação também foram concedidos pessoalmente a mim. Portanto, a fé não era meramente um conhecimento histórico, mas uma fé que também crê no efeito da história, especificamente o artigo da remissão de pecados, pois, através de Cristo, obviamente, temos graça, justiça e a remissão de pecados. A fé, portanto, era uma disposição de aceitar a promessa oferecida de remissão de pecados e justificação.[22] Calvino, de fato, descreveu a questão de forma um pouco diferente e, antes de tudo o mais, enfatizou que a fé é um "firme e certo conhecimento da benevolência de Deus em nosso favor". Ele, portanto, a descreve como "cognição" (*cognitio*), e não apenas como "confiança" (*fiducia*), e acentua a "plena e constante certeza" mais do que a compreensão (*apprehensio*) na fé.[23] Em outra parte, ele escreve que, em Efésios 3.12, o apóstolo "deduz a confiança a partir da fé".[24]

Entretanto, essa não é uma diferença real entre eles. Também para Calvino, a fé salvadora não é um "conhecimento de história" mais do que uma aceitação implícita, pois, sem qualquer conhecimento, a fé é inconcebível.[25] Assim como em Lutero, também para Calvino o objeto especial dessa fé é a promessa de

[22] J. Köstlin, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony,* trad. C. E. Hay, 2 vols. (Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1897), I, 96ss., 155ss., 507ss.; II, 425ss. Nota do organizador: a anotação de Bavinck para a primeira edição alemã do livro de Köstlin é I, 72ss.; III, 130, 134; II, 434ss. P Melanchthon, *Corpus doctrinae christianae* (Leipzig: Ernesti Voegelini Constantiensis, 1560), 418ss.; E. F. K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* (Leipzig: Deichert, 1903), 46, 95; H. Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus in sechzehnten Jahrhundert,* 3 vols. (Gotha: F. A. Perthes, 1857), II, 283ss.; H. F. F. Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church,* trad. C. A. Hay e H. Jacobs, 5ª ed. (Filadélfia: United Lutheran Publication House, 1899), 412ss.

[23] J. Calvino, *Institutas,* II.ii.7, 14.

[24] *Ibid.,* III.ii.15; *cf.* Piscator, segundo H. Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus,* 387; G. Voetius, *Selectae disputationes theologicae,* 5 vols. (Utrecht, 1648-69), V, 288-300; A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation,* trad. H. R. Mackintosh e A. B. Macaulay (Clifton, NJ: Reference Book Publishers, 1966), 98-99.

[25] J. Calvino, *Institutas,* III.ii.2-5.

Deus em Cristo ou o próprio Cristo nas roupagens da Escritura.[26] Em Calvino, a "aceitação" da fé também é mais do coração do que do cérebro, mais afeto que entendimento.[27] Em outra parte, Calvino descreve a fé como "firme e eficaz confiança"[28] (*firma et efficax fiducia*) e, sobre o "conhecimento da divina benevolência em nosso favor", ele afirma que ele é "tanto revelado à nossa mente quanto *selado em nosso coração* através do Espírito Santo".[29]

A diferença entre a compreensão católica romana e a reformada sobre a fé, portanto, é a seguinte:

1. No ensino de Roma, a fé ainda não inclui uma relação pessoal com Deus, mas consiste em uma aceitação livre e meritória do intelecto – tornada possível por meio da graça de Deus – a todas as verdades ("mistérios"), que Deus revelou e que a igreja crê. Uma relação pessoal com Deus vem à existência somente pelo amor que é acrescentado à fé. No entanto, no pensamento dos reformados, a fé – embora pressuponha um "conhecimento de história", em outras palavras, uma "crença geral" – é, em essência e desde o princípio, uma relação pessoal com Deus, portanto, é de natureza completamente religiosa.
2. Como "fé especial", portanto, ela também tem um objeto especial, não, como em Roma, todas as verdades reveladas, mas especificamente a divina benevolência em Cristo e, ainda mais especificamente, o perdão de pecados. E esse perdão, assim como todos os benefícios de Cristo, e também sua pessoa, não é produto da fé nem, de qualquer forma, é gerado pela fé, mas é total e completamente disponível em Cristo. Portanto, ela precede a fé e só é aceita e recebida por essa fé.
3. A fé, no caso dos reformadores, portanto, seja ela descrita como conhecimento (*cognitio*), ou como confiança segura (*fiducia*), é sempre um conhecimento *certo,* uma confiança *firme.* Por sua própria natureza, ela é o oposto da dúvida e inclui a certeza de salvação pessoal. Reconhecidamente, sempre permanecem, nos crentes, vários tipos de incerteza, mas a fé, como tal, é sempre certeza.[30]

[452] Sob reflexão, porém, a interpretação de fé apresentada pela Reforma provocou uma variedade de questões. No início, havia a relação entre "conhecer" e confiar", entre fé geral e fé especial. O Catecismo de Heidelberg simplesmente colocou as duas lado a lado, unindo-as somente por "não somente, mas também". Simplesmente, apenas por uma perspectiva psicológica, essa justaposição foi problemática, pois como a mesma virtude pode estar, simultaneamente, arraigada em duas faculdades? A resposta usual a essa questão foi

[26] *Ibid.*, II.vi.4; III.ii.7.
[27] *Ibid.*, III.ii.8.
[28] J. Calvino, *Commentary on Romans,* 10.10.
[29] J. Calvino, *Institutas,* III.ii.7.
[30] *Ibid.*, III.ii.17ss.

que o intelecto e a vontade não diferem na realidade, mas apenas em razão e que, mesmo que diferissem em realidade, há qualidades – tais como filosofia, pecado original, a imagem de Deus – que estão arraigadas em mais do que uma faculdade.[31] Essa resposta, dificilmente, pode ser considerada satisfatória, pois, em sua primeira parte, ela prova demais e apagaria toda distinção entre as virtudes intelectuais e éticas. Na segunda parte, ela faz comparações que não são convincentes, pois o pecado original não é uma qualidade ou disposição isolada, mas o conjunto total da corrupção pecaminosa na natureza humana como um todo. Muitos teólogos, portanto, continuaram a sentir a dificuldade e tentaram propor uma outra solução. Alguns deles, alinhando-se com Calvino, descreveram a fé somente pela palavra "conhecimento" ou "cognição". Com isso, estavam se referindo não ao conhecimento (*scientia*), que é adquirido por meio de demonstração lógica e nem mesmo a um tipo de conhecimento puramente teórico, mas a um conhecimento do intelecto humano prático, que foi efetuado pelo Espírito Santo e consiste na convicção ("ser persuadido"), de que Cristo é o Salvador da pessoa.[32]

No entanto, essa descrição pareceu a outros muito intelectual e não muito claramente distinta da posição católica romana. Eles, portanto, tomaram uma posição muito diferente, de fato, aceitaram que esse conhecimento (*notitia* ou *cognitio*) é um pré-requisito para a fé, mas insistiram que a fé salvadora consiste em confiança e está arraigada na vontade.[33] A grande maioria, porém, tomou o meio termo, considerando a fé não somente como uma disposição simples, mas como um composto criado por agregação, que não pode ser descrito por um ato só, mas inclui numerosos atos que pertencem a diferentes faculdades.[34] No entanto, essa posição, também, não foi satisfatória, pois, se a fé abrange vários atos distintos, a questão surge mais uma vez: quais e quantas são elas? No período primitivo, os teólogos geralmente falavam em duas: conhecimento e confiança, mas Melanchthon já apresentou três: conhecimento (*notitia*), acei-

[31] J. Maccovius, *Loci communes theologici* (Amsterdã: s.l., 1658), 762; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* trad. G. M. Giger, org. J. T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1992), XV, 8, 13.

[32] J. Zanchi, *De operum theologicorum,* 8 vols. (Genebra: Samuelis Crispini, 1617), VIII, 712ss.; J. Piscator (e J. Calvino), *Aphorismi doctrinae Christianae, maximam partem ex Institutione Calvini excerpti,* 5ª. ed. (Herborn: Chr. Corvinus, 1600), 57: "Esta fé, portanto, é o conhecimento firme e certo da graça de Deus, reconciliado conosco pelo mérito da morte de Cristo e atestado pela palavra da promessa, pela qual cada um dos fiéis aplica-a individualmente a si mesmo, tendo a certeza de que ela pertence a ele não menos do que ao restante dos fiéis". *Cf.* Também F. Gomarus, J. van Lodensteyn, J. Patius, *Disputationes theologicarum repetitarum* (Leiden: Ioannis Patii, 1600), XXIII, 12, 22, 23; G. Voetius, *Select disp.*, II, 499ss.; V, 288-300; A. Schweizer, *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche,* 2 vols. (Zurique: Orell Fussli, 1854-56), II, 239ss.

[33] Assim, especialmente os "práticos" (*practici*) na Inglaterra; *cf.* P. van Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (Utrecht: Appels, 1714), I, 1, 22; B. Keckermann, *Systema s. s. theologiae* (Hanover: Guilielmum Antonium, 1602), 427ss.: "A fé justificadora ou salvadora pressupõe algum conhecimento, mas, em um sentido formal, é uma realização [volitiva ou espiritual] (*affectus*) que alcança a promessa da graça" e consiste, portanto, na persuasão (*affectus*) [volitiva ou espiritual] que aplica a promessa da graça ao indivíduo (*ad individuum*), não somente à humanidade em geral (*ad speciem tantum*)". Nota do organizador: Bavinck cita o título como *Syst. theol. Cf.* C. Vitringa, *Doctr. christ.*, III, 51.

[34] F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XV, 8, 13.

tação (*assensus*) e confiança (*fiducia*)[35] e, embora muitos tenham parado por aí, outros foram mais adiante e apresentaram ainda mais. Turretin, por exemplo, fala de sete atos de fé: conhecimento, aceitação teórica, aceitação fiducial e prática, busca de refúgio em Cristo, recebimento de Cristo ou adesão a ele, ato reflexivo, consolação e confiança.[36] Witsius apresenta nove: conhecimento, aceitação, amor, fome e sede de Cristo, recebimento de Cristo, descanso em Cristo, entrega a Cristo, ato reflexivo e confiança.[37] Esses vários atos de fé são, então, novamente reduzidos a várias classes, principalmente três: os atos precedentes (conhecimento, aceitação teórica, humilhação e negação do eu e assim por diante); atos concomitantes (aceitação prática, anseio por Cristo, busca de refúgio em Cristo, apreensão de Cristo e assim por diante); e atos subsequentes (vivificação, conforto, confirmação e graça frutificadora).[38]

A fé como disposição (hábito)

De todos esses atos, especificamente, o recebimento ou apreensão de Cristo foi usualmente considerado o ato formal da fé, mas é notável que, entre todos esses atos, o amor também foi relacionado. Wittichius até mesmo o relacionou entre aceitação e confiança como o segundo ato de fé, enquanto outros, semelhantemente, viram uma relação entre amor e fé.[39] Dessa forma, ficou difícil – contra católicos romanos, socinianos e, de forma geral, contra nomistas de todos os tipos – manter a fé como o órgão apropriador da justificação. Esse perigo levou Comrie e seus seguidores, ao definirem a fé, a retornarem do ato para a disposição (*habitus*). A esse respeito, os antigos reformados, geralmente, faziam uma distinção entre um lado ativo e um lado passivo da fé e se limitavam a dizer que, na justificação, a fé serve apenas como órgão receptor ou como um instrumento, enquanto, na santificação funciona como uma obra e como o princípio das boas obras. Contra essa interpretação, os remonstrantes afirmaram que a fé, precisamente como um instrumento, é um ato que somos obrigados a realizar e pelo qual aceitamos Cristo.[40] A posição de Comrie realmente concordava com a dos remonstrantes: se somos justificados pela fé como um ato, então a justificação está baseada nas obras. É por essa razão que, na justificação, a fé não é considerada como um ato, mas apenas como uma disposição (*habitus*).[41]Nenhum ato dá à fé sua forma pe-

[35] P. Melanchthon, *Loci communes* (Berlim: G. Schlawitz, 1856); O. Kirn, "Glaube" in *PRE*[3], VI, 678.

[36] F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XV, q. 8.

[37] H. Witsius, *The Oeconomy of the Covenants between God and Man,* 3 vols. (Nova York: Lee & Stokes, 1798), II, c. 7; *Cf.* C. Vitringa, *Doctr. christ.,* III, 49.

[38] G. Voetius, *Select. disp.,* II, 499ss.; J. H. Heidegger, *Corpus theologiae* (Zurique: J. H. Bodmer, 1700), XXI, 97ss.; *cf.* P. van Mastricht, *Theologia,* I, 1, 21: esta fé reside "originariamente (*radicaliter*) no intelecto, formalmente (*formaliter*) na vontade e operativamente nas faculdades remanescentes da alma".

[39] *Cf.* B. de Moor, *Comm. theol.,* IV, 358ss.; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* III, 70; T. van der Groe e H. P. Scholte (*Het zaligmakende geloof,* nova edição [Amsterdã: H. Höveker, 1838], 56) considera um amor justo pela honra de Cristo como parte da essência da fé.

[40] Apologia pro Confessione, c. 10; S. Episcopius, *Opera theologica,* 2 vols. (Amsterdã, 1650-55), II, 165; J. Trigland, *Antapologia* (Amsterdã: Joannam Janssonium *et al.,* 1664), 318ss.

[41] A. Comrie, *Stellige en praktikale varklaring van den Heidelbergschen Catechismus* (Minnertsga: J. Bloemsma, 1856), 386.

culiar ou sua essência, mas a fé, produzida por Deus no coração como disposição, imediatamente, possui seu conteúdo e forma completamente dentro de si mesma. Conhecimento, aceitação e confiança são partes integrantes dela e, em tudo, pertencem a ela igual e essencialmente.[42] No entanto, esses elementos, como atos, não nos justificam. Ao contrário, tem de haver algo na natureza interior da fé pelo qual ela seja verdadeiramente distinta de todas as obras, independentemente de como elas sejam chamadas.[43] Essa é a razão pela qual Comrie distinguiu o enxerto em Cristo pela fé como disposição proveniente dos atos de fé, e atribuiu a ela precedência sobre esses atos pelos quais, de nossa parte, aceitamos Cristo e assim por diante. Esse também é o motivo pelo qual, em sua exposição da pergunta e da resposta 21 do Catecismo de Heidelberg, ele parte da resposta à questão 20.[44] Por mais astuciosamente que Comrie desenvolva tudo isso, não se pode suprimir a questão se essa interpretação faz justiça às palavras da resposta 21 e à posição dos reformadores. A disposição da fé (semente, raiz, faculdade ou princípio de fé), realmente pode ser, formalmente, chamada de fé? Voetius não estava certo quando escreveu a respeito da fé como raiz, faculdade e assim por diante? "Este [princípio] não pode ser chamado de fé a não ser por analogia e, impropriamente, por metonímia da causa ou do princípio: formalmente, isso não é mais fé do que uma semente é uma árvore, ou um ovo uma galinha, ou um bulbo uma flor".[45]

[453] Não menos sérios foram os problemas que surgiram quando os teólogos refletiram sobre a natureza da confiança (*fiducia*), que era considerada, por muitos deles, como o verdadeiro ato formal da fé. Belarmino já tinha feito a objeção de que minha confiança de que todos os meus pecados foram perdoados, possivelmente, não pode ser idêntica à fé pela qual aceito a Cristo para o perdão de meus pecados, mas só pode ser uma consequência e fruto dela. Essa crítica causou uma profunda impressão. Gomarus a aceitou substancialmente como válida quando fez uma distinção entre a fé através da qual somos justificados (*fides, per quam justificamur*), e a fé pela qual cremos que, através de Cristo, nossos pecados foram perdoados (*fides, qua credimus nobis per Christum remissa esse peccata*). A primeira precede a justificação, a segunda a segue. A primeira é desfrutada por todos por meio da Escritura; a segunda procede da Escritura, do testemunho de nossa própria consciência e é, por assim dizer, a

[42] *Ibid.*, 412.

[43] *Ibid.*, XXVI.

[44] *Ibid.*, 373ss.; *cf.* N. Holtius, *Godgeleerde verhandeling over het oprecht geloof* (Leiden, 1747), nessa edição (Bolsward, 1851), publicada nas costas de seu *Verhandeling over de Rechtvaerdigmaking door het geloof*, 215-62.

[45] G. Voetius, *Select. disp.*, II, 499; V, 288. Nota do organizador: no Catecismo de Heidelberg, a pergunta e resposta 20 e 21 são as seguintes:

P20: são todos salvos por meio de Cristo, assim como são todos perdidos em Adão?

R20: Não, apenas aqueles que, pela fé, são enxertados em Cristo e aceitam suas bênçãos.

P21: O que é a fé verdadeira?

R21: A verdadeira fé não é somente um conhecimento e convicção de que tudo o que Deus revela em sua Palavra é verdade. Ela também é uma segurança profundamente arraigada, criada em mim pelo Espírito, por meio do evangelho, de que, pela pura graça, obtida para nós por Cristo, não apenas outros, mas eu também tenho meus pecados perdoados, fui reconciliado para sempre com Deus e recebi a salvação.

conclusão de um silogismo.[46] Essa distinção foi aplicada mais em um sentido lógico do que em um sentido temporal, foi aceita por todos os teólogos[47] e, apesar disso, não teria tido, por si mesma, as importantes consequências que teve se não tivesse sido reforçada por duas considerações. A primeira foi de natureza teórica e foi derivada da doutrina da expiação limitada ou particular. De acordo com a confissão reformada, Cristo não obteve a salvação para todos os seres humanos individualmente, mas apenas pelos eleitos. Na Escritura, porém, esses eleitos não são mencionados pelo nome e o evangelho é pregado a todos sem distinção e todos são chamados e obrigados a crer. Ninguém, portanto, pode e deve começar pela crença de que Cristo fez satisfação por si e que seus pecados foram perdoados. Mas, visto que o evangelho diz que todos aqueles que creem recebem perdão e vida, a pessoa só pode, se crer, concluir, a partir de sua fé, que recebeu o perdão de seus pecados. Dessa forma, entre o ato direto de fé pelo qual eu, em minha condição perdida, me refugio em Cristo – para receber dele perdão e salvação – e o ato reflexivo de fé, pelo qual retorno a mim mesmo na consciência de que, verdadeiramente, possuo perdão e salvação, interpôs-se uma séria questão: eu verdadeiramente creio em Cristo, minha fé é genuína e tem o selo da verdade? Ela poderia ser apenas uma fé temporal ou histórica?

O problema da certeza

Essa separação entre o ato iniciador e o ato de retorno da fé é alimentada pela outra consideração que está baseada na prática da vida. Os reformadores não fizeram essa distinção na fé porque andavam em plena certeza de fé. Eles criam e, por isso, falavam. Sua boca falava daquilo que enchia seu coração. No entanto, esse período de forte fé e de clara consciência de fé logo passou. Surgiu outra geração que não tinha experimentado pessoalmente essa reforma espiritual interior. Em sua confissão, os membros da igreja podiam dizer que a fé consistia em uma certeza profundamente arraigada de que "eu também tenho meus pecados perdoados", mas, na verdade, transmitiam uma mensagem muito diferente. Os cristãos seguros eram raros. A maior parte dos membros da igreja era indiferente, contente com sua ortodoxia, ou pessoas investigativas e céticas que não podiam encontrar paz de mente e coração. Embora a doutrina tivesse sido purificada, a vida deixou muito pouco para ser desejado. Sob a influência dos práticos ingleses e escoceses, surgiu uma série de homens que lamentava a decadência da igreja e da doutrina moral, e anunciava os juízos de Deus e os via vindo na forma de desastres de vários tipos e guerras, e só espe-

[46] F. Gomarus, em um apêndice ao seu comentário sobre a Epístola aos Hebreus, *Op.*, I, 654ss.

[47] W. Ames, *The Marrow of Theology*, trad. J. D. Eusden (1968; reimpressão, Grand Rapids: Baker Academic, 1997), I.27.16 (p. 162); J. Maccovius, *Loci comm.*, 765; P. van Mastricht, *Theologia*, I, 1, 25; G. Voetius, *Select. disp.*, II, 502; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XV, qu. 8, 7, 11; qu. 10, 3; qu. 12, 6; A. Comrie, *Catechismus*, 447; W. à Brakel, *The Christian's Reasonable Service*, trad. Bartel Elshout, 4 vols. (Ligonier, PA: Soli Deo Gloria, 1992–95), III, 357ss. (Holandês: XXXIV, 27). *Cf.* também, Westminster Confession, c. 18, 3; Rev. D. Beaton, "'The Marrow of Modern Divinity' and the Marrow Controversy," *Princeton Theological Review* 4 (Julho de 1906): 327–31.

ravam a salvação a partir de uma reforma do coração e da vida humana.[48] Eles convocaram autoridades e ministros eclesiásticos a cumprirem sua obrigação e recomendaram, insistentemente, que cada um praticasse um sério e diligente autoexame. Ortodoxia, ser membro da igreja, nascer de pais crentes, batismo, confissão de fé, comunhão – tudo isso era insuficiente. Aquele que não tem mais do que isso "entende que a casca da verdade que acabou de confessar é a própria verdade".[49] Outros, ainda mais vigorosamente, lutaram contra o mero conhecimento da letra e suspiraram: "Ó, Senhor, salva-nos da letra que matou milhares e coloca o selo de teu Espírito sobre ela!". Eles lutaram fervorosamente em favor de um Cristianismo prático, bondoso e empírico.[50] No entanto, aqueles que evitaram esse extremo, também, na prática, virtualmente abandonaram a doutrina da regeneração antes do batismo, tiveram pouca confiança na chamada "conversão evangélica", insistiram na contrição do coração, na convicção do pecado e em uma noção de miséria como condições para se obter Cristo e seus benefícios; e na ordem da salvação, atribuíram um lugar à justificação e ao novo nascimento *depois* da fé.[51]

[48] Grande influência foi exercida, principalmente, por W. Teellinck, Witsius e Lodenstein: W. Teellinck, *Noodwendigh vertoogh, aengaend den tegen woordigen bedroef den staet van Gods volck* (Middleburg: Hans vander Hellen, 1627); idem, *De Toetsteen des geloofs, waerin de gelegentheijt des waren saligmakende geloofs nader ontdekt wordt, soo dat een ijder sich selven daer an kann toetsen of hij oock het ware saligmakende geloove heft,* publicado depois de sua morte, em 1662. H. Witsius, *Twist des Heeren met zijn wijngaard* (1699; 5ª ed., Utrecht: Jacob van Poolsum, 1719); J. van Lodenstein, *Beschouwinge van Zion* (Utrecht: Willem Clerck, 1674).

[49] Lodenstein, em W. Schortinghuis, *"Zedig antwoord op het historisch verhaal van den Hoogerw. en Z. Gel. Heere Daniel Gerdes enz.* (Groningen, 1740), 99:

A casca da verdade
que você confessou [na igreja]
você considerou como a própria verdade.
Você é uma pobre criatura errante...
A verdade é o ser
que brilha de cima
em nossa razão. *(tradução do organizador)*

Nota do organizador: o tratado de Schortinghuis parece ser uma resposta à crítica de seu *Het innige Christendom,* 2ª. ed (Groningen: Jurjen Spandaw; 's Gravenhage: Ottho e Pieter van Thol, 1740); pela faculdade teológica da Universidade de Groningen, *Historisch verhaal aengaande de akademische approbatie van de hoog eerw. theol. faculteit van de Universiteit van Stad en Lande over een zeker boek* (Groningen: Hajo Spandaw, 1740).

[50] Assim, especialmente J. Eswijler, *Ziels-eenzame meditatiën* (Roterdã: H. van Pelt, 1739). Nota do organizador: Bavinck cita a edição de 1685. J. Verschuir, *Waarheid in het binnenste, of bevindelyke Godtgeleertheit,* 5ª ed. ('s Gravenhage: J. Thierry, 1776); nota do organizador: Bavinck cita a edição de 1841. W. Schortinghuis, *Het innige Christendom,* 2ª. ed. (1740); nota do organizador: Bavinck cita a edição de 1710. Dr. J. C. Kromsigt, *Wilhelmus Schortinghuis* (Groningen: J. B. Wolters, 1904), 141ss.

[51] *Cf.* Jac. Koelman, *De natuur en gronden des geloofs,* 4ª. ed. (Utrecht: Willem David Gromme, 1700s). Nota do organizador: Bavinck cita a 5ª edição (Roterdã, 1768); T. van der Groe, *Toetssteen der waare en valsche genade,* 8ª. ed., 2 vols. (Roterdã: H. van Pelt & A. Douci Pietersz, 1752-53), I, 151, 251; II, 743ss., 951ss.; Van der Groe, porém, sustentava que, embora a segurança não seja toda a substância da fé (como van Hattem cria), ela é um ingrediente essencial. Nesse ponto, ele foi veementemente atacado por Jacob Groenewegen, Adriaan van der Willegen e Theodorus van der Groe, *Beschrijvinge van het oprecht em zielzaligend geloove* (Roterdã: R. C. Huge, 1742). De acordo com Lampe, a fé precede a regeneração (F. A. Lampe, *De verborgenheit van het genaadeverbondt,* 4 vols. [Amsterdã: Antony Schoonenburg, 1726-39], 254-69, 287). Nota do organizador: Bavinck cita a edição de 1718. Lampe divide os crentes em "fracos" e "fortes". No primeiro caso, há, primeiro, um desejo, uma fome e sede de Cristo, depois um ir, vir, buscar, refugiar-se e uma adesão franca a Cristo. No segundo caso, há, antes de tudo, uma ousadia para se apropriar de Cristo, beijá-lo, comê-lo e bebê-lo, e então uma plena certeza, uma confiança, um descansar e um deleitar-se em Cristo. A. Driessen, professor em Groningen, em sua polêmica contra Van Thuynen, também inicialmente tomou a mesma posição. De acordo com ele, a essência da fé consiste em ter

Contemplando esse abatido e indeciso estado da vida espiritual das pessoas, outros ainda tentaram tomar um caminho mais seguro e, novamente, incluíram a certeza da salvação na essência da fé. No entanto, ao fazerem isso, geralmente erraram tanto para a esquerda quanto seus adversários erraram para a direita, e consideraram a confiança profundamente selada não apenas como um componente essencial da fé, mas como a substância plena, o ato formal (*actus formalis*), da fé.[52] Isso, por sua vez, levou mui facilmente à posição antinomiana de que a fé consiste na aceitação intelectual da sentença "seus pecados foram perdoados", uma sentença não expressa, primeiramente, no evangelho pelo próprio Deus, mas contida, desde a eternidade, no decreto da eleição, e, finalmente, revelada somente na pessoa e obra de Cristo.[53]

Racionalismo e moralismo

[454] Nesse assunto, o fundamento foi preparado pela abordagem racionalista e moralista à ordem de redenção seguida por quase todos os teólogos no século 18. Abandonando os princípios reformados, essa escola de pensamento se alinhou com os socinianos[54] e arminianos[55], e ensinou que a fé – concebida somente como aceitação ou, em alguma medida, também como confiança (*fiducia*) – podia justificar uma pessoa somente na medida em que continha, dentro de si, a nova obediência e era uma fonte de virtude.[56] Contra

fome e sede da justiça de Cristo, isto é, em uma confiante busca de refúgio. A confiança profundamente arraigada, por outro lado, só pode surgir se, por meio do autoexame, a pessoa se tornar persuadida da genuinidade de sua fé. Mais tarde, ela se torna mais moderada e reconhece que ter fome e sede, em certa medida, implicou em comer e ser satisfeita. Aqueles que verdadeiramente buscam Jesus também desfrutam dele; aqueles que procuram encontram. A certeza profundamente arraigada, portanto, não surge a partir de uma confiante busca de refúgio, como a raiz se desenvolve a partir de uma semente. Essa busca de refúgio é um tipo implícito de confiança. *Cf.* J. C. Kromsigt, *Wilhelmus Schortinghuis,* 82ss.; 96ss.

[52] Jac. Schuts (*Beschrijving van het Zaligmahend Geloof* [Roterdã: R. van Doesburg, 1692]) diz que todos os atos de fé – conhecer, aceitar, confiar e assim por diante – já pressupõem fé, e que fé consiste essencialmente em sustentar como verdadeiro o testemunho de Deus sobre Cristo (20, 34), portanto, em aceitação. Especialmente, Theod. van Thuynen (*Korte uitlegginge van het gereformeerde geloof* [Leeuwarden, Henrick Halma 1722]) tentou demonstrar que, embora ter fome e sede, buscar refúgio em Cristo e assim por diante, precedam a fé e conduzam a ela, a fé em si consiste, essencialmente, na confiança profundamente arraigada de que somos reconciliados com Deus e recebemos o perdão de pecados. Em sua opinião, os precisionistas, que ele combate, invertem a ordem. Eles pensam que Deus é reconciliável e que ele só é reconciliado por meio da fé deles (experiência religiosa, boas obras). Eles – assim como os católicos romanos e remonstrantes – entendem que a justificação segue a fé, enquanto, de acordo com a confissão reformada, ela a precede. Juntam-se a van Thuynen em sua posição (*inter al*) Ph. Themmen, H. Stegnerus e C. Vrolikhert (*Godgeleerde oeffeningen* [Middelburg: P. Gillisfen, 1732]), em seus dois tratados teológicos sobre a aliança das obras, a imputação da obediência ativa de Cristo e a natureza e a essência da fé. *Cf.* A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche* (Bonn: A. Marcus, 1880), 321ss.; J. C. Kromsigt, *Wilhelmus Schortinghuis,* 74ss.

[53] *Cf.* sobre Van Hattem, Verschoor, Leenhof e outros, H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 528-31 (Nº 420), 564-69 (Nº 427b); C. Vitringa, *Doctr. christ.,* III, 100, 108; B. de Moor, *Comm. theol.,* IV, 419-23, 833; J. C. Kromsigt, *Wilhelmus Schortinghuis,* 7, 8.

[54] O. Fock, *Der Socianismus* (Kiel: C. Schröder, 1847), 673; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* III, 73.

[55] *The Confession of the Remonstrants* (Londres: 1676), c. 11; P. van Limborch, *Theologia Christiana* (Amsterdã: Arnhold, 1735), V, 9, 24ss.; *cf.* C. Vitringa, *Doctr. christ.,* III, 75.

[56] K. G. Bretschneider, *Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche,* 4ª ed., 2 vols. (Leipzig: J. A. Barth, 1838), II, 319; G. C. Knapp, *Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre,* 2 vols., org. Carl Thilo (Halle: Waisenhauses, 1827), II, 324-25; J. A. L. Wegschneider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae,* 3ª ed. (Halle: Gebauer, 1819), 159; *cf.* sobre o neonomismo, H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 531-35 (Nº 421).

essa posição unilateral, Schleiermacher acertou quando disse que a religião não era uma questão de conhecimento nem de ação, mas tinha sua sede no coração, e que a religião cristã difere de todas as outras religiões pelo fato de que, nela, tudo está relacionado à redenção realizada por Jesus de Nazaré. Entretanto, essa posição, por sua vez, levou alguns teólogos, ao falarem sobre a fé, a colocar toda a ênfase no misticismo do coração. A fé não consistia em uma doutrina, mas na "apropriação da perfeição e da bem-aventurança de Cristo",[57] "o ponto secreto da união entre Cristo e o indivíduo",[58] comunhão pessoal com Cristo, um poder moral, um princípio santificador, uma nova vida.[59] Ritschl, portanto, apresentou uma interpretação da fé que divergia da interpretação da teologia da mediação (*Vermittelungstheologie*)[60] de três formas. Em primeiro lugar, ele retornou do Cristo exaltado para o Jesus "histórico" como descrito, principalmente, nos evangelhos Sinóticos. Segundo, em sua opinião, a pessoa de Cristo desapareceu atrás do evangelho que ele pregava e da obra que realizou. Terceiro, a fé não consistia em uma união mística com o Cristo glorificado, mas na confiança, de coração, na revelação de Deus no Jesus histórico e, mais especificamente, na revelação de que Deus, por sua graça, perdoou o pecado e deseja estabelecer um reino espiritual na humanidade.[61] Em distinção a essa teologia de Schleiermacher e Ritschl, os elementos característicos da teologia positiva[62] são que ela faz de todo o Cristo, como descrito a nós na Escritura – especificamente incluindo seu sofrimento e morte expiatória – o objeto da fé. Além disso, ela interpreta essa fé, embora não exclusivamente, também como aceitação[63] e prende os crentes

[57] F. Schleiermacher, *The Christian Faith,* org. H. R. MacIntosh e J. S. Steward (Edimburgo: T&T Clark, 1928), 108; *cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 550-54 (Nº 425).

[58] H. L. Martensen, *Christian Dogmatics,* trad. William Urwick (Edimburgo: T&T Clark, 1871), 368.

[59] H. Bavinck, *De theologie van Prof. Dr. Daniel Chantepie de la Saussaye,* 2ª ed. (Leiden: D. Donner, 1903), 62ss.

[60] Nota do organizador: sobre "Teologia da mediação' (*Vermittelungstheologie*), ver H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 49, n 49 (Nº 9).

[61] A. Ritschl, *Justification and Reconciliation,* 98ss., 568ss., 582ss.; J. Kaftan, *Dogmatic* (Tübingen: Mohr, 1901), 3, 69; W. Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott,* 4ª ed. (Stuttgart: Cotta, 1908), 170ss.. Nota do organizador: Bavinck cita a edição de 1903. J. Gottschick, *Die Kirchlichkeit der sogenannte kirchliche Theologie* (Freiburg i. B.: Mohr, 1890), 11-53; *cf.* também H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 550-54 (Nº 425).

[62] I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* trad. Alfred Cave e J. S. Banks, ed. rev., 4 vols. (Edimburgo: T & T Clark, 1888), I, 19ss.; II, 152ss.; F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* 3ª ed., 7 vols. (Gütersloh: Bertelsmann, 1883-1902), V, 1, 41ss.; C. E. Luthardt, *Compendium der Dogmatik* (Leipzig: Dörffling & Francke, 1865), 63; F. H. R. Frank, *System der Christlichen Wahrheit,* 2ª ed., 4 vols. em 2 (Erlangen: A. Deichert, 1884), II, 333ss.; A. von Oettingen, *Lutherische Dogmatik,* 2 vols. (Munique: C. H. Beck, 1897), I, 316ss.; III, 542ss.; G. Runze, *Katechismus der Dogmatik* (Leipzig: J. J. Weber, 1898), 263ss.; R. B. Kübel, *Ueber der Unterschied zwischen der positiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie,* 2ª ed. (Munique: C. H. Beck, 1893), 26ss.

[63] Isso acontece mais vigorosamente em E. König, "Glaubensgewissheit und Schriftzeugniss", *Neue kirchliche Zeitschrift* 1 (1890): 439-63, 515-30; idem, *Der Glaubensact des Christen nach Begriff und Fundament untersucht* (Erlangen: Deichert, 1891); idem, "Der biblisch-reformatorische Glaubensbegriff und seine neueste Bekämpfung", *Neue kirchliche Zeitschrift* 19 (1908): 628-60; W. Hermann, "Lage und Aufgabe der evangelische Dogmatik", *Zeitschrift fur Theologie und Kirche* 17 (1907): 1-33. De acordo com König, não há diferença entre Roma e a Reforma a respeito da "fé geral", pois a fé é sempre e em todo lugar a aceitação de uma verdade com base em um testemunho, portanto, conhecimento intelectual e aceitação. Porém, como essa "fé geral" se refere, em um sentido religioso, a um conteúdo específico, *i.e,* às promessas salvíficas de Deus em Cristo, ela se torna uma "fé especial" e resulta na "mais forte ressonância no mundo dos sentimentos e o mais poderoso impacto

à palavra de Deus na Escritura. Finalmente, ela dá à conversão, no sentido de contrição pelo pecado, e, a esse respeito, à pregação da lei, um lugar maior na formação da vida cristã do que geralmente acontece em outras escolas de pensamento teológico.[64]

Apesar desse e de outros pontos de diferença, porém, as novas interpretações da fé, também, têm importantes elementos em comum. Peculiar a elas, em primeiro lugar, é uma tentativa de transcender a antiga oposição entre Pelagianismo e Agostinianismo, e deixar a fé surgir por meio do caminho psicológico, pedagógico e histórico que Deus segue com quase todos os seres humanos. Nesse caminho, as atividades divinas e humanas constantemente interagem entre si[65] ou até mesmo são a mesma atividade consideradas por uma perspectiva divina ou por uma perspectiva humana.[66] Segundo, todos concordam que a essência da fé salvadora consiste em confiança, isto é, em um relacionamento pessoal com Deus como ele se revelou como Deus da graça e da salvação em Cristo. Alguns, por causa da reação contra a ortodoxia, foram tão longe a esse respeito que removeram totalmente o conhecimento e a aceitação da fé e a colocaram exclusivamente na confiança. Foi assim que acabou a separação que, no início, havia sido feita por Ritschl e sua escola entre juízos ontológicos e juízos de valor e, na escola parisiense de símbolo fideísmo, entre fé e crenças.[67] Mas essa dicotomia logo se mostrou insustentável. Se a fé, por mais que seja concebida internamente, deve permanecer cristã e, portanto, presa à revelação de Deus na pessoa de Cristo, ela sempre terá de pressupor ou incluir algum "conhecimento" e "aceitação".[68] Quando Ménégoz foi atacado por todos os lados por causa de sua fórmula "salvação pela fé independentemente das crenças", ele se explicou dizendo que não tinha o desejo de negar a importância pedagógica das crenças nem de separar a conexão entre "crenças" e "fé", mas só queria advertir contra confundir e igualar as duas. As crenças são tão indispensáveis à fé que "a crença até mes-

sobre a vontade". Embora König faça comentários muito pesados contra a interpretação da fé como "experiência" (*Erlebnis*), ele deixa a fé geral e a fé especial sem solução, lado a lado, e faz com que a fé salvadora dependa dos duvidosos resultados da pesquisa histórica.

[64] Todos os proponentes de uma teologia positiva mencionados acima consideram a chamada "penitência" um elemento essencial da conversão, quer atribuam a ela um lugar *antes* ou *na* fé, mas nada especificam sobre o grau, tempo e duração dessa penitência. Em contraste, tais especificações ocorrem, frequentemente, em círculos metodistas e também no chamado moderno "movimento de comunhão". *Cf.* M. Schian, *Die moderne Gemeinschaftsbewegung* (Stuttgart: Greiner & Pfeiffer, 1909), 9ss.

[65] *Cf.* A. Ritschl, *Justification and Reconciliation,* 568, 588; J. Kaftan, *Dogmatik,* 624ss.; W. Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott,* 82ss., 171ss.; 183; H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* II, 371 (Nº 239); III, 550-54 (Nº 425).

[66] *Cf.* von Hartmann, em H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 540-45 (Nº 423).

[67] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 195 (Nº 58), 550 (Nº 144), 557 (Nº 146), 571 (Nº 148); H. Haldimann, *Le Fidéisme* (Paris: Fischbacher, 1907).

[68] W. Herrmann, *Der Verkehr des Christein mit Gott,* 180: "A fé cristã não se refere, antes de tudo, geralmente, à doutrina, mas a um encontro que impacta firmemente a vida das pessoas que são chamadas à fé. Entretanto, o conhecimento é, de fato, uma pré-condição da fé". *Cf. ibid.,* 45ss.; idem, "Der geschichtliche Christus, der Grund unseres Glaubens", *Zeitschrift für theologie und Kirche* 2 (1892): 232ss.; M. Reischle, *Der Streit über die Begründung des Glaubens auf den geschichtlichen Jesus Christus* (Freiburg: J. C. B. Mohr, 1897), 171ss.; J. Gottschick, *die Kirchlichkeit der sogenannte kirchlichen Theologie,* 6, 8; J. Kaftan, *Dogmatik,* 25ss.

mo engendra a fé e não há fé sem crença".[69] A fé é independente das crenças somente no sentido de que "nossas crenças, sejam quais forem – verdadeiras ou falsas – não contam nada no juízo que Deus traz sobre nós. Deus não olha para nossas crenças – somente para o nosso coração. Todo aquele que dá seu coração a ele, isto é, todo aquele que tem fé verdadeira, é agradável a ele, sejam quais forem seus erros doutrinários. Todo aquele que não dá seu coração a ele, isto é, todo aquele que é um incrédulo, será condenado, por mais ortodoxo que seja. Somos salvos *somente* pela fé – *sola fide* – independentemente de nossas crenças".[70] Inversamente, a teologia positiva enfatiza tão fortemente quanto possível que a "fé geral", por mais que seja indispensável, é insuficiente, e que a "fé particular" consiste na confiança do coração. A única diferença que permanece – uma diferença que não é sem importância – refere-se à questão se a "fé geral" precede ou flui de uma "fé particular".

Finalmente, as mais novas descrições de fé também mostram grande convergência no fato de que, em adição à sua natureza religiosa, elas salientam a natureza ética da fé. Visto que Ritschl considerava a justificação como uma possessão da igreja e a interpretava mais como uma pressuposição do que como o conteúdo da fé, o misticismo não foi tratado com propriedade em seu pensamento, e correu o perigo de desmanchar a religião em moralidade. A fé, afinal, consiste especialmente em agir para o reino de Deus e, essencialmente, coincide com o amor.[71] Em oposição a essa interpretação, outros corretamente sustentam a natureza religiosa da fé e consideram a justificação e a união mística como benefícios que também são concedidos a cada crente individualmente, mas eles também fazem o melhor que podem para sustentar a relação entre fé e amor, entre justificação e santificação, e trazer à tona a moralidade que renova os poderes da religião cristã.[72]

Fé e regeneração: qual vem primeiro?

[455] As descrições que foram dadas sobre a fé desde a Reforma são tão numerosas e divergentes que fazem a pessoa quase se desesperar da possibilidade de definir, correta e claramente, a natureza da fé. A teologia católica romana tem a vantagem de uma definição muito simples e compreensível quando descreve a fé somente como aceitação. No entanto, ao fazer isso, ela coloca a fé salvadora no mesmo nível da fé histórica, nega sua natureza

[69] E. Ménégoz, *Publications diverses sur le Fidéisme* (Paris: Fischbacher, 1900), 251.

[70] *Ibid.*, 262.

[71] A. Ritschl, *Justification and Reconciliation,* 584: "A crença em Cristo e em Deus cai sob o âmbito do [...] conceito de amor. Ela é a direção contínua da vontade para Deus e Cristo, que é parte do conteúdo da própria fé". *Ibid.*, 100ss.

[72] W. Herrmann, *Der Verkehr,* 241ss.; J. Kaftan, *Dogmatik,* 22; T. Häring, *The Christian Faith,* trad. John Dickie e George Ferries, 2 vols. (Londres: Hodder & Stoughton, 1913), II, 691ss.; F. H. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit,* II, 354ss.; A. von Oettingen, *Lutherische Dogmatik,* III, 542, 572; W. Schmidt, *Christliche Dogmatik,* 4 vols. (Bonn: E. Weber, 1895-98), II, 3ss.; M. Kähler, *Dogmatische Zeitfragen: Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre,* 2ª ed. 3 vols. (Leipzig: Deichert, 1907-13), 467ss. Kähler incorpora a ética em sua dogmática sob o título "A Corroboração da Fé na Justificação".

religiosa e deve, portanto, posteriormente, complementá-la com o amor e, assim, faz o perdão de pecados e a abençoada vida eterna depender de nossas boas obras. Na Escritura, porém, a fé não é meramente um ato intelectual de aceitação do testemunho dos apóstolos a respeito de Cristo, mas também uma relação pessoal, um vínculo espiritual, com Cristo, que está agora assentado à destra do poder de Deus. Ela ocupa um lugar tão central que pode ser chamada de "obra de Deus" *par excellence* (Jo 6.29). Ela é o princípio da vida cristã como um todo, o meio pelo qual obtemos Cristo e todos os seus benefícios, a fonte subjetiva de toda salvação e bênção. Enquanto, através da Escritura, ela nos liga ao Cristo histórico, ela, ao mesmo tempo, nos eleva ao mundo invisível e faz com que vivamos em comunhão com o Senhor do céu. Seja onde for que a fé esteja arraigada nos seres humanos, ela afeta todas as nossas capacidades e poderes, nos dá direção e orientação, controla nosso intelecto e coração, nosso pensamento e atividade, nossa vida e conduta. Os cristãos são crentes (πιστοί). A fé é mística e noética, receptiva e espontânea, passiva e ativa, o oposto de todas as obras e ela mesma a obra de Deus *par excellence,* o meio de justificação e o princípio de santificação, e que nos acompanha ao longo de nossa vida e se transforma em visão somente na morte. É natural que a teologia tenha de se esforçar para dar uma definição correta dela. Mas, mesmo que ela seja bem-sucedida nisso, ela nunca será capaz de controlar a vida humana e impedir toda a sua parcialidade e aberrações práticas. Não obstante, não é impossível, na ordem da redenção, dar à fé o lugar e a importância que lhe é devida, de acordo com a Escritura.

Para isso, precisa estar em primeiro plano, em nossa consciência, que todos os benefícios da salvação são garantidos por Cristo e estão presentes nele, e que ele mesmo, como o Senhor do céu, é, por meio do seu Espírito, aquele que os distribui e aplica. Nem a fé nem a conversão são as condições que, de alguma forma, adquirem a salvação para nós. Elas são apenas a forma pela qual os benefícios da aliança entram na possessão subjetiva daqueles pelos quais foram adquiridos. Nesse sentido, é completamente correto dizer que a justificação, assim como os outros benefícios da aliança, precede a fé. No "pacto de salvação" (*pactum salutis*), o Filho já agia como Fiador e Mediador dos seus. De acordo com 2 Coríntios 5.19, Deus reconcilia o mundo consigo mesmo em Cristo, não imputando aos homens suas transgressões e Romanos 4.25 claramente afirma que Cristo, que foi entregue à morte por causa de nossos pecados, ressuscitou por causa de nossa justificação, isto é, para adquirir essa justificação por meio de sua morte e comunicá-la a nós por meio de sua ressurreição. A reconciliação (καταλλαγή) não é distinta da expiação (ἱλασμός), pelo fato de que, enquanto esta é objetiva, aquela é subjetiva. A primeira também é objetiva. O conteúdo da mensagem do evangelho é: Deus *foi* reconciliado, aceite essa reconciliação e creia no evangelho. Reconciliação, perdão, santificação e assim por diante, não são efetuadas por nossa fé ou por nossa conversão, mas foram completamente asseguradas por Cristo, que as distribui conforme a sua vontade.

É preciso lembrar, principalmente, que não há participação nos benefícios de Cristo a não ser pela comunhão com sua pessoa. Os benefícios da aliança não são bens materiais que podem ser obtidos e desfrutados sem o mediador dessa aliança. Eles estão incluídos nele e nunca existem independentemente dele. Quando se diz que Cristo os assegurou, isso significa que Deus concede esses benefícios pela graça, sem violar sua justiça, e pode concedê-los em comunhão com Cristo. Entre os benefícios que Cristo assegurou, há, especificamente, também o dom do Espírito Santo. Ele mesmo se tornou Espírito. Por meio de seu sofrimento e morte, ele fez do Espírito do Pai e do Filho também *seu* Espírito, o Espírito de Cristo, e, por isso, distribui esse Espírito conforme a sua vontade, enquanto o próprio Espírito recebe dele todas as coisas. O dom do Espírito, portanto, pressupõe que Deus já comunicou e concedeu seu Cristo e que Cristo se entregou. Além disso, o primeiro benefício da salvação é um benefício da aliança que pressupõe a união mística objetiva. Não apenas não há ressurreição, mas também não há crucificação e sepultamento, nem mortificação do velho eu, se não houver comunhão com Cristo. Essa imputação e doação de Cristo e seus benefícios já aconteceu, idealmente, no decreto e desde a eternidade. Isso foi objetivamente realizado em Cristo como cabeça e mediador quando ele se tornou humano, morreu e ressuscitou. Materialmente, esse também é o conteúdo da mensagem do evangelho. Ele é individualmente aplicado e distribuído somente no chamado interno e passivamente aceito, pelo lado humano, na regeneração. Quer aconteça na infância, na juventude ou mais tarde, antes ou durante o ouvir do evangelho, logicamente ele sempre precede o ato de realmente crer. "Pois, ninguém pode ouvir a palavra de Deus salvificamente a menos que seja regenerado."[73] Ninguém vem a Cristo se o Pai, que o enviou, não o trouxer (Jo 6.44; também *cf.* Rm 8.7; 1Co 2.14; 12.3; *etc.*).

Mas a regeneração, em um sentido estrito, como a infusão do princípio da nova vida, também pode, temporariamente, preceder a fé. Em sua polêmica contra os anabatistas, os reformados gradualmente chegaram à compreensão de que a faculdade, semente ou disposição da fé, em outras palavras, a regeneração em um sentido estrito, já podia ocorrer na infância, antes do despertar da consciência, no batismo ou antes dele, ou até mesmo antes do nascimento. Eles recorreram ao exemplo de Jeremias (Jr 1.5), João Batista (Lc 1.15), Paulo (Gl 1.15) e do próprio Jesus (Lc 1.35). E, além desses exemplos, recorreram ao ensino da Escritura a respeito da circuncisão e do batismo, da igreja e da aliança da graça; em outras palavras, recorreram a todas aquelas provas que foram elaboradas em apoio ao pedobatismo e que discutiremos mais adiante. Se a regeneração não ocorresse na infância, ou a doutrina do pecado original seria enfraquecida ou teríamos de perder a esperança de salvação das crianças que morrem na infância. Porém, como a graça de Deus é graça pura e, portanto, absolutamente independente de qualquer condição humana, e como, especialmente, na dispensação do Novo Testamento, ela é abundante (Rm 5.15)

[73] J. Maccovius, *Loci communes, 710.*

e estendida a todas as raças e povos, não há necessidade de enfraquecimento da doutrina do pecado original nem de negação da salvação para todos aqueles que morrem na infância. Para Deus, nenhuma porta é trancada, nenhuma criatura é inalcançável, nenhum coração é inacessível. Com seu Espírito, ele pode entrar na parte mais íntima de cada ser humano, com ou sem a Palavra, por meio da consciência ou independente dela, em idade avançada ou no momento da concepção. A própria concepção de Cristo no ventre de Maria, por meio do Espírito Santo, é prova de que ele pode, desse momento em diante, e continuamente, estar ativo no ser humano com sua presença santificadora.

A objeção levantada contra essa posição sempre volta ao fato de que, dessa forma, a liberdade e a independência da pessoa são abandonadas e uma decisão a respeito da salvação da pessoa é tomada de um modo totalmente independente dela. Mas, em primeiro lugar, essa objeção se aplica, no mesmo grau, com respeito à regeneração que ocorre em uma idade posterior, pois, a menos que se queira tomar o caminho pelagiano e fazer com que a regeneração seja dependente da livre escolha religiosa da pessoa, a regeneração, nesse caso, precede a fé e acontece *na* pessoa *sem* contribuição dessa pessoa. Segundo, é um fato inegável que todas as crianças foram concebidas e nascem em pecado e são, portanto, sujeitas a todos os tipos de miséria, inclusive à própria condenação. Contra esse pano de fundo, é um pensamento muito confortador que, como crianças, elas são semelhantemente recebidas, sem seu conhecimento, pela graça em Cristo. E, terceiro, essa confissão encontra apoio no modo pelo qual Deus, na criação e na providência, realiza a obra de distribuição de seus dons. Ninguém pode lhe dizer: O que estás fazendo? Pois ninguém nos faz diferentes, senão Deus. O que temos que não tenhamos recebido? E, se recebemos, por que nos orgulhamos como se não tivéssemos um dom? (*cf.* 1Co 4.7).

A doutrina da regeneração, em um sentido estrito, portanto, é uma parte preciosa de nossa confissão reformada. Pais piedosos extraem dela a consolação de que não precisam duvidar da eleição e salvação de seus filhos que Deus leva desta vida na infância, muito embora, nesse caso, a vida espiritual não possa se manifestar em atos de fé e arrependimento. Aqui, também, há a possibilidade de nos apegarmos à continuidade da vida espiritual desde seu início até seu ponto mais elevado de desenvolvimento e perfeição, pois a regeneração, no sentido estrito, de acordo com nossos ancestrais reformados, não consiste meramente no dom de poder para crer, na restauração do livre-arbítrio em uma regeneração batismal que difere da regeneração como uma renovação de vida e é dependente, para sua permanência, de atos subsequentes de aceitação pessoal. Ao contrário, ela é imediatamente uma regeneração no pleno sentido da palavra, abrangendo, em princípio, toda a pessoa, inicialmente renovando todas as suas capacidades e poderes, e, mais tarde, manifestando-se e confirmando-se em todas as direções, em fé e arrependimento, em santificação e boas obras. É uma e a mesma vida que é infusa na regeneração, é continuamente fortalecida no processo de desenvolvimento e será completada na abençoada vida eterna do porvir.

A confissão da regeneração como a implantação do princípio da nova vida, portanto, também contém dentro de si um excelente valor pedagógico. Não é um dogma indisputável, é claro, que *todas* as crianças da aliança ou até mesmo todos os *eleitos* da aliança já tenham sido regenerados em sua infância, antes ou no batismo. Os teólogos reformados nunca ensinaram essa interpretação a rigor. No entanto, sustentaram firmemente que esse novo nascimento na infância, antes dos anos da discrição, *podia* acontecer, já que o Espírito de Cristo não está preso à consciência e à vontade dos seres humanos. Eles confessaram que esse novo nascimento no começo da vida podia acontecer e, de fato, *acontecia* com frequência, especialmente no caso de crianças a quem o Senhor havia levado desta vida na infância. Finalmente, apegaram-se firmemente à norma de que devemos considerar e tratar todas as crianças da aliança nascidas e batizadas na comunhão da igreja não como crianças pagãs, mas de acordo com o julgamento de caridade, como verdadeiros filhos da aliança, até que, pelo seu "falar" e "andar", o contrário fique evidente. Nesse ponto, não podemos demonstrar, em detalhes, o grande poder e valor inerentes a essa posição para a edificação cristã, edificação que ocorre na família e também na escola e na igreja.[74] No entanto, isso caracteriza a educação e a formação reformadas em distinção à de anabatistas e metodistas, mantém o elo entre natureza e graça, parte da realidade da aliança da graça e do batismo, crê na unidade e no desenvolvimento orgânico da vida espiritual e reconhece plenamente que Deus nem sempre opera a fé e o arrependimento no coração humano de forma repentina, mas frequentemente – de fato, via de regra – faz com a fé e o arrependimento procedam e se desenvolvam a partir da vida implantada gradualmente, por meio de um processo psicológico e pedagógico.

Essa posição, absolutamente, não é incoerente com o fato de que, na Escritura, a fé é consistentemente descrita como um dom de Deus (Mt 11.25-27; 16.17; Jo 1.12-13; 6.44; 1Co 12.3; Gl 1.16; Ef 1.11; 2.8; Fp 1.29; 2.13), assim como também é sempre zelosa e agradecidamente reconhecido assim por todos os crentes, pois a forma na qual Deus realiza seu conselho de modo nenhum prejudica a realidade e o poder desse conselho e está, de fato, incluída nesse conselho. Deus pode trazer à fé e ao arrependimento a pessoa a quem regenerou segundo sua vontade repentina ou gradualmente, mas continua sendo sempre o mesmo Deus gracioso e onipotente que efetua tanto o querer quanto o realizar, segundo o seu beneplácito. Afinal, assim como na criação, depois de criar todas as coisas a partir do nada, ele não se ausentou do mundo e o abandonou à sua própria sorte, assim também, na recriação, ele não abandona a obra que iniciou na regeneração. Por meio do seu Espírito ele habita em todo o mundo criado, e, por meio desse mesmo Espírito, como o Espírito de Cristo, ele está presente em toda a igreja e em cada um de seus membros. Ele não tem de arrombar nada vindo de fora, nem fazer desmoronar, a partir do alto, mas, por meio do seu Espírito, que habita em Cristo e na igreja como seu corpo, ele

[74] H. Bavinck, *Paedegogischen beginselen* (Kampen: Kok, 1904), 90-92.

penetra as partes mais íntimas dos seres humanos, abre o que está fechado, amolece o coração endurecido, faz sua morada ali e nunca mais sai dele. Ele continuamente fortalece a nova vida a partir de dentro (Ef 3.16), e a alimenta a partir de fora, por meio da proclamação de sua Palavra. O chamado interno e o externo andam de mãos dadas. Assim como Deus faz com que a semente no campo inche e brote a partir de dentro, faz com que ela lance suas raízes para baixo e germine e cresça para cima e, nesse processo, usa os nutrientes e seivas presentes no solo, a chuva e o sol como meios, assim também ele fortalece e nutre a vida espiritual de seus filhos, a todo momento, pelo poder de sua graça e pela bênção de sua Palavra. Ele está em atividade não apenas por um momento, mas continuamente nos capacitando a querer e agir conforme seu beneplácito. Ele, de fato, nos concede a capacidade de crer e o poder da fé, mas também a vontade de crer e a fé em si, não de forma mecânica ou mágica, mas interna, espiritual e organicamente, em conexão com a palavra que ele traz às pessoas de várias formas. Essas formas incluem a leitura da Escritura, o conselho e a admoestação dos pais, a instrução dos professores e a pregação pública. No momento em que a fé desperta na sementeira da nova vida, ela se une a essa palavra e, no momento em que ouve essa palavra, a palavra, por sua vez, encontra ressonância nessa nova vida. Assim como um ser humano, tornando-se consciente, automaticamente e sem coerção, reconhece o mundo ao seu redor, assim também a alma, que vive a partir da comunhão com Deus, em fé infantil, aceita a palavra de Cristo, agradecidamente e com alegria. A fé e a Palavra de Deus caminham juntas. A fé vem pelo ouvir, e o que é ouvido vem através da palavra de Cristo (Rm 10.17).

Fé como conhecimento e confiança

[456] Se não há fé ativa sem a palavra de Deus, tem de haver alguma relação entre conhecimento (*notitia* e *assensus*) e fé (*fides*). Isso simplesmente decorre do fato de que a fé religiosa (salvífica) não poderia ter o mesmo nome da fé histórica, temporária e miraculosa nem o mesmo nome da fé da qual falamos regularmente em nossa vida diária, se elas não tivessem um ou mais elementos em comum. A Escritura não teria sido capaz de descrever a relação de uma pessoa com Deus com a palavra hebraica אָמַן e a palavra grega πιστεύειν – palavras que também são familiares e também são usadas fora do contexto religioso – se não houvesse alguma correspondência entre o significado religioso e o significado comum dessas palavras. E, de fato, não há alguém que possa, depois de refletir, romper completamente a relação entre conhecimento (*notitia*) e fé (*fides*). Partindo da reação ao intelectualismo, as pessoas podem, por algum tempo, colocar toda ênfase no elemento de sentimento e confiança que está presente na fé salvadora, mas todo exagero prejudica e provoca a reação oposta. A história de juízos de valor, na escola de Ritschl, e de "salvação pela fé independentemente das crenças", na escola parisiense, deixam isso muito claro. Nem uma só escola que considere a religião como algo mais do que um fenô-

meno puramente psicológico e se apegue à sua verdade e valor pode separá-la totalmente do passado e de seu ambiente e remover da fé todo conhecimento e aceitação. A esse respeito, uma pessoa modernista e uma ortodoxa não têm razão de se reprovarem mutuamente por nada, pois, *formalmente,* elas fazem precisamente a mesma coisa. O primeiro também tem de confiar em um testemunho que chega até ele vindo de Deus na natureza, na história, na consciência ou no coração e que ele deve, portanto, conhecer e aceitar.

É supremamente importante, porém, entender corretamente a relação entre fé e conhecimento (*notitia* e *assensus*) e fé como confiança (*fiducia*). A experiência nos ensina vários fatos diferentes: há muitos que, desde a mais tenra infância, foram profundamente receptivos à verdade religiosa e, desde o princípio, receberam-na e a aceitaram com uma fé salvadora e nunca meramente com uma fé histórica. Há outros que cresceram, desde a infância, em um ambiente de ideias religiosas e as adotaram com uma fé histórica e que, ou nunca ou apenas muito mais tarde, chegaram a uma vida religiosa pessoal e independente. Há também aqueles que, no começo de sua vida, nunca se confrontaram com quaisquer ideias religiosas específicas ou nunca as aceitaram com uma fé histórica, mas que, em um dado momento, são particularmente impactados por algum tipo de mensagem (como sobre o pecado, o juízo, o amor e a graça de Deus, e assim por diante) e, com base nisso, são levados a aceitar outras verdades. Colocando-se a questão em termos mais concretos, pode-se dizer: há aqueles que são levados a Cristo por meio da Escritura e também aqueles que são levados à Escritura por meio de Cristo.[75]

Nenhuma regra específica pode ser obtida a partir dessas experiências, extraídas diretamente da observação da vida. As coisas mudam, porém, quando examinamos a relação lógica entre conhecimento (*notitia*) e fé (*fides*), pois, então descobrimos que a fé histórica (*notitia* e, geralmente, também *assensus*, mas ambos entendidos em um sentido puramente histórico aqui), de fato, geralmente precede a fé salvadora, mas nunca pode produzir a fé salvadora a partir de dentro de si mesma. Entre as duas, porém, não há diferença de medida ou grau, mas uma diferença de princípio e essência. Quando alguém que foi educado na fé histórica, mais tarde, obtém a fé salvadora, o conhecimento da verdade que essa pessoa obteve através da fé histórica pode, de fato, ser muito útil para ela (pois a verdade continua sendo verdade), quer seja aceita somente com o intelecto ou também com o coração, mas, nesse caso, a *notitia* e o *assensus* mudam totalmente em caráter e essência. Eles não continuam sendo um conhecimento e uma aceitação meramente históricos, aceitos como verdade da mesma forma que outros fatos históricos, mas se tornam um conhecimento pessoal que está relacionado com a salvação da alma, um "conhecimento firme e certo".[76] O conteúdo do conhecimento continua o mesmo, mas agora é processado de forma diferente. A verdade não muda, mas é vista pelo crente sob outro

[75] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 569-70 (Nº 148).
[76] *Cf.* Calvino acima, p. 109-112 (Nº 451).

prisma. Ela agora é aceita e abraçada como uma verdade divina que é mais ou menos diretamente relacionada aos interesses eternos da pessoa.

Essa é a verdade que o Pietismo, com seu conhecimento empírico, defendeu contra o conhecimento meramente formal. Porém, ele errou quando estendeu a diferença na forma em que a verdade é processada pela fé salvadora e pela fé histórica ao conteúdo e começou a falar em uma verdade espiritual diferente, mais elevada, ou de uma verdade atrás da verdade. Ele acertou o alvo completamente, porém, quando afirmou que o crente entende e processa a mesma verdade de uma forma totalmente diferente da pessoa que não tem essa vida espiritual pessoal. A Reforma, por essa razão, disse, desde o início, a mesma coisa. Quando Calvino descreveu a fé como "um conhecimento firme e certo", ele estava pensando não na fé histórica, mas muito definidamente na fé salvadora, pois o objeto desse conhecimento era "a benevolência de Deus em nosso favor". Calvino localizou esse conhecimento mais no coração do que no intelecto.[77]

Além disso, diz Calvino, a pessoa obtém certeza religiosa somente através do testemunho do Espírito Santo, isto é, pelo testemunho do mesmo Espírito que conduz todos os crentes a toda a verdade, assegura-os de seu *status* como filhos de Deus e lhes garante sua herança celestial.[78] De acordo com a confissão unânime de todos os teólogos reformados, portanto, ninguém pode ouvir a palavra de Deus de forma salvífica a menos que seja regenerado. Ao dizer isso, eles estavam se baseando no testemunho da Escritura, que repetidamente afirma, claramente, que o ser humano "natural" não entende as coisas do Espírito e que somente os regenerados veem o reino de Deus. Enquanto a fé histórica, portanto, geralmente pode preceder a fé salvadora no tempo e, como tal, ter um valor pedagógico inegável, o "conhecimento firme e certo" da graça de Deus, em Cristo, e todas as verdades da salvação são o fruto, ou melhor, o conteúdo, da verdadeira fé salvadora. O conhecimento e a aceitação inerentes à fé histórica, que às vezes são propriedade intelectual da pessoa em um estágio primitivo, são posteriormente salientados na fé salvadora como uma nova raiz e, como resultado, produz uma edificação diferente e melhor.

Quando o conhecimento da fé salvadora é entendido nesse sentido e é essencialmente distinto de um conhecimento e uma aceitação puramente históricos (*notitia* e *assensus*), a descrição da fé salvadora como o "conhecimento firme e certo da benevolência de Deus por nós", como disse Calvino, pode ser considerada correta, bem como completa, pois não somente a Escritura alterna "crer" e "conhecer" (Jo 6.69; 7.3-4; 1Co 1.21; 2Co 4.6; *etc.*), mas também, na definição de Calvino sobre a fé *geral* (*fides generalis*; aqui entendida não como fé histórica, mas como a aceitação salvadora das verdades da redenção agrupadas em torno da promessa central de salvação em Cristo, como, por exemplo, o testemunho apostólico como testemunho divino, a Escritura como Palavra de Deus) e fé *especial* (*fides specialis,* fé cujo objeto é a promessa central da

[77] J. Calvino, *Institutas,* II.vi.7, 8.

[78] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 583-85 (Nº 151), 593-98 (Nº 154).

salvação, a benevolência de Deus em nosso favor) estão organicamente interligadas. Uma fé salvadora como conhecimento aceita, em um só ato, por assim dizer, Cristo como Salvador e a Escritura como Palavra de Deus. Ela conhece e aceita Cristo na vestimenta em que se apresenta na Escritura, "vestido com seu evangelho",[79] e, assim, evita tanto um racionalismo árido quanto um misticismo falso. Realmente, não é concebível nenhuma definição mais bonita do que a de que a fé é um conhecimento firme e certo da misericórdia que Deus nos mostrou em Cristo. Essencialmente, o que mais é a fé cristã além de certeza – baseada no testemunho de Deus e efetuada em nosso coração pelo Espírito Santo – de que "a fé eterna de nosso Senhor Jesus Cristo, que, do nada, criou o céu e a terra e ainda os sustenta por meio de seu conselho eterno e de sua providência, é nosso Deus e Pai porque Cristo é seu Filho (Catecismo de Heidelberg, resposta 26)?

Não obstante, a teologia, tendo aceitado a definição de Calvino, não parou aí, pois, na prática, ela se mostrou inadequada. Em primeiro lugar, havia o perigo óbvio de se confundir o "conhecimento" (*cognitio*) da fé salvadora com o "conhecimento" (*notitia*) e "aceitação" (*assensus*) da fé histórica (embora os dois sejam, essencialmente, diferentes) e, assim, retornar à posição católica romana sobre a fé.[80] Esse perigo se tornou ainda mais crítico quando, nas igrejas protestantes, antes de tudo a ortodoxia morta e, depois, o racionalismo, se tornaram predominantes. Em segundo lugar, tornou-se necessário fazer uma clara distinção entre o conhecimento (*cognitio*) da fé salvadora e o conhecimento (*notitia*) da fé histórica. No entanto, no momento em que isso foi tentado, os teólogos se viram compelidos a descrever o conhecimento da fé salvadora mais como uma questão do coração do que do intelecto – da mesma forma que Calvino havia feito. Ao fazer isso, porém, eles, ao mesmo tempo, mudaram o centro de gravidade da fé salvadora do conhecimento para a confiança e lançaram o alicerce para a ideia um tanto polarizada de que a fé não é apenas conhecimento (*cognitio*), mas também (e especialmente) segurança (*fiducia*). A segurança (*fiducia*), portanto, forçou o conhecimento (o Catecismo de Heidelberg, resposta 21, fala somente sobre *notitia*), para segundo plano, como sendo de menor valor. Em terceiro lugar, a descrição da verdadeira fé como segurança (*fiducia*) provou ser singularmente problemática, tanto na teoria quanto na prática. Ela requereu a distinção entre meramente buscar refúgio e uma confiança segura, entre o ato direto e o ato reflexo, entre o "ser" e o "bem-estar" da fé, entre o ato com o qual o crente alcança Cristo e o aceita como Salvador e o ato pelo qual ele retorna a si mesmo e se assegura de sua comunhão com Cristo e todos os seus benefícios concomitantes.

Embora fazer essas distinções não fosse algo errado como tal, isso logo levou as pessoas a interpretarem esses dois atos de fé como temporariamente

[79] J. Calvino, *Institutas*, III.ii.6.

[80] Os católicos romanos rejeitam expressamente a distinção entre fé histórica e fé salvadora, como faz Belarmino ("De justif.", in *Controversiis*, I, c. 4), mas separa nitidamente fé e amor (*ibid.*, c. 15). Os remonstrantes, por outro lado, negam a distinção entre fé salvadora e fé temporária e incluem a obediência na fé e assim por diante. Confissão de Fé Remonstrante, X; Apologia pro confessione, XVIII. *Cf.* C. Vitringa, *Doctr. christ.*, III, 72, 93, 96-98.

consecutivos, a inserir a prática do autoexame entre a busca de refúgio e a confiança segura, e a interpretar as diferentes atividades da fé como muito estágios da crença. Em harmonia com esses estágios, houve uma tendência de dividir os crentes em grupos, cada um dos quais – na aplicação de sermões e na literatura devocional – era, então, tratado separadamente. Em resumo, a restauração da natureza religiosa da fé, feita pela Reforma; a descoberta de que a fé é algo totalmente diferente da aceitação de várias crenças religiosas como verdadeiras; a compreensão profunda de que a verdadeira fé é uma fé especial com um objeto especial, a saber, a pessoa de Cristo (a graça de Deus em Cristo, a benevolência de Deus em nosso favor) – tudo isso tornou progressivamente mais claro que, ao observar a fé, é preciso tratá-la não como uma coisa só, mas como um fenômeno amplamente complexo. Ela não é uma questão apenas do intelecto, mas também da vontade; ela não está arraigada apenas em uma faculdade, mas em duas.[81] Ela é conhecimento no intelecto, aceitação na vontade, amor, alegria e desejo.[82] Ela inclui incontáveis propriedades.[83] Várias atividades convergem nela, mesmo que a pessoa as limite, em sua maior parte, a conhecer, aceitar e confiar, ou mesmo que se atribua o lugar central ao recebimento de Cristo.[84] A fé salvadora não é "uma disposição simples, mas uma disposição composta que não pode ser compreendida sob um só cabeçalho".[85]

Comrie, consequentemente, retornou de todos os atos e atividades para o hábito ou disposição da fé (*habitus fidei*), pelo qual somos incorporados em Cristo, assim como, em tempos modernos, Frank localizou a essência da fé cristã na experiência de novo nascimento, Herrmann na experiência pessoal [*Erlebnis*] da grandeza moral de Jesus, e Ménégoz na fé (*foi*) que serve de base para todas as crenças (*croyances*). Na história da Reforma, que se alinhou, nesse ponto, com o ensino da Escritura, a fé se tornou cada vez mais o nome para esse relacionamento novo, normativo, espiritual e abrangente em que Deus, antes de tudo (na regeneração ou fé habitual), nos dirige a si. Realmente, ela coincide com a religião subjetiva (considerada por um ponto de vista), pois essa religião subjetiva pode e deve ter o nome de "fé". A razão é que, aqui e agora, sobre a terra, ela sempre se refere, em todos os seus atributos e atividades, ao Deus eterno, onipotente, gracioso e misericordioso, a quem não vemos, mas em quem cremos, confiamos, amamos, agradecemos e servimos com base no testemunho de Cristo sobre ele, até o dia em que a fé se torne vista e vejamos Deus face a face.

[457] Ora, se essa é a natureza da fé salvadora, não importa muito se ela é descrita como conhecimento ou confiança ou como as duas juntas, pois o

[81] J. Maccovius, *Loci communes*, 762.

[82] P. van Mastricht, *Theologia*, II, 1, 8-10.

[83] Ver especialmente A. Von Comrie, *Verhandeling van eenige eigenschappen des zaligmakenden geloofs*, 2ª. ed. (Leiden: Johannes Haesbroek; Amsterdã: Nicolaas Byl, 1744).

[84] P. van Mastricht, *Theologia*, II 1, 11; A. von Comrie, *The ABC of Faith*, trad. J. Marcus Banfield (Ossett: Zoar, 1978).

[85] F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XV, 8, 13.

conhecimento (*cognitio*), como Calvino o interpreta, inclui confiança (*fiducia*) e a confiança, por sua vez, não é possível sem o conhecimento. Os dois não estão em justaposição nem são meramente associados pelas palavras "não somente, mas também". Mas estão organicamente interligadas. Em ambas, o que conta é o recebimento de Cristo, como nos é apresentado no evangelho. De fato, a fé, em resumo, é o grande benefício da aliança da graça pela qual somos incorporados em Cristo e o aceitamos com todos os seus benefícios. Assim como o oferecimento da graça de Deus, em Cristo, deve ser pregado a todos, assim também ela deve ser aceita por todos em fé infantil. Essa fé, afinal, não vem com condições que a pessoa deve cumprir para que possa crer e ninguém precisa de uma segurança especial ou de uma revelação especial antes que possa crer. A liberdade para crer e a segurança da fé são abundantemente apresentadas a todos – na Escritura, no chamado sincero de Deus e em sua promessa solene de conceder descanso à alma e vida eterna a todos aqueles que vierem a ele e crerem.[86] Nem a contrição pelo pecado é uma condição, pois, como penitência (*poenitentia*), ela pode ser chamada de graça preparatória (*gratia praeparans*), exclusivamente no sentido descrito anteriormente, e, como arrependimento (*resipiscentia*), ela é o fruto e a prova da fé. A fé também não é uma condição para se receber os outros benefícios (justificação e santificação), pelo menos não no sentido de que esses benefícios sejam, de alguma forma, efetuados ou adquiridos por ela, mas, na melhor das hipóteses, apenas no sentido de que a fé é subjetivamente necessária para a obtenção dos benefícios já disponíveis em Cristo. A fé, portanto, é, por sua própria natureza, nada mais do que a aceitação subjetiva, pessoal (passiva na fé habitual, ativa na fé atual), de Cristo juntamente com todos os seus benefícios.

Essa fé, finalmente, traz consigo sua própria certeza. Assim como, no conhecer, a consciência do conhecimento está incluída, assim também a fé, por sua própria natureza, inclui certeza completa. Ela é o oposto da ansiedade (Mt 6.31; 8.26; 10.31), do temor (Mc 4.40; 5.36), da dúvida (Mt 14.31; 21.21; Rm 4.20; Tg 1.6) e de preocupação (Jo 14.1). Ela é confiança ilimitada (Mt 17.20), a certeza (ὑπόστασις), e convicção (ἔλεγχος) das coisas que não se veem (Hb 11.1). A partir dessa certeza da fé, as pessoas piedosas do Antigo e do Novo Testamento falaram e deram glória a Deus (Gn 49.18; Sl 16.8-10; 23.4-6; 31.1; 56.4, 9-10; 57.3; *etc.*; Rm 4.18, 21; 8.38; 2Tm 4.7, 8; Hb 11; *etc.*). E, quando Roma rejeitou essa certeza,[87] a Reforma, especialmente Calvino,[88] novamente a afirmou, conforme as Escrituras. "A fé nunca é ignorante de si mesma".[89] O erro do antinomianismo, portanto, não foi incluir a certeza na fé, mas igualar a fé à certeza, negando todas as outras atividades da fé, e, consequentemente, podendo entender a fé apenas como a aceitação intelectual da sentença "seus pecados foram perdoados".

[86] Cânones de Dort, III-IV, art. 8.
[87] Concílio de Trento, VI, c. 9, cân.13-15.
[88] J. Calvino, *Institutas*, III.ii.14ss.
[89] G. Sohn, *Opera sacrae theologicae*, 2 vols. (Herborn: C. Corvin, 1598), I, 976.

O Pietismo nomista, por outro lado, errou quando separou a certeza da salvação do "ser' (*wezen*) para o "bem-estar" (*welwezen*) da fé e considerou-a atingível – independente de revelações extraordinárias – somente na forma de introspecção contínua e prolongada e autoexame ansioso. Em vez de levar a vida espiritual da pessoa, por esse método, ao ápice, ele gradualmente privou essa vida de toda certeza e de toda espontaneidade. "Nada mais certamente inibe um sentimento do que o contínuo exame meticuloso da questão se uma pessoa o possui. Raramente, essa preocupação produz algo além de um lamento sobre a "morte" da própria pessoa. Ainda mais do que o sentimento espontâneo, é a ação espontânea que é inibida por essa introspecção contínua. A boa semente não pode florescer quando é repetidamente desenterrada com o propósito de examinar seu crescimento. Essa preocupação com as experiências religiosas paralisa a vontade. As pessoas se tornam ocupadas demais consigo mesmas para alcançar uma ação vigorosa".[90]

Em harmonia com os princípios reformados e contra ambas as formas de parcialidade, portanto, devemos manter que a fé e a vida de fé são ricas demais para serem reduzidas a uma "aceitação nua e crua" (*nudas assensus*) do artigo a respeito do perdão de pecados. Ela também inclui, essencialmente, a certeza. Essa certeza, que se refere tanto à graça objetiva de Deus, em Cristo, quanto à participação subjetiva do crente nela, não é um aditivo externo à fé, mas é, em princípio, parte integrante dela desde o princípio. Ela não é obtida quando olhamos para nós mesmos, mas quando olhamos para longe de nós, para Cristo. Ela está baseada nas promessas de Deus, não nas experiências inconstantes ou em boas obras imperfeitas. Dúvidas e temores certamente surgem, de tempos em tempos, no coração do crente (Mt 8.25; 14.30; Mc 9.24) e os crentes certamente devem lutar contra elas durante toda a sua vida. Porém, eles só podem travar essa batalha e prevalecer nela pelo poder da fé, que se agarra à promessa de Deus, descansa na obra completa de Cristo e é, assim, por natureza, certa.[91] Portanto, os vários atos de fé, tais como conhecer, aceitar, confiar e assim por diante,[92] atos que, por sua vez, devem ser diferençados dos frutos da fé ou boas obras, não são os passos ou estágios da fé que se sucedem uns aos outros no tempo, mas atividades que eles mesmos, e em conexão uns com os outros, podem ser fracas ou fortes. Há crianças e jovens, homens e pais em Cristo. No entanto, aqueles que abraçam o evangelho com fé verdadeira, na proporção do vigor com que fazem isso, estão certos de sua própria salvação e vice-versa. Assim, então, a fé é, por sua própria natureza, uma confiança ilimitada e incondicional do coração nas riquezas da graça de Deus em Cristo. Hoje, ela ainda é essencialmente a mesma que era nos dias do Antigo e do Novo Testamento, uma crença contra a esperança (Rm 4.18), a certeza das coisas que se esperam e a

[90] J. C. Kromsigt, *Wilhelmus Schortinghuis,* 333. *Cf.* H. Bavinck, *The Certainty of Faith,* trad. H. der Nederlanden (St. Catharines, ON: Paideia, 1980).

[91] J. Calvino, *Institutas,* III.ii.17ss.; J. Zanchi, *Op. theol.,* VIII, 712ss.

[92] G. Voetius, *Select disp.,* II, 409-512; H. Witsius, *The Oeconomy of Covenants between God and Man,* III, c. 7; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XIV, q. 8; A. von Comrie, *The ABC of Faith.*

convicção das coisas que não se veem (Hb 11.1), uma confiança profundamente selada de que, com Deus, todas as coisas são possíveis (Mc 10.27; 11.23-24), de que aquele que ressuscitou a Cristo dos mortos (Rm 4.24; 10.9) ainda ressuscita os mortos, ainda salva pecadores e sempre chama à existência as coisas que não existem (Rm 4.17).

Fé e renovação da vontade (conversão)

[458] Assim como a vida espiritual implantada na regeneração se desenvolve, em relação ao intelecto, sob a influência da Palavra de Deus e do Espírito em fé, conhecimento e sabedoria, assim também, em relação à vontade, ela se manifesta sob essa mesma iluminação e orientação na conversão. Se considerarmos essa palavra (conversão) em seu sentido mais amplo e designarmos, como tal, toda mudança religiosa pela qual um ser humano rompe com o passado pecaminoso e entra no caminho da virtude, também se pode falar em conversão no caso de muitos que nunca ouviram falar do Cristianismo ou experimentaram apenas seus efeitos externos e superficiais.[93] Deus, afinal, não se permitiu ficar sem testemunho a qualquer pessoa, mas através da natureza e da história, do coração e da consciência, efetua um chamado "real", mediado, que deixa viva a consciência religiosa e moral entre todos os povos. Todos os seres humanos têm uma consciência mais ou menos precisa do pecado, da culpa e da punição e, ao mesmo tempo, também da lei moral e do bem que são obrigados a fazer. Embora os gentios não conheçam a lei de Moisés, eles fazem, por natureza, aquilo que a lei requer e, assim, mostram que aquilo que a lei requer está escrito em seus corações, enquanto sua consciência também dá testemunho, e os pensamentos e raciocínios que trocam uns com os outros são a prova mais clara disso, pois todos eles são de natureza acusatória ou defensiva (Rm 2.14-15). A compreensão que os gentios têm da alma humana é, geralmente, profunda. Seus pensadores e dramaturgos têm uma clara noção do arrependimento, pesar e remorso que seguem um ato pecaminoso e personificaram esses sentimentos nas Fúrias, que são assim graficamente descritas, especialmente por Ésquilo. "É seu próprio ato mau, seu próprio terror que as atormenta mais do que qualquer outra coisa; cada uma delas é atormentada e levada à loucura por seu próprio crime; seus próprios pensamentos maus e os ferrões da consciência as aterrorizam".[94] No entanto, as pessoas também sabiam que o principal obstáculo à conversão de uma vida pecaminosa para uma vida virtuosa era a falta de autoconhecimento. A maior parte das pessoas não conhece a si mesma. Elas se esquecem de seus próprios defeitos e veem apenas os deveres dos outros, e, quando não podem mais negá-los, responsabilizam os outros, as circunstâncias, os deuses, o destino. O auto-

[93] T. Pfanner, *Systema theologiae gentilis purioris* (Basileia: Joh. Hermann Widerhold, 1679), c. 13; e outros citados por J. A. Fabricius em sua *Bibliographia antiquaria* (Hamburgo e Leipzig: Christian Liebezeit, 1713); C. Vitringa, *Doctr. christ.*, III, 116.

[94] M. T. Cícero, *Pro sexto Rosico Amerino,* in *The Speeches,* trad. John Henry Freese (Londres: W. Heinemann; Nova York: G. P Putnam's Sons, 1930), c. 24; F. F. K. Fischer, *De deo Aeschyleo* (Amsterdã: J. A. Wormser, 1892), 62ss.; R. Mulder, *De conscientiae notione* (Leiden: Brill, 1908).

conhecimento, portanto, juntamente com o remorso e a confissão, é o primeiro passo no caminho do autodesenvolvimento. "A penitência [personificada] é uma divindade salvadora". "A pessoa que se entristece profundamente por ter pecado é quase inocente; o desespero é, frequentemente, a causa da esperança". É difícil, de fato, mudar a mente das pessoas, mas cada um tem o poder e opção de fazer isso. A virtude é obra da própria pessoa. Nas encruzilhadas da vida, a pessoa pode tomar um caminho ou outro, e nunca é tarde demais para escolher o caminho da virtude. "A penitência nunca é tarde demais".[95]

A história, portanto, também atesta essas conversões no mundo não-cristão. Da antiguidade grega, por exemplo, há a famosa história de Polemo, o filho de um ateniense saudável que, em sua juventude, levou uma vida selvagem, mas foi convertido a uma vida moral rigorosa pela personalidade séria e discursos impressionantes de Xenócrates.[96] A tradição também nos diz que Buda, nascido em uma família distinta, primeiro levou uma vida despreocupada e prazerosa e não tinha noção da miséria deste mundo. Mas, um dia, quando encontrou e viu uma sucessão de velhos homens exaustos, um homem doente, um cadáver e um monge, ficou tão incomodado que deixou seu palácio e passou seis anos em autoflagelo asceta. No fim desse período, experimentou iluminação espiritual e começou a pregar o evangelho indiano da salvação.[97] Semelhantemente, o fundador da seita Jain, Vardhamana, perseguiu um estilo de vida mundano em sua juventude, mas, quando tinha trinta anos de idade, foi tão impactado pela seriedade da vida que deixou sua esposa e família e viajou pelo país como um asceta. Depois de passar doze anos em pesado ascetismo e profunda meditação, ele também se tornou iluminado, alcançou a categoria de santo e ganhou muitos adeptos por sua pregação.[98] Maomé já tinha quarenta anos de idade quando recebeu a revelação, mas, desse momento em diante, se sentiu chamado para ser um profeta e levou muitas pessoas à fé islâmica por meio de sua pregação de um juízo vindouro e dos prazeres sensuais do paraíso. Todas as religiões e sistemas ganham influência por meio das conversões que realizam, as mudanças que produzem nas ideias, disposições e ações das pessoas. Algumas conversões são mais religiosas, outras são mais éticas e ainda outras são mais intelectuais ou ascéticas, mas todas concordam no fato de que a vida das pessoas é organizada em torno de um novo centro de ideias e que sua alma começa a tomar um interesse nas coisas que não conhecia antes, ou eram negligenciadas ou desprezadas. Essa mudança marcou a vida de Thomas Carlyle, que, em um momento importante de sua vida, livrou-se do temor da morte e do diabo e adquiriu a coragem e a convicção por meio das quais sua vida foi governada a partir daí. Nessa hora, ele mesmo disse que seu "novo nascimento espiritual"

[95] Para uma grande quantidade de afirmações semelhantes da Antiguidade, ver R. Schneider, *Christliche Klänge* (Leipzig: Siegismund & Volkening, 1877), 272ss.

[96] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 4ª ed., 3 vols. (Leipzig: O. R. Reisland, 1879), II, 99.

[97] P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2 vols. (Freiburg: Mohr [Siebeck], 1887-89), I, 82ss.

[98] *Ibid.*, I, 69.

tinha acontecido.[99] John Stuart Mill também experimentou essa crise quando, no outono de 1826, foi resgatado do estado mental deprimido e indiferente em que havia estado durante meses pela leitura das memórias de Marmontel e os poemas de Wordsworth, e se animou em uma vida mais feliz.[100]

A esses exemplos podiam ser facilmente acrescentados muitos outros, e isso acontece ainda mais quando o termo "conversão" é entendido tão amplamente a ponto de poder ser aplicado a todos os tipos de mudanças que podem ocorrer nas convicções, disposições e ações das pessoas. A psicologia da religião, não raro, cometeu esse erro quando não apenas usou todas as "mudanças de personalidade" para ilustrar psicologicamente a conversão em um sentido cristão, mas também a igualou a elas. Como um antídoto contra esse nivelamento de todas as diferenças, porém, é preciso considerar que a conversão tem um significado específico e pertence à esfera da religião, e a ilustração psicológica é algo muito diferente da explicação científica. A psicologia da religião é, pela natureza do caso, incapaz de penetrar na natureza essencial da conversão e, em virtude de sua arbitrariedade ter adotado o ponto de partida da "ausência de pressupostos", falta-lhe o critério pelo qual possa discernir e distinguir o fenômeno psicológico que categoriza como conversão. Além disso, a Escritura nos fornece um conceito muito claro e específico de conversão.[101]

Para descobrir esse conceito deve-se, é claro, começar com as palavras que foram traduzidas em nossa língua como "arrependimento" ou "conversão", mas não podemos parar por aí, pois aquilo que descrevemos como conversão não é expresso pela Escritura apenas em palavras, mas também de outras formas, e descrita em exemplos instrutivos. As palavras mais frequentes usadas no Antigo Testamento são נָחַם (*nāḥam*) e שׁוּב (*šûb*).

A primeira (נָחַם), significa sentir muito, sentir tristeza, ficar sentido, e é acompanhada por עַל (*ʿal,* sobre), אֶל (*ʾel,* em relação a) ou כִּי (*kʾ*, por, a respeito de), para se referir à coisa pela qual se sente muito. Ela é usada com referência às pessoas (Jz 21.6, 15; Jó 42.6; Jr 8.6; 31.19), mas, especialmente, com relação a Deus (Gn 6.6-7; Êx 32.12, 14; Dt 32.36; Jz 2.18; *etc.*), muito embora todo arrependimento lhe seja negado em outros textos (Nm 23.19; 1Sm 15.29). O substantivo נֹחַם (*nōḥam*) ocorre apenas uma vez (Os 13.14).

A outra palavra (שׁוּב), antes de tudo, significa virar, voltar-se, retornar e, mais ou menos metaforicamente, por exemplo, se afastar do pecado (1Rs 8.35), da iniquidade (Jó 36.10), da transgressão (Is 59.20), da impiedade (Ez 3.19), das obras ímpias (Ne 9.35; *etc.*). A direção para a qual a pessoa se volta é indicada pela preposição אֶל (*ʾel,* para), por exemplo, para o Senhor (Sl 51.13; Is 10.21; Jr 4.1; Os 14.2; Am 4.8; Ml 3.7; *etc.*).

Mas essa palavra (שׁוּב) não é, mais do que נָחַם, sempre usada para designar aquilo que, na dogmática, chamamos de arrependimento e conversão, pois ela

[99] G. Jackson, *The Fact of Conversion* (Nova York e Chicago: Fleming H. Revell, 1908), 138ss.
[100] *Ibid.,* 140.
[101] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 584-88 (Nº 431).

não é aplicada somente a Deus para expressar que ele está se afastando de alguma coisa, digamos, de sua ira (Êx 32.12) ou de seu intento de punir (Jr 4.28), mas, também no caso de pessoas, ela significa que elas se afastaram do Senhor e voltaram aos ídolos (Js 22.16, 18, 23; Jz 2.19). O substantivo תְּשׁוּבָה (*těšûbâ*) nunca ocorre em um sentido ético religioso no Antigo Testamento, mas, via de regra, conserva seu sentido literal de retornar (1Sm 7.17; 2Sm 11.1; *etc.*) e, às vezes, tem o significado de resposta (réplica) (Jó 21.34; 34.36). Em Oséias 11.7, o substantivo מְשׁוּבָה expressa um afastamento ou apostasia do Senhor. Na profecia, porém, a palavra שׁוּב adquiriu, cada vez mais, um sentido ético-religioso. A história, afinal, nos mostra muito claramente que o povo de Israel não continuou a andar nos caminhos do Senhor, mas se deixou seduzir pelo culto a outros deuses. Quando a medida de suas iniquidades se encheu, os mensageiros do Senhor anunciaram a punição do exílio, mas também plantaram a esperança de um retorno à terra de Canaã. O retorno, porém, não seria e não poderia ser algo meramente local e temporal, mas tinha de ser e seria acompanhado e, por assim dizer, coincidiria com uma conversão em um sentido ético religioso, uma mudança do coração e da vida. Nos profetas, às vezes é difícil dizer se a palavra שׁוּב denota o primeiro significado ou o secundo (Is 10.21; Jr 31.21; 46.27; Os 6.1; 14.7; Zc 9.12). Isto é certo: uma mudança total, não apenas externa, mas também interna, é necessária para as pessoas. Os sacrifícios que são agradáveis ao Senhor consistem em um coração circunciso e contrito (Sl 51.17); a circuncisão é a circuncisão do coração (Dt 10.16; Jr 4.4); o verdadeiro jejum e lamento consiste em rasgar o coração e não as vestes (Jl 2.13). O Senhor requer uma conversão de todo o coração (Jl 2.12). Ele não apenas exige isso, mas também promete e, um dia, o concederá nos dias da nova aliança (Jr 31.31ss.; Ez 36.25ss.; Zc 13.1; Ml 4.6).

A tendência nomista que surgiu depois do exílio abandonou essa linha profética de pensamento, porém, e, cada vez mais, interpretou a conversão como uma obra que tinha de compensar os pecados cometidos anteriormente. Ela consistia em um período mais curto ou mais longo de arrependimento, uma forma mais rasa ou mais profunda de arrependimento, a confissão de pecados e, também, em punições autoimpostas, tais como jejuns, abstinências e autoafiição. Essa penitência tinha o poder de expiar o pecado cometido e corrigir o passado. O תְּשׁוּבָה (*těšûbâ*, retorno, renovação) consistia em uma תקנתא (*tqnt'*) – uma restituição abrangente, uma restauração à classe dos justos – ou em uma תפראה (*tpw'h*), uma cura. E, quando essa restauração era obtida pela penitência, então, pela observância da lei, a pessoa podia, novamente, acumular méritos que lhe davam o direito de reivindicar uma recompensa aqui ou no porvir.[102]

[102] *Cf., ibid.*, III, 495-99 (Nº 411).

Arrependimento

[459] Contra essa externalização da conversão, João Batista e Jesus vieram e exigiram μετανόια (*metanoia,* arrependimento). Essa palavra grega não é religiosa como tal, mas simplesmente denota uma mudança na opinião da pessoa, uma mudança de mente. Não obstante, até mesmo no grego comum, o verbo μετανοεῖν adquiriu o sentido de sentir muito, se não por causa de um passado inteiro de pecado de alguém, então, certamente, por causa de atos pecaminosos. Igualmente, o substantivo μετανόια já denotava, especialmente em Plutarco, a mudança moral pela qual uma pessoa rompia com sua vida prévia e voltava para uma vida melhor. Na Septuaginta, a palavra μετανοεῖν (*metanoein*) servia como tradução, às vezes, de שׁוּב (*šûb*), mas, geralmente, de נָחַם (*nāḥam*), que também era traduzida muitas vezes por ἐπιμελεισθαι (*epimeleisthai*). Usualmente, porém, שׁוּב era traduzida por ἐπιστρέφειν (*epistrephein*), que também já ocorre, no grego comum, em um sentido moral (metafórico) e também foi repetidamente usada, nesse sentido, pelos escritores do Novo Testamento. Umas poucas vezes ela tem sentido transitivo aqui, "converter outros" (Lc 1.16-17; At 26.18; Tg 5.19-20), mas, via de regra, é usada intransitivamente, no sentido de arrependimento (conversão). Às vezes, quando esse verbo é empregado, são usados tanto o aspecto negativo (afastar-se) quanto o positivo (voltar-se para), como em Atos 14.15 (afastar-se das coisas vãs em direção ao Deus vivo); 15.19 (afastar-se dos gentios e ir para Deus); 26.18 (afastar-se das trevas e aproximar-se da luz); e 1 Tessalonicensses 1.9 (afastar-se dos ídolos e voltar-se para Deus). Em outros versículos, somente o aspecto negativo (At 3.26 [ἀποστρέφω]; Tg 5.19-20) ou somente o aspecto positivo (Lc 1.16-17; At 9.35; 11.21; 2Co 3.16; 1Pe 2.25) ou nenhum dos dois (Mt 13.15; Lc 22.32; Jo 12.40 [στρέφω]; At 3.19; 28.27) é mencionado. Em Lucas 17.4; Atos 3.19; 26.20, as palavras "arrependido" (μετανοεῖν) e "converter" (ἐπιστρέφειν) ocorrem lado a lado. Em Marcos 1.15, a palavra "crer" (πιστεύειν, *pisteuein*) ocorre separadamente, ao lado de "arrepender-se" (μετανοεῖν) e, em Lucas 22.32 e Atos 11.21, ela [ou um substantivo cognato] ocorre juntamente com "voltar-se" (ἐπιστρέφειν). Compare, também, Atos 2.38, onde o "arrependimeto" é complementado com "seja batizado em nome de Jesus Cristo". Juntamente com essas duas palavras, também o verbo μεταμελεσθαι (*metamelesthai,* arrepender-se) ocorre umas poucas vezes no Novo Testamento (Mt 21.29, 32; 27.3; 2Co 7.8; Hb 7.21). Como, em Mateus 27.3, essa palavra é usada com referência ao remorso de Judas, alguns intérpretes creem que μετανόια sempre se refere a uma conversão evangélica e salvadora, enquanto μεταμελεια (*metameleia*) sempre se refere a uma "tristeza segundo o mundo", mas isso parece ser incorreto,[103] pois, em Mateus 21.32, o verbo μεταμελεσθαι é usado com referência ao bom tipo de arrependimento que conduz à fé (nesse caso, em João batista) e, em Hebreus 12.17, de acordo com a exegese de alguns, μετανόια é usado com referência ao

[103] H. Witsius, *The Oeconomy of the Covenants between God and Man,* III, 12, 130-36.

arrependimento de Esaú, revelado depois da perda do direito de primogenitura, mas que não consistiu em verdadeiro arrependimento.[104] Entre μετανόια e ἐπιστροφη há, de fato, uma distinção: a primeira palavra acentua a mudança interna de mente que leva uma pessoa a se afastar de seu passado pecaminoso, enquanto a segunda focaliza mais a nova relação na qual, como resultado dessa mudança de mente, a pessoa se manifesta externamente.

Porém, esses termos bíblicos para aquilo que chamamos de arrependimento ou conversão não são definidos lógica ou dogmaticamente, mas são usados de forma variada, em um sentido mais amplo ou mais estrito. Só é necessário lembrar que as palavras hebraicas נָחַם e שׁוּב são, às vezes, aplicadas até mesmo a Deus; que as palavras μετανόια e ἐπιστροφη (*epistrophē*), às vezes, incluem πίστις (*pistis*, fé) e, outras vezes, ocorrem ao lado dela e estão, também, frequentemente, incluídas nela. A doutrina da conversão, portanto, por certo não é baseada exclusivamente naqueles textos em que a palavra ocorre, mas está arraigada em tudo o que a Escritura nos relata com respeito ao estado natural da humanidade e à necessidade, caráter, modo e fruto da completa mudança religiosa e moral dos seres humanos. Jesus, por exemplo, ao pregar μετανόια, às vezes, se refere somente a ela (Mt 4.17), outras vezes a conecta com a πίστις (fé) no evangelho (Mc 1.15) e fala a Nicodemos somente sobre o novo nascimento (Jo 3.3, 5, 8). Além disso, ele ilustra o arrependimento necessário para se entrar no reino de várias formas diferentes. Ele faz isso quando, no Sermão do Monte, atribui o reino de Deus aos pobres de espírito, àqueles que choram, àqueles que têm fome e sede de justiça e assim por diante (Mt 5.3ss.); quando diz que só se pode entrar na vida eterna passando-se através da porta estreita que leva ao caminho estreito (Mt 7.14); quando chama não os justos, mas os publicanos e pecadores ao arrependimento e convida para virem a si mesmo os que estão cansados e sobrecarregados (Mt 9.13; 11.28); quando diz a seus discípulos que eles devem mudar e se tornarem como uma criança (Mt 18.3); quando lhes diz que devem deixar tudo para trás, negar a si mesmos, perder sua vida e tomar sua cruz para serem dignos dele (Mt 10.37ss.; 16.24ss.); quando, na parábola do filho pródigo – para mencionar apenas um exemplo – nos descreve como esse jovem, movido pela fome e pela miséria, caiu em si e voltou para seu pai com uma confissão de pecados. Nos escritos de Paulo, também, há relativamente poucas referências ao arrependimento (Rm 2.4; 2Co 7.9-10; 1Ts 1.9; 2Tm 2.25), mas ele está implícito em morrer, ser crucificado, sepultado e, acima de tudo, ressuscitar para uma nova vida em Cristo (Rm 6.3ss.; Gl 2.19-20); em se despir do velho homem e revestir-se do novo (Ef 4.22-24; Cl 3.9-10); em fazer morrer a natureza terrena (Cl 3.5); em crucificar a natureza pecaminosa (Gl 5.24); em resistir às astutas ciladas do diabo (Ef 5.11) e andar pelo Espírito

[104] Talvez seja melhor ler a última palavra desse versículo, αὐτήν, como referindo-se a εὐλογία, não a μετανόια, da seguinte forma: Esaú ainda quis herdar a bênção, mas, embora fizesse isso com lágrimas, foi rejeitado porque não encontrou lugar (oportunidade) para arrependimento, para a verdadeira conversão. Está em questão se μετᾶ νοιειν, em Mateus 11.21 e 12.41, tem de ser interpretado como referindo-se a um arrependimento meramente externo ou também a um arrependimento verdadeiro.

(Rm 8.4); em viver para Deus, em Cristo Jesus (Rm 6.11), e em oferecer os membros do corpo a Deus como instrumentos de justiça (Rm 6.13; *etc.*).

Além disso, a Escritura não somente fala da conversão usando vários termos, mas também a descreve e retrata na história de vida de várias pessoas. A esse respeito, deve-se observar que a Escritura distingue entre vários tipos de arrependimento. Em 2 Coríntios 7.10, Paulo se refere à tristeza piedosa que traz o arrependimento que conduz à salvação e não deixa pesar, e de uma tristeza do mundo que produz morte. Esse segundo tipo de tristeza não é piedoso, não está de acordo com a vontade de Deus e não flui do conhecimento de Deus e de sua lei, mas é mundano e ocorre também entre os filhos deste mundo. Ele pertence não ao pecado como pecado, visto que provoca a ira de Deus, mas a um ato pecaminoso específico e às suas consequências. Por exemplo, quando um homem comete um crime e não obtém o que esperava, mas perde seu dinheiro, bens, honra, nome e posição e sabe que se cobriu de vergonha e desgraça, não raro ele desperta para essa situação, considera seu estado desprezível e se sente tomado de remorso, pesar e se acusa por ter cometido esse ato desprezível. Às vezes, esse remorso pode se tornar tão intenso que se transforma em um desespero que consome e o torna incapaz de enxergar qualquer outro caminho a não ser o suicídio. Desse tipo, a Escritura fornece os surpreendentes exemplos de Caim, Esaú, Aitofel e, especialmente, Judas. Também pode acontecer que a pessoa dê uma parada em sua carreira pecaminosa, que por em acontecimento especial em sua vida (morte, desastre, adversidade e assim por diante) ela caia, momentaneamente, em si, que seja profundamente impactada pela pregação da lei ou do evangelho (Mt 13.20-21) e planeje corrigir sua vida, unir-se à igreja e até mesmo experimente o dom celestial e os poderes do mundo vindouro (Hb 6.4-5). No entanto, mais tarde, apesar de tudo isso, ela ainda será escandalizada e cairá novamente, quando a opressão ou a perseguição se fizerem sentir. A Escritura nos mostra exemplos disso em Acabe (1Rs 21.27) e nas conversões em massa que, às vezes, ocorriam sob Moisés, Josué, os juízes e os reis piedosos de Israel, nas quais, embora nem todos fossem joio, assim como em todos os movimentos religiosos, há muito joio no meio do trigo. Compare Jonas 3.5ss. e considere Simão, o mago (At 8.9ss.); Demas, que novamente amou o presente século (2Tm 4.10); Himeneu e Alexandre, que naufragaram em sua fé (1Tm 1.19-20; 2Tm 2.17), e os muitos que, ainda no período apostólico, "saíram de nosso meio; entretanto, não eram dos nossos" (1Jo 2.19) e negaram o Mestre que os havia resgatado (2Pe 2.1).

Nenhuma dessas conversões era verdadeira. De acordo com 2 Coríntios 7.10, a verdadeira conversão surge da tristeza piedosa, isto é, de uma tristeza em harmonia com a vontade de Deus, uma tristeza que, portanto, não é meramente de caráter ético, mas também de caráter religioso, pertence a Deus, sua vontade e sua palavra e ao pecado como pecado até mesmo independente de suas consequências. Ela é requerida por Deus, mas também é dada por Deus como um dom. Essa é a tristeza que produz o arrependimento que conduz infalivelmente à salvação (enquanto a tristeza do mundo resulta em morte e destruição). Essa tristeza para

a salvação, portanto, não tem pesar. Ela nunca causa pesar e não pode fazer isso porque seu princípio é a tristeza piedosa e seu objetivo e destino é a salvação.

A Escritura também se refere a esse arrependimento genuíno e oferece muitos exemplos e testemunhos sobre ele. Lembre-se de Naamã, o siro (2Rs 5.15); Manassés (2Cr 33.12-13); as multidões que foram a João e foram batizadas por ele, confessando seus pecados (Mt 3.6); Natanael (Jo 1.46ss.); Levi (Mt 9.9 [Mc 2.14]); Zaqueu (Lc 19.8); o homem que nasceu cego (Jo 9.38); a mulher samaritana (Jo 4.29, 39), o ladrão na cruz (Lc 23.42); as três mil almas acrescentadas na festa de Pentecostes (At 2.37); o eunuco etíope (At 8.37); Paulo (At 9.6ss.); Cornélio (At 10.44ss.); Lídia (At 16.14); o carcereiro de Filipos (At 16.30ss.), e assim por diante.

Há uma grande quantidade de elementos comuns em todas essas histórias. A conversão sempre consiste em uma mudança interna de mente que leva as pessoas a olharem para seu passado pecaminoso à luz da face de Deus; conduz à tristeza, desgosto, humilhação e confissão de pecados; e é, tanto interna quanto externamente, o começo de uma nova vida ético religiosa. No entanto, apesar de toda a similaridade nas histórias, há também muita diversidade nas circunstâncias, no tempo e no modo pelos quais se dá a conversão, e a ocasião em termos da qual ela acontece. Às vezes, um milagre (At 5.14; 9.35; 13.12; 19.17), ou uma prolongada demonstração da Escritura (At 8.35; 17.3; 18.28), ou uma simples mensagem a respeito da fé em Cristo (At 16.31), serviram como meios pelos quais Deus efetuou a conversão no coração da pessoa. De maior importância é a diferença entre judeus e gentios na questão de sua conversão. Os judeus conheciam o Deus verdadeiro, e muitos daqueles que, mais tarde, creram em Cristo, havia, muito tempo antes desse momento, nascido de novo e se convertido. No entanto, às vezes, eles duvidavam por um longo tempo se a pessoa histórica de Jesus era o Messias que havia sido prometido aos patriarcas. Umas poucas pessoas a viam e criam nela imediatamente, como Simeão, que havia recebido uma revelação (Lc 2.26), e Ana, que era uma profetisa (Lc 2.36), mas outros duvidaram e foram, como João Batista (Mt 11.2ss.), abalados em sua fé. Paulo, em particular, ficou escandalizado pela cruz e não podia crer e não cria que aquele que havia sido pendurado na cruz e amaldiçoado por Deus e pelos seres humanos fosse o unigênito Filho de Deus e o Salvador do mundo. Sua conversão, portanto, consistiu não em aprender a conhecer e a servir outro Deus, mas em reconhecer Jesus como o Messias, vendo nele o cumprimento da lei e da profecia e, a partir daí, chegar a conclusões a respeito de toda a dispensação da aliança da graça do Antigo Testamento.

Em contraste, a mudança que ocorria na conversão dos gentios tinha um caráter muito diferente. Esses gentios, afinal, não eram participantes da aliança da graça antes desse momento, mas "andavam em seus próprios caminhos" (At 14.16). Nesse tempo, eles estavam "sem Cristo, separados da comunidade de Israel e estranhos às alianças da promessa, não tendo esperança e sem Deus no mundo" (Ef 2.12), e culpados de uma variedade de pecados horríveis: ido-

latria, fornicação, imoralidade, bebedeira e assim por diante (1Co 6.10-11). Portanto, no caso dos gentios, a conversão não consistia apenas no reconhecimento de Jesus como o Cristo, mas era, ao mesmo tempo, um afastamento das coisas vãs e um voltar-se para o Deus vivo (At 14.15; 15.19; 26.20; 1Ts 1.9), e implicava em um rompimento total com toda a sua vida moral e religiosa anterior. A Escritura, de fato, nos fala de muitas conversões em uma época tardia e, às vezes, repentinamente, mas também fala de pessoas como Samuel (1Sm 2.26), Jeremias (1.5), João (Lc 1.80) e Timóteo (2Tm 3.15), que foram instruídos nas Escrituras e andaram no temor do Senhor desde sua infância. É dito até mesmo, sobre os filhos da aliança, que deles é o reino do céu (Mt 19.14), e que deles é a promessa, juntamente com seus pais (At 2.39), que eles devem obedecer seus pais no Senhor, isto é, em comunhão com Cristo, e serem conduzidos por eles, na disciplina e na admoestação do Senhor (Ef 6.1, 4). Sobre os batizados, portanto, nunca se diz, no Novo Testamento, que seriam convertidos posteriormente. A conversão sempre se aplica àqueles que, tendo sido ressuscitados como judeus ou gentios, uniram-se à igreja e foram incorporados nela pelo batismo como sinal e selo dessa conversão. O Novo Testamento não contém a história da igreja estabelecida, mas conta a história do estabelecimento da igreja no mundo conhecido de então.

Conversão de crentes?

Finalmente, ainda precisa ser dito que, em uns poucos casos, a Escritura também fala de conversão no caso de crentes. Os crentes, como sabemos, não alcançam a perfeição aqui na terra. Em muitas coisas, eles ainda tropeçam (Tg 3.2) e, quando dizem que não têm pecado, enganam a si mesmos (1Jo 1.8). Eles devem continuar a se esforçar contra o pecado até o dia de sua morte e produzir frutos dignos de sua conversão e que correspondam a ela (Mt 3.8; Lc 3.8; At 26.20). A primeira e fundamental conversão, portanto, deve ser continuada em uma conversão permanente que abrange toda a vida e nunca para, até que esta vida chegue ao fim. E isso não é tudo. Os crentes podem errar, cair em pecados graves e até permanecer neles por um longo período. E então, por assim dizer, uma segunda conversão é necessária. No Antigo Testamento, Davi é um exemplo disso (2Sm 12.13), assim como Pedro, no Novo (Mt 26.75). Jesus havia advertido Pedro antecipadamente (Lc 22.32) e, através de João, Jesus, semelhantemente, exorta as igrejas – de muitas formas extravagantes – da Ásia Menor a se arrependerem e voltarem às suas primeiras obras (Ap 2.5, 16, 21-22; 3.3, 19). Essa segunda conversão, também, é obra de Deus. Pedro deve sua restauração à fidelidade e intercessão de Cristo (Lc 22.32), muito embora Cristo tenha usado meios (Sl 19.7; Tg 5.19-20). E assim acontece com a conversão, do início ao fim: ela é obra de Deus (Jr 31.18; Lm 5.21) e seu dom (At 5.31; 11.18), mas é realizada através do intelecto e da vontade da própria pessoa. Quando Deus converte uma pessoa, essa pessoa

é convertida (Lm 5.21) e, então, converte-se (2Rs 23.25; 2Cr 15.4; Sl 22.27; 51.13; Is 19.22; Mt 11.21; Lc 15.7, 10; At 9.35; 11.21; *etc.*).

[460] A pregação do evangelho encontrou aceitação não somente entre alguns judeus, mas também entre os gentios e, em muitos círculos, produziu uma mudança impressionante na doutrina e na vida. Nem mesmo aqueles que continuavam incrédulos podiam fechar os olhos para esse fato e, às vezes, apesar de si mesmos, davam um testemunho poderoso da nova vida piedosa e moral encontrada nas igrejas. Os Pais apostólicos, portanto, seguindo o exemplo das cartas do Novo Testamento, insistiram com toda a seriedade para que elas adornassem a confissão cristã com uma vida santa.

> É um esplêndido ideal de vida que todos os escritos da era pós-apostólica prescrevem como uma exigência religiosa com cujo cumprimento a salvação está relacionada. Os principais elementos desse ideal são o amor dentro da igreja, bondade e paciência para com os de fora, fidelidade e confissão, pureza e santificação contra toda a corrupção moral que prevalece no mundo, verdade e veracidade nas relações sociais, conservação do matrimônio e da vida em família imaculados e o cumprimento fiel da vocação.[105]

Pouco depois que a igreja foi estabelecida, o catecumenato também teve seu início. Os gentios que queriam se unir à igreja não eram admitidos imediatamente ao batismo, mas, primeiro, recebiam instrução na fé cristã e tinham de se comprometer a conduzir sua vida de acordo com ela. Nesse período inicial, eram mantidas uma supervisão cuidadosa e uma disciplina rigorosa sobre os membros da igreja.

Logo, porém, ocorreram dificuldades a esse respeito. Geralmente se cria que o batismo, como sinal e selo da primeira conversão, só perdoava os pecados cometidos antes desse momento e não tinha nada a ver com os pecados que eram cometidos depois. Por essa razão, muitas pessoas adiavam o batismo tanto quanto possível. Porém, quando a igreja estava estabelecida e se propagava mais a partir de dentro de sua membresia do que por meio de adições vindas de fora, e, a esse respeito, geralmente ministravam o batismo infantil, esse adiamento naturalmente se tornou impossível e, cada vez mais, se tornou uma exceção, em vez de uma regra.

É claro que não se podia esperar que os crentes parassem de cometer pecados depois de terem sido batizados. Os apóstolos haviam dito claramente que, em muitas coisas, continuamos tropeçando e que aqueles que dizem que não têm pecados enganam a si mesmos (Tg 3.2; 1Jo 1.8). Não obstante, as pessoas alimentavam a esperança de que os crentes se abstivessem de pecados graves e, continuamente, se exercitassem nos caminhos da santidade.[106] Isso

[105] R. Knopf, *Das nachapostolische Zeitalter* (Tübingen: Mohr, 1905), 421, 22.

[106] *Cf* Kirsopp Lake, "Zonde en doop", *Theologische Tijdschrift* 43 (1909): 538-54. Ver H. Windisch, *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1908), a respeito da qual deve-se

fez com que fosse necessária uma distinção entre pecados menores e maiores, que, em muitos casos, era difícil de provar, mas, gradualmente, foi colocada em prática. Com referência à primeira categoria, pensava-se em todos os tipos de transgressões diárias (falso testemunho, rancor, ira, rixas, fraudes, difamação e pequenas desonestidades nos negócios) e, com referência à segunda, pensava-se em crimes raros, públicos e muito ofensivos (assassinato, roubo, fraude em grande escala, adultério, infanticídio, envenenamento, apostasia, idolatria, feitiçaria e assim por diante). As pessoas que pensavam que os cristãos nunca cometeriam essas ofensas maiores ficaram desapontadas. Na verdade, esses casos começaram a se tornar cada vez mais numerosos na igreja. Um partido de linha dura queria simplesmente remover essas pessoas da membresia da igreja por meio de uma excomunhão e nunca mais dar-lhes chance de voltarem a se unir à igreja. Por volta da metade do 2º século, Montanus e Novaciano tentaram restaurar essa prática. Entretanto, desde o início, houve aqueles que trataram os ofensores com mais bondade e, nesses casos, entendiam que, pelo menos, mais uma conversão era possível.[107] Foi a teoria deles que, gradualmente, ganhou supremacia e prevaleceu, também, na prática.

Penitência

Pois, em primeiro lugar, a prática rigorosa não podia ser mantida quando os grandes pecados aumentaram na igreja e o número de caídos (*lapsi*), especialmente nos dias da perseguição empreendida por Décio, cresceram de forma alarmante. E, em segundo lugar, todos tomaram uma posição diferente com relação aos pecados menores que, afinal, também eram pecados. A respeito desses pecados, a crença geral era – em parte, como resultado da influência judaica e, de qualquer forma, completamente em harmonia com ela[108] – que eles podiam ser expiados pelos próprios crentes. Embora esses pecados menores fossem inevitáveis, o crente, em contraste com o incrédulo, tinha a vantagem de ser um membro da igreja e poder apagar esses pecados, recebendo pacientemente a punição estabelecida para eles, por meio da conversão pública ou particular ou pela prática de boas obras (jejuns, esmolas e orações). E, como os limites entre os pecados menores e os maiores eram, geralmente, arbitrário e fluido, vários pecados pertencentes à segunda categoria podiam facilmente passar para a primeira. Gradualmente, contados entre os pecados maiores estavam, principalmente, apenas assassinato, fornicação e apostasia, pecados que produziam ofensa pública e traziam vergonha sobre a igreja. Para aqueles que eram culpados desses pecados maiores e tinham sido removidos da comunhão da igreja, a restauração era possível, nesse primeiro período, somente quando eles se submetiam à penalidade estipulada (em graus variáveis) pelo bispo e,

consultar a revisão feita por J. Kunze, *Theologisches Literaturblatt* 21 (21 de maio de 1909): 244-50; e, especialmente, a revisão feita por P. Wernle, *Theologische Literaturzeitung* 34 (1909): 586-90.

[107] Pastor de Hermas, *Visions* II.2; *Mandates* III; *Similitudes* VIII.11; mas, em outros textos, ele se expressou menos generosamente. R. Knopf, *Das nachapostolische Zeitalter,* 432ss.

[108] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 170-73 (Nº 338).

tendo cumprido a penalidade, confessassem seu pecado publicamente diante da igreja. Assim surgiu, em adição à penitência dos catecúmenos, no batismo, e à penitência permanente do fiel, que consiste em jejuns, esmolas e orações, uma terceira penalidade, a penalidade dos caídos, que podiam, novamente, efetuar a reconciliação fazendo penitência e uma confissão pública. Apesar disso, esse processo disciplinar também foi, gradualmente, relaxado. Em muitos casos, nenhuma excomunhão formal acontecia porque "a paz e a tranquilidade da igreja" tornavam necessários métodos mais suaves. Dependendo se um pecado era mais ou menos público e ofensivo, uma confissão pública completa ou somente semicompleta era necessária e, às vezes, a igreja se contentava até mesmo com uma confissão particular. Dessa forma, a penitência pública se tornou, cada vez mais, uma raridade que havia perdido quase completamente o caráter de disciplina eclesiástica e servia somente como meio de se fazer justiça pública.

Além disso, na medida em que a penitência dos caídos ou não era imposta ou era imposta apenas raramente e o mundo entrou na igreja, a penitência dos fiéis era enfatizada, principalmente, por homens sérios – por monges como Cassiano e papas como Gregório. Essa penitência consistia ocasionalmente, e até exclusivamente, por um longo período, em fazer uma confissão de culpa diante de Deus em solidão. No entanto, desde tempos antigos, havia a ideia de que, por seus pecados veniais, o crente tinha de pagar a penalidade, receber a punição ou realizar boas obras e só podia obter perdão por esse método. A tradução das palavras gregas μετανόια e μετανοεῖν por "penitência" e "fazer penitência" favoreceu essa opinião, pois "penitência" incluía a ideia de *poena* (punição, pena), e a expressão "fazer penitência" dava a ideia de "fazer". A isso deve ser acrescentado que, na penitência dos caídos, a igreja (isto é, o bispo) impunha a penalidade e pronunciava a reconciliação; que os monges, em seus monastérios, eram obrigados a confessar suas transgressões a seus superiores; e que a igreja irlandesa-escocesa recomendava a confissão voluntária diante do sacerdote. Consequentemente, desde o período Carolíngio, na igreja franca, a prática da confissão voluntária diante do sacerdote foi cada vez mais seguida e interpretada como uma característica da piedade, especialmente durante o tempo do jejum e antes da celebração da Ceia do Senhor. Portanto, no momento em que os crentes confessavam seus pecados diante de um sacerdote, eles recebiam absolvição, perdão que os absolvia da culpa de seus pecados por causa de Cristo. Entretanto, eles continuavam obrigados a realizar a penitência ou penalidade que o sacerdote lhes impunha. Isso, por sua vez, fez com que fosse necessária uma distinção entre responsabilidade pela culpa (*reatus culpae*) e responsabilidade pela punição (*reatus poenae*).[109] Imediatamente, depois da confissão de pecados, o sacerdote pronunciava o perdão, mas ainda tinha de impor a penitência proporcional à severidade dos pecados confessados (orações ou outras boas obras), para que os confessantes, dessa forma, se livrassem, internamente, do poder do pecado. Como essa penitência, via de regra, não

[109] *Ibid.*, III, 495-99 (Nº 411).

podia ser realizada completamente nesta vida, o déficit tinha de ser pago no porvir, por meio do sofrimento no purgatório.

Indulgências

[461] Havia, porém, uma forma muito mais fácil de a pessoa se desincumbir, em parte ou no todo, dessa penitência. Desde tempos antigos, o tempo da penitência podia ser encurtado e a penitência podia ser diminuída ou aliviada para o caído que demonstrasse sincero e profundo arrependimento. De acordo com Cipriano, essa mitigação da punição para o caído arrependido podia ser realizada pela intercessão e pelos méritos dos confessores. A partir daí, desenvolveu-se o costume segundo o qual os bispos perdoavam parte da punição ou transformavam uma penalidade severa em uma penalidade mais leve em favor daqueles que se mostravam zelosos em sua prática penitencial ou não podiam realizá-la por causa de enfermidade. Tudo isso, porém, referia-se a um ato individual que o bispo ou sacerdote tinha de providenciar em cada caso, individualmente. Especialmente a partir do século 11, porém, essa comutação ou relaxamento da penitência (também chamada de remissão de pecados), assumiu um caráter mais geral. Ela assumiu a forma de que toda pessoa que cumprisse certa condição (como tomar parte numa guerra contra os infiéis, em uma cruzada ou patrocinar alguém para que fizesse isso às custas do patrocinador, e assim por diante), podia obter remissão parcial ou total (indulgência) da penalidade imposta. Dessa época em diante, com a cooperação do papado, as indulgências cresceram tanto em número que, finalmente, se desenvolveram e se tornaram um negócio. As condições sob as quais podiam ser obtidas foram gradualmente relaxadas e destituídas de toda seriedade. Embora João Tetzel ainda exigisse arrependimento para uma indulgência pessoal, ele considerava isso desnecessário no caso de uma indulgência por um morto.

Era sua opinião – posteriormente defendida também por outros e não firmemente rejeitada pelo papa – que "logo que uma moeda no cofre cai, a alma do purgatório sai". Nesse período, por uma pequena quantia em dinheiro, eram emitidas cartas de indulgência que podiam ser apresentadas ao padre confessor para que ele concedesse plena absolvição depois do arrependimento. Quem contribuísse para a construção de uma igreja, de um hospital, de uma ponte, ou de qualquer outra obra de interesse comum, recebia uma redução nas punições temporais que ainda tinha de sofrer pelo pecado. Para Roma, o comércio de indulgências foi uma fonte generosa de rendimentos e rendeu ainda mais proveito quando, a partir do século 13, o efeito das indulgências foi estendido também às pobres almas no purgatório, mesmo que apenas "no modo de sufrágio". Alexandre de Hales, especialmente, foi o teólogo que defendeu toda essa prática de indulgências com a teoria de que a igreja possuía um tesouro de méritos excedentes assegurados por Cristo e pelos santos, e podia distribuir esses recursos a todos aqueles que falhavam em sua penitência. Em Trento, a Igreja Católica Romana, de fato, condenou os abusos ocorridos na venda

de indulgências, mas manteve firmemente o uso de indulgências como sendo "muito salutar para o povo cristão".[110] Basicamente, não há objeção, diz um estudioso católico romano, "contra esse costume de se conceder indulgências aos promotores de obras de interesse público e, assim, associar a entrega de dinheiro às indulgências".[111]

Com toda a imparcialidade, com respeito ao sacramento católico romano da penitência, deve-se ter em mente que a "obra de satisfação" (*satisfatio operis*) e, semelhantemente, as indulgências, não significa obter o perdão da culpa (em outras palavras, absolvição da punição eterna), para o crente que cometeu um pecado grave. Isso já foi assegurado por Cristo e é concedido ao penitente depois "da contrição do coração" (*contritio cordis*) e da "confissão da boca" (*confessio oris*). A "obra de satisfação" consiste apenas em tolerar a punição temporal que o penitente mereceu por seu pecado e da qual ele pode obter uma redução ou abreviação por meio de uma indulgência.[112] No entanto, as refinadas distinções nas quais os teólogos dogmáticos e éticos católicos abundam, frequentemente não penetram na consciência do povo comum e são demasiadamente sutis para governar a vida. A prática da penitência e a disponibilidade de indulgências tende a alimentar a noção de que a graça serve apenas para capacitar as pessoas, que recebem suas punições e praticam boas obras, a assegurarem sua salvação eterna. A distinção entre contrição perfeita e imperfeita, ou, em outras palavras, entre contrição e atrição, tende a seguir na mesma direção. Ela nasceu no período do escolasticismo, encontrou apoio especialmente em Tomás de Aquino[113] e se tornou uma doutrina da igreja em Trento.[114]

[110] Concílio de Trento, sessão 25, cont. "Decretum de indulgentiis".

[111] N. Paulus, in M. Buchberger, *Kirchliches Handlexikon,* 2 vols. (Freiburg: Herder, 1907-12), I, 21. A origem das indulgências ainda não foi completamente esclarecida. Alguns a buscam mais no sistema penitencial primitivo; outros, mais na propaganda dos papas em favor de guerras santas contra os sarracenos, vikings, mouros e em favor de cruzadas para a Palestina. *Cf.* N. Paulus, *Johann Tetzel, der Ablasprediger* (Mainz: Kirchheim, 1899). A. Kurz, *Die katholische Lehre vom Ablass vor und nach dem Auftreten Luthers* (Paderborn: F. Schöningh, 1900); F. Beringer, *Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch* (Paderborn: F. Schöningh, 1900); A. Gottlob, *Kreuzablass und Almosenablass* (Stuttgart: F. Enke, 1906); Th. Brieger, "Indulgenzen", in *PRE*[3], IX, 76-94; H. Boehmer, *Luther im Lichte der neueren Forschung,* 2ª ed. (Leipzig: Teubner, 1910), 67ss.; M. A. Gooszen, "Jubeljaar en Jubelaflaat", *Theologische Tijdschrift* (1903): 97-100; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* III, 140-52.

[112] A definição de indulgência, consequentemente, é, em geral, a seguinte: "Indulgência é a remissão, na corte divina (*in foro Dei*), da penalidade temporal devida pelo pecado, como validada pela aplicação do mérito do tesouro da igreja". *Cf.* J. H. Oswald, *Die dogmatische Lehre Von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche,* 2ª ed., 2 vols. em 1 (Münster: Aschendorff, 1864), II, 201.

[113] Aquino esclarece os termos "contrição" e "atrição" como segue: "Em assuntos corporais, são chamadas de atritas aquelas coisas que, de alguma forma, são diminuídas, mas não aperfeiçoadas, enquanto a contrição é identificada quando todas as partes são removidas ao mesmo tempo pela divisão à menor parcela. E, por essa razão, atrição, em assuntos espirituais, significa uma insatisfação com os pecados cometidos, mas não perfeitamente; porém, a contrição significa uma insatisfação perfeita". F. A. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4ª. ed. (Halle: M. Niemeyer, 1906), 586; *cf.* também J. H. Oswald, *Die dogmatische Lehre,* II, 72ss.; C. Stuckert, *Die katholische Lehre von der Reue* (Freiburg: J. C. B. Mohr, 1896).

[114] Concílio de Trento, sessão XIV, c. 4.

Contrição e absolvição

Contrição é a tristeza pelos pecados que surge somente do amor a Deus, portanto, do amor perfeito. Ela traz consigo o perdão de pecados antes que o crente tenha confessado e recebido absolvição por parte do sacerdote. Porém, isso não faz com que o sacramento da penitência seja supérfluo, pois Cristo sujeitou todos os pecados graves ao poder eclesiástico das chaves, exercido no sacramento, e a contrição, como tal, inclui a "promessa do sacramento" (*votum sacramentum*). Entretanto, na realidade, essa contrição perfeitamente pura ocorre apenas raramente. Portanto, além da contrição, há, também, um tipo de atrição: uma tristeza pelo pecado que surge de uma consideração da feiúra do pecado ou do temor do inferno e das punições e, além disso, exclui a vontade de pecar e inclui a esperança de perdão. Essa atrição, além disso, não faz das pessoas hipócritas e pecadores ainda maiores, mas é um dom sobrenatural de Deus, uma operação do Espírito Santo, que, embora não como Espírito que habita, mas como Espírito que move o coração, prepara as pessoas e as torna aptas para receber o sacramento. Embora, por causa de sua imperfeição, a atrição não traga consigo o perdão de pecados, em conexão com a absolvição sacramental ela as justifica e absolve da punição eterna.

Em conexão com todo esse desenvolvimento, a absolvição também adquiriu um significado diferente. Inicialmente, o sacerdote era visto apenas como uma testemunha da confissão e um assistente na reconciliação, que orava pelo perdão de Deus para os pecados do penitente ou observava o fato do perdão, que o penitente já tinha recebido pela contrição. Agora o sacerdote se tornou o despenseiro autorizado dos benefícios do perdão adquirido por Cristo. Portanto, depois do século 12, a antiga fórmula intercessória (ainda conservada na Igreja Ortodoxa Grega), se tornou declaratória: "Eu te absolvo".[115] No Catolicismo Romano, portanto, a absolvição pronunciada no sacramento da penitência é absoluta. Isso, porém, é mais aparência do que realidade, pois, em primeiro lugar, o padre confessor não pode julgar o coração humano e só pode pronunciar a absolvição sob o pressuposto de que o penitente é sincero no arrependimento e na confissão. Em segundo lugar, a afirmação "eu te absolvo" é sempre – como dizem os teólogos – um "julgamento misto". Por um lado, ela é libertação (*solutio*) do pecado (sua culpa e punição eterna), mas, por outro, é uma ligação (*ligatio*) com a punição temporal. Realmente, o sacerdote só pode absolver o penitente sob o pressuposto de que a "satisfação temporal ainda deve ser feita". O penitente só será verdadeiramente livre "quando tiver pago a penalidade estipulada como satisfação".[116] Por

[115] "As palavras (*Illa*) 'eu te absolvo' manifestam a remissão eficaz de pecados por meio da ministração deste sacramento" (Catecismo Romano, II, c. 5, q. 14; nota do organizador: Bavinck, equivocadamente, cita q. 15, 2.15). A edição pós-Vaticano II entitulada *The Roman Catechism* (trad. Robert I. Bradley, SJ, e Eugene Kevane [Boston: Daughters of St. Paul, 1985] Bradley e Kevane abaixo) deixa de fora a numeração da introdução, de forma que o capítulo 1 começa com a seção sobre batismo. Nessa anotação, a referência correta seria II, c. 4, q. 14.

[116] J. H. Oswald, *Die dogmatische Lehre,* II, 102; *cf.* Concílio de Trento, XIV, c. 5: "Se uma pessoa doente fica com vergonha de revelar sua ferida ao médico, a medicina não a cura". C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, 9 vols. (Freiburg: Herder, 1902-10), VII, 116-31; J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik,* rev. M. Gierens, 10ª ed. 3 vols. (Paderborn: Schöningh, 1931), III, 436.

essa razão, a "obra de satisfação" não pertence à essência do sacramento, mas à sua completude. Ela é uma parte integrante do sacramento.

O sistema penitencial católico romano culminou quando a penitência foi incluída entre os setes sacramentos, primeiro por teólogos como Hugo de São Vítor e Lombardo e, subsequentemente, pelo concílio de Florença (1439). O sagrado sacramento da penitência (é assim que Roma o formula, não falando, como no caso do batismo e da eucaristia, em "penitência santa"), é uma satisfação, um "batismo laborioso", uma "segunda tábua depois do naufrágio", o único e segundo batismo, mas, com vista à obra de absoluto remédio para aqueles que, por um pecado mortal, perderam a graça santificadora recebida no batismo, mas que também é útil e benéfico para todos aqueles que cometeram apenas pecados veniais e, portanto, deve ser usado pelo menos uma vez por ano por todo crente, de acordo com o cânone do Quarto Concílio de Latrão.[117] A penitência, também, é distinta do batismo, especialmente, pelo fato de que, no batismo, o sacerdote age exclusivamente como sacerdote que perdoa todos os pecados e punições em nome de Cristo. No entanto, no sacramento da penitência, ele também funciona como juiz. Como tal, ele, primeiro, por meio da confissão, toma nota dos pecados cometidos; depois, com ajuda dos livros penitenciais, avalia o grau de culpabilidade, subsequentemente, determina as devidas penalidades temporais correspondentes e, finalmente, na expectativa de que o penitente receba essas penalidades completamente e de boa vontade, pronuncia formalmente um perdão absoluto. Assim, no catolicismo romano, o sacramento da penitência é uma corte espiritual e a ação do sacerdote é um ato judicial.[118]

[117] Este concílio, realizado sob o papa Inocêncio III, em 1215, declarou, no cânone 21: "Todas as pessoas fiéis, de ambos os sexos, depois de terem alcançado a idade da discrição, devem fielmente confessar todos os seus pecados, pelo menos uma vez por ano, ao seu sacerdote". *Cf.* Concílio de Trento, XIV, c. 5, cânone 6; Catecismo Romano, II, c. 5, q. 32ss. (nota do organizador: em Bradley e Kevane, II, c. 4, q. 32ss.); R. Belarmino, "De poenit.", in *Controversiis,* livro 3; a igreja grega se refere à penitência quatro vezes por ano: Confissão Ortodoxa, 164.

[118] Da farta literatura sobre penitência, ver o livro que, provavelmente, data do século 11 e é, equivocadamente, creditado a Agostinho: *On True and False Penitence. Cf.* F. A. Loofs, *Dogmengeschichte,* 488ss.; P. Lombardo, *Sent.,* IV, dist. 14-22; e comentários sobre essas sentenças feitos por Tomás de Aquino: T. Aquino, *Summa theol.,* III, q. 84-90; supl. q. 1-28; idem, *Summa contra Gentiles,* IV, c. 70-72; Concílio de Trento, XIV; Catecismo Romano, II, c. 5 (nota do organizador: in Bradley e Kevane, II, c. 4); R. Belarmino, "De poenit.", in *Controversiis,* III, 376-482; *cf.* também idem, "De indulgentiis", in *Controversiis,* II, 436-81; G. Perrone, *Praelectiones theologicae,* 9 vols. (Louvain: Vanlinthout & Vandezande, 1838-43), VII, 365-479; *idem,* "De indulgentiis", *ibid.,* VIII, 1-48; C. Pesch, *Prael. dogm.,* VII; J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik,* III, 597-743; sobre a história da administração penitencial, ver *inter alia,* D. Petau, "De poenitentiae vetere in ecclesia ratione diatribe", in *Op. theol.,* VIII, 407-673; M. Buchberger, *die Wirkungen des Busssakraments nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin* (Freiburg: Herd, 1901); J. Gartmeier, *Die Beichtpflicht* (Regensburg: G. J. Manz, 1905); P. Schmoll, *Die Busslehre der Frühscholastik* (Munique: J. J. Lentner, 1909); *cf.* o julgamento de K. Müller, revisão de *Die Busslehre der Frühscholastik* (1909), por P. Schmoll, *Theologische Literaturzeitung* 35 (1910): 77-80. Ele se defende contra Loofs, que, em seu *Dogmengeschichte* (§29, 45, 59), expressa uma interpretação diferente do desenvolvimento da penitência e, portanto, apresenta um conjunto de fontes totalmente diferente sobre esse tema.

O entendimento da Reforma: mortificação e vivificação

[462] Como salientamos anteriormente,[119] a Reforma tem sua origem em oposição ao sistema penitencial romano. Lutero redescobriu o significado escriturístico de μετανόια e não pôde crer em seus olhos quando o comparou com o complicado sistema em que Roma havia transformado a penitência. De fato, dificilmente há algum artigo de fé onde a corrupção e o consequente dano espiritual se expressem tão claramente quanto no caso do arrependimento e perdão de pecados. Do simples convite a uma mudança de mente e correção da vida, Roma fez uma corte na qual o sacerdote age como um juiz, ouve o culpado, determina a medida de suas punições temporais e, ao mesmo tempo, por meio de uma afirmação declaratória, concede-lhe absolvição.[120] Absolutamente, não é necessário recorrer às práticas imorais às quais o sistema confessional, frequentemente, dá origem[121] para condenar o sistema penitencial romano. Mesmo sem elas, há razões internas suficientes para condená-lo.

Isso levou, afinal, à falsa distinção entre uma responsabilidade pela culpa (*reatus culpae*) e uma responsabilidade pela punição (*reatus poena*), e a um catálogo de pecados veniais e mortais, os últimos sendo perdoados por Cristo, enquanto os primeiros têm de ser expiados pelos próprios crentes. Isso também nega a diferença entre punição e castigo, e limita e rebaixa os méritos de Cristo e a graça de Deus. Isso conduz à consideração da atrição, que nasce apenas do medo, como adequada; à imposição de confissão particular a todo crente; e à elevação da penitência ao nível de sacramento, para o que não há fundamento em nenhum lugar da Escritura. Na prática, as consequências são que os leigos são permanentemente – pelo menos na hora de sua morte – mantidos dependentes, para sua salvação, do sacerdote. *Ou,* como os sacerdotes, eles se resignam a uma avaliação superficial e externa de seus pecados, afagam um falso sentimento de segurança, e, ao cumprirem suas obrigações religiosas, colocam sua confiança na palavra de absolvição e nas indulgências, *ou,* por outro lado, passam dia após dia em temor e incerteza sobre se confessaram todos os seus pecados, sofreram penalidades suficientes por eles e se, na morte, irão para o céu ou se irão para o purgatório por um número de anos desconhecido.

A Reforma estava sobre fundamento firme quando dirigiu seu ataque contra esse sistema judicial de penitência e o substituiu pela ideia bíblica de arrependimento ou conversão. Em um estágio primitivo, porém, numerosas questões surgiram a esse respeito, questões que deram origem a discórdias e divisões. Se o arrependimento, como era geralmente afirmado nos anos iniciais da Reforma,

[119] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 517-19 (Nº 417).

[120] A palavra μετανόια, por essa razão, tem pouco apelo para os teólogos católicos romanos. Afinal, ela expressa nada mais do que uma mudança de mente; J. H. Oswald, *Die dogmatische Lehre,* II, 23. Eles preferem falar em *poenitentia* (penitência) e *poenitentiam agere* (fazer penitência), que sugerem *poena* (punição) e *punire* (infligir punição) e "penitência", que tem a mesma conotação.

[121] *Cf.* C. P. T. Chiniquy, *Fifty Years in the Church of Rome* (reimpressão, Grad Rapids: Baker Books, 1953); idem, *The Priest, the Woman, and the Confessional* (Chicago: A. Craig, 1880); K. Weiss, *Beichtegebot und Beichtmoral der römisch-katholischen Kirche* (St. Gallen: Wiser & Frey, 1901).

consiste em contrição e fé, por meio de qual fator (ou fatores) eles se efetuam na pessoa humana? Deus emprega a lei, o evangelho, ou os dois juntos? A penitência precede a fé ou a segue e decorre dela? E se deve ser feita uma distinção entre o arrependimento que precede a fé e a genuína tristeza pelo pecado, que nasce da fé, é necessário, no caso daqueles que são genuinamente convertidos, que a penitência sempre preceda a fé? Eles podem orar por seu arrependimento? Eles devem sofrer um período mais curto ou mais longo de terror e temor, de medo e desespero para, posteriormente, serem assegurados de sua conversão e devem conhecer o modo e o tempo, aliás, o dia e a hora, nos quais, verdadeiramente, se voltaram para Deus e receberam a Cristo como seu Salvador? Ou esse remorso e tristeza pelo pecado não são realmente necessários, mas supérfluos e inúteis? Podemos e devemos falar em conversão no caso daqueles que, como nos dias do Novo Testamento ou em resposta às missões, não se convertem ao Cristianismo, vindos do Judaísmo ou do paganismo, mas são nascidos e batizados na igreja e, desde a infância, são educados e edificados na verdade cristã? Seu batismo não é um sinal e selo de sua conversão, de forma que uma conversão posterior é desnecessária?

Sejam quais forem as respostas a essas perguntas, em que consiste a verdadeira conversão? Ela é uma obra de Deus, uma obra dos seres humanos ou de ambos? Nesse processo, a pessoa é ativa ou passiva? E onde ela realmente ocorre – no intelecto ou na vontade? Ela é exclusivamente religiosa ou também é de caráter ético? E quais são suas partes – contrição, fé, e uma nova obediência ou o morrer do velho homem e o surgimento do novo? A conversão é completamente realizada em um só ato ou é um processo que dura a vida toda? Uma pessoa pode ser convertida no leito de morte, no último momento de sua vida, ou a conversão sempre deve se manifestar e confirmar na prática de boas obras? Aqueles que caíram depois da conversão podem ser convertidos novamente ou não há possibilidade de retorno? O que, finalmente, é o fruto da conversão? A conversão precede o perdão de pecados ou o segue? E, se preceder o perdão, como ela funciona – como meio, como condição ou como obra meritória? Por que é necessário que Cristo tenha feito completa satisfação e adquirido a salvação em sua totalidade?

Para que possamos responder a todas essas questões é indispensável uma clara definição daquilo que entendemos por "conversão" ou "arrependimento". Na Escritura, a palavra, às vezes, tem um significado mais amplo, outras vezes, mais estrito. Às vezes, ela inclui regeneração, fé e a total renovação da pessoa, e, às vezes, a fé é claramente distinta dela. A conversão, às vezes, ocorre no começo da nova vida, na transição, especialmente, do Judaísmo e do paganismo para o Cristianismo, mas ocorre também na progressão e restauração da nova vida. Às vezes, a mudança interna de mente e perspectiva está em primeiro plano (como na palavra μετανόια); outras vezes, a ênfase está na radical mudança externa que é seu resultado e sua manifestação (como na palavra ἐπιστροφη).

Em um estágio primitivo da igreja cristã, três tipos de arrependimento, ou conversão, eram distintos: o dos catecúmenos, o dos fiéis e o dos caídos (*lapsi*). Para Lutero, que havia experimentado uma versão terrível dele, a palavra o fez pensar especialmente nos horrores da consciência e o medo do juízo que é induzido pela lei e precede a fé. No entanto, ele entendeu e também, repetidamente, expressou a posição de que esse arrependimento, que também pode acontecer às pessoas que nunca se converteram, não é a verdadeira e profundamente alojada tristeza que procede da fé e deve continuar ao longo de toda a vida. Consequentemente, especialmente os reformados fizeram uma distinção entre μεταμελεια (*metameleia*) e μετανόια (*metanoia*), entre penitência e conversão, não somente em grau, mas também em princípio e essência. Dessa forma, o conceito de conversão foi definido, pelo menos, em uma direção: ela não ocorre antes nem independentemente da nova vida, mas dentro dela, procede da fé e surge da regeneração (no sentido mais estrito).

Gradualmente, porém, a conversão também foi delimitada em outra direção. Inicialmente, na teologia reformada, assim como na Escritura, a palavra ainda foi, muito frequentemente, entendida em um sentido mais amplo para se referir à mudança geral de uma pessoa, do início ao fim. Nesse sentido, a conversão incluía novo nascimento, fé, renovação constante ou santificação. Entretanto, o conflito com os anabatistas levantou a questão se, também no caso das crianças, antes de chegarem à consciência, podia haver fé e conversão. Além disso, a controvérsia entre os remonstrantes consistia na questão se Deus ou o homem era o agente primário na obra de salvação e, especificamente, na conversão. Por essas razões, os reformados logo começaram a fazer uma distinção entre a disposição (*habitus*) de fé e o ato (*actus*) de fé e, semelhantemente, entre a disposição para a conversão e a conversão em si. "A graça da conversão é dupla: habitual e real. A primeira é aquela pela qual o ser humano é regenerado pelo poder do Espírito Santo ou recebe os poderes de fé e amor. A segunda é aquela pela qual a pessoa já regenerada, com a ajuda da palavra de Deus e do Espírito, exerce esses poderes na atividade de crer e amar."[122]

Os remonstrantes, porém, reverteram essa ordem. Eles começaram com a conversão real, que era produzida sinergisticamente por uma combinação da graça suficiente de Deus e o livre-arbítrio humano. Eles também acrescentaram que essa conversão real, por meio de exercícios repetidos dos atos de fé e arrependimento, se tornou uma conversão habitual (*conversio habitualis*). Entretanto, os reformados interpretaram a conversão habitual como uma disposição infusa (não uma disposição adquirida), atribuíram-na somente à graça regeneradora de Deus e, a esse respeito, consideraram a pregação do evangelho apenas como um meio antecedente e um adjunto costumeiro. Entre eles, portanto, a conversão real se tornou o ato da pessoa regenerada, capacitada por Deus com os poderes de fé e amor, em virtude do qual, despertada pela Palavra de Deus e capacita-

[122] Nota do organizador: Bavinck não cita a fonte dessa extensa citação latina. Ela está na *Synopsis purioris theologiae* de Leiden, disp. 32.2. O autor é Antonius Walaeus.

da por seu Espírito, ela também realmente começa a exercer esses poderes.[123] Dessa forma, na ordem reformada de salvação, a conversão, gradualmente, adquiriu um lugar muito definido. Por um lado, ela era essencialmente distinta do arrependimento orientado pela lei que frequentemente ocorre também entre os incrédulos, e foi distinta também do amor ou da conversão habitual, isto é, daquilo que foi, mais tarde, chamado de regeneração do sentido estrito. Por outro lado, como a "primeira conversão real" (*conversio actualis prima*), ela também foi diferençada da "conversão contínua" (*conversio continua*), que ocorre ao longo de toda a vida cristã, assim como da "segunda conversão real" (*conversio actualis secunda*), que novamente é necessária no caso de crentes depois de um período de aberração e uma queda da fé, ou depois de um fracasso na vida espiritual.

Ora, em que consiste essa "primeira conversão real"? Sob o título de penitência (arrependimento, conversão), os luteranos geralmente relacionam três componentes: contrição, fé e boas obras (a nova obediência). No entanto, esses três elementos, em sua ordem redentiva, não estão ligados organicamente. Por "contrição" eles se referem aos terrores de consciência que são induzidos pela lei e precedem a fé. Entretanto, esses terrores de consciência não conduzem à fé com certeza absoluta e podem, depois de um período mais curto ou mais longo de tempo, passar e desaparecer. Por "fé", os luteranos entendem a confiança de coração na graça de Deus, em Cristo, mas, como a esse respeito eles têm em mente quase exclusivamente a paz de consciência e o descanso da alma, que é fruto da fé, não está claro, aqui, como a nova obediência procede da fé nem como ela pode despertar e impelir os crentes a praticá-la.[124] Os reformados, em contraste, seguindo Calvino, deram à penitência (*poenitentia*), um lugar fora da vida cristã e, à conversão completa (*resipiscentia*) um lugar dentro dela. Eles não incluíram a fé nessa conversão completa, mas viram ambas como surgindo a partir da raiz da regeneração e as reconheceram em sua relativa independência. Consequentemente, a fé foi especialmente relacionada à justificação e, a conversão à santificação e, dessa forma, a conversão (*resipiscentia*), adquiriu, além de um sentido religioso, também um sentido eminentemente ético.[125]

Isso fica especialmente evidente pelo fato de que Calvino não define a conversão em termos de contrição e fé (com ou sem boas obras), mas em termos de fazer morrer o velho homem e trazer à vida o novo. Ele foi seguido nisso por incontáveis teólogos reformados – entre outros, por Ursino, em seu catecismo e em seu comentário (*Explications*). Uns poucos, porém, propuseram outra divisão. No pensamento de Calvino, a regeneração ainda

[123] F. Gomarus, *Op.*, I, 104b, 107a; A. Walaeus, in *Synopsis purioris theologiae*, disp. 32.2; P. van Mastricht, *Theologia*, VI, 4, 4, 5; H. Witsius, *The Oeconomy of the Covenants between God and Man*, III, 12, 128; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XV, 13; A. Kuyper, *Het werk van den Heiligen Geist*, 3 vols. em 1 (Amsterdã: Wormser, 1888-89), II, 197ss.; nota do organizador: TI: *The Work of the Holy Spirit*, trad. H. de Vries, 3 vols. (Nova York: Funk e Wagnalls, 1900).

[124] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 520-22 (Nº 418).

[125] *Ibid.*, III, 522-28 (Nº 419).

não tinha o significado restrito, posteriormente atribuído a ela, mas descrevia a total renovação da pessoa, que procede da fé. De modo semelhante, ele ainda não distinguia a conversão (*resipiscentia*), como conversão real, da conversão habitual (ou regeneração em um sentido estrito). Por essa razão, foi fácil para ele, seguindo o exemplo de Romanos 6, atribuir à conversão as duas partes de fazer morrer o velho homem (*mortificatio*) e trazer à vida o novo (*vivificatio*). Mas, posteriormente, quando todos esses termos se tornaram mais refinados, alguns comentaram que fazer morrer o velho homem e trazer à vida o novo – isto é, a experiência de ser passivamente crucificado e ressuscitado com Cristo – eram de fato, aspectos da regeneração. "Os dois pontos terminais da regeneração são as duas qualidades: a corrupção outrora inerente e a santidade, que, agora, está sendo introduzida". No entanto, "os pontos terminais de conversão (*resipiscentia*) são dois atos: o pecado cometido e o bem que deve ser feito". Ela foi, consequentemente, descrita como "ódio pelo pecado e amor pela justiça", como um afastamento do mal e uma aproximação do bem, ou, mais extensivamente, como "dor depois de ter cometido o pecado por causa de sua ofensa contra Deus" e uma "transformação de todo o espírito, a partir da dor, do mal para o bem".[126] No entanto, mesmo que se continue a interpretar o fazer morrer e o trazer à vida como aspectos da conversão real, sempre se atribuirá a eles um significado diferente daquele de quando ocorrem como aspectos da regeneração. No segundo caso, eles são atos exclusivamente divinos, nos quais o ser humano é passivo, mas, se o fazer morrer e o trazer à vida são aspectos da conversão real (*resipiscentia*), eles são atividades da pessoa que foi regenerada pelo Espírito de Deus e dotada com as virtudes de fé e amor.[127]

Consequentemente, a conversão como "primeira conversão real" (como é considerada aqui, em ordem, depois da regeneração em um sentido estrito, juntamente com a fé e em conexão com ela, e, em ordem, antes da justificação), é a atividade da pessoa regenerada pela qual ela aprende a odiar e a fugir do pecado em sua verdadeira natureza, retorna com uma humilde confissão de pecados a Deus como Pai, em Cristo, e passa, com coração alegre, a andar em seus caminhos. Portanto, há vários elementos aqui: a iluminação do intelecto, pela qual a pessoa aprende a conhecer o pecado em seu verdadeiro caráter, isto é, como pecado aos olhos de Deus; a dor, tristeza, desgosto e vergonha pelo pecado porque, com ele, desagradamos a Deus; uma humilde confissão feita em segredo diante de Deus ou privativamente diante de outra pessoa, ou, em casos especiais, em público, diante do conselho da igreja ou de toda a congregação; ódio pelo pecado e uma decisão firme e consciente de fugir dele; o ato de retornar para Deus como Pai gracioso, em Cristo, portanto, na confiança de que ele pode e deseja perdoar os pecados; uma alegria sincera em Deus, através de Cristo, porque ele perdoou

[126] W. Musculus, *Loci communes* (Basileia: Heruagiana, 1567), 312; F. Junius, *Opuscula theological selecta,* org. A. Kuyper (Amsterdã: F. Muller, 1882), I, 168, 209; W. Ames, *The Marrow of Theology*, I, 26 (p. 157-60): 1.29 (p. 167-71).

[127] A. Polanus, *Syntagma theologiae christianae* (Hanover, 1609; Genebra, 1617), 469.

o pecado e é um Pai gracioso; um desejo e um amor sinceros para viver em harmonia com a vontade de Deus, em todas as boas obras.

A verdadeira conversão, portanto, não consiste em um ato incidental de autodesenvolvimento moral, em romper com alguns pecados graves e se adaptar à virtude. Ela é, em vez disso, uma completa reversão na forma de vida da pessoa, um rompimento fundamental com o pecado porque ele é pecado. A conversão, porém, só pode ser conversão quando tem um caráter primariamente religioso, isto é, quando aprendemos a conhecer o pecado – como Deus o vê – à luz de sua lei santa, como ele o desonra e lhe provoca a ira. Então, vemos sua natureza ética como uma implicação natural de seu caráter religioso. Pois aqueles que, assim, aprenderam a conhecer o pecado como pecado aos olhos de Deus, não podem amá-lo, mas o odeiam e fogem dele, separam-se dele por meio de uma humilde confissão de culpa e recebem um desejo interno e amam o bem, isto é, uma vida em harmonia com a vontade de Deus. A verdadeira conversão, portanto, abrange toda a pessoa, inclusive seu intelecto, coração, vontade, alma e corpo. Ela faz com que a pessoa rompa com o pecado e dedique sua vida inteiramente ao caminho e ao serviço de Deus. Na conversão, o foco recai, especialmente, sobre a vontade. A fé e o arrependimento surgem da regeneração. Ambas estão arraigadas no coração, mas, enquanto a fé tende ao trabalho a partir daí para o lado da consciência e se apropria da graça perdoadora de Deus, em Cristo, a conversão exerce sua atividade mais na esfera da vontade, se afasta do mal e se aproxima do bem. Porém, assim como o intelecto e a vontade compartilham de uma raiz comum no coração da pessoa, nunca são separados e continuamente se influenciam mutuamente, assim também acontece com a fé e a conversão. Elas são consistentemente interligadas e reciprocamente se apoiam e promovem.

Variedades de conversão

[463] Embora a verdadeira conversão seja a mesma em essência, no modo e no tempo em que ocorre, há todos os tipos de diferenças. Quando o Cristianismo surgiu no mundo, judeus e gentios que queriam se unir à igreja tinham de romper, cada um ao seu próprio modo, com a religião na qual tinham nascido e crescido. O judeu tinha de reconhecer que a descendência física de Abraão, a circuncisão, a liturgia do templo e os sacrifícios e assim por diante tinham perdido sua importância, e o gentio tinha de dizer adeus à sua idolatria, à adoração a imagens, refeições sacrificiais, superstições e práticas imorais e começar a servir ao Deus vivo. Como, geralmente, não havia honra ou vantagem ligada a essa transição, mas, ao contrário, muito opróbrio, desgraça, perseguição e opressão, havia pouco perigo de que as pessoas fossem batizadas e incorporadas à igreja por suas próprias razões secretas. A conversão (ἐπιστροφη) era, geralmente, um sinal claro e uma prova de uma mudança interior (μετανόια). Não obstante, desde o início, sempre houve também o joio no meio do trigo. Houve um Judas no círculo dos apóstolos. Em Samaria, Simão tentou obter o dom de Deus em troca de dinheiro (At 8.19-20) e João e Paulo se lamentam sobre irmãos que

haviam deixado a igreja e novamente voltaram a amar o presente século (1Jo 2.19; 1Tm 1.20; 2Tm 2.17-18, 20; 4.10).

Mais tarde, quando a igreja adquiriu poder e honra, houve repetidos casos de adesão eclesiástica que não eram movidos por uma conversão verdadeira, mas por uma variedade de avaliações e considerações humanas. Nem sempre é absolutamente necessário pensar, a esse respeito, em hipocrisia consciente, fraude intencional, ambição cuidadosamente calculada e amor ao lucro. Mas quando uma nova religião entra em cena, desmascara a futilidade da religião antiga e faz muitos convertidos, sempre há aqueles que, publicamente, imitam os outros sem convicção interior. Esse fenômeno ocorreu desde o princípio, quando o Cristianismo se expandiu entre os povos da Europa, e ocorre novamente hoje, nos campos missionários.

Quando tomamos como nosso padrão o caminho pelo qual Paulo, Agostinho e Lutero vieram à conversão e o aplicamos às conversões das quais nossos missionários nos falam, ficamos, à parte de algumas exceções, extremamente desapontados. Os motivos para as conversões que chegam ao nosso conhecimento são, frequentemente, muito diferentes daquilo que esperávamos ou desejávamos. Uma pessoa aceita o Cristianismo porque, de uma forma ou outra, a inutilidade dos deuses aos quais ela servia se tornou muito óbvia. Outra, porque ele a liberta do temor e do medo no qual a crença em espíritos e feiticeiros a algemou. Uma terceira se sente atraída pela beleza da Sagrada Escritura, a simplicidade do Sermão do Monte, o conteúdo ético do evangelho e a sublime imagem de Cristo. E uma quarta o aceita porque outras pessoas, a quem ela ama e em quem confia, a precederam. Às vezes, acontece que grupos ou tribos inteiras, repentinamente, queimam seus ídolos e aceitam o Cristianismo que, durante anos, aparentemente não havia surtido nenhum efeito quando foi pregado. Em muitos círculos cristãos, em geral há ainda muitos mal-entendidos a respeito da operação e do sucesso das missões – mal-entendidos que, não raro, são alimentados por relatos tocantes de conversões em relatórios missionários, romances cristãos e tratados. Deve-se ter em mente, porém, que não podemos esperar daqueles que acabaram de chegar ao Cristianismo aquilo que esperamos daqueles que foram educados nele desde a infância. Além disso, via de regra, os motivos mais profundos para a conversão permanecem desconhecidos aos outros e, geralmente, também àqueles que foram guiados por eles. Finalmente, um profundo sentimento de culpa não é a causa, mas um fruto da fé.

A situação é muito diferente para aqueles que nasceram, foram batizados e educados na igreja de Cristo. A menos que eles se desviem, por algum tempo, e vivam abertamente em pecado, a conversão, em seu caso, não pode, como no caso dos pagãos, consistir em uma mudança de religião e moralidade. A premissa da Escritura é que os filhos dos crentes pertencem à aliança da graça, que sua é a promessa e seu é o reino do céu, e que eles estão "no Senhor". Como fica claro por sua doutrina e sua prática do pedobatismo, a igreja cristã, em sua totalidade, adotou essa posição escriturística e partiu da realidade da aliança da graça. A esse respeito, não há diferença entre as igrejas católica romana e ortodoxa, e

entre as igrejas luterana e reformada. Esta última, porém, levou a aliança da graça muito mais a sério do que as outras igrejas, visto que, em oposição a elas, continua a afirmar a impossibilidade de se perder a graça e a continuidade intacta da vida espiritual. Mas quando, desde a metade do século 17, as igrejas reformadas da Holanda caíram em declínio e os limites da aliança da graça foram quase totalmente apagados como resultado da negligência da disciplina, a posição escriturística gradualmente abriu caminho para a posição pietista e metodista. Embora o batismo infantil continuasse por costume, a fé em seu poder e valor sacramentais tinha diminuído. Os filhos eram considerados não regenerados e não convertidos e, portanto, pecadores e filhos da ira. A pregação, a instrução catequética (onde ainda existia), a Escola Dominical, reuniões de avivamento e até mesmo a instrução regular em casa e nas escolas – tudo isso tinha de se tornar subserviente ao objetivo de conversão e libertação.

Todo esse movimento foi, em parte, alimentado por uma reação legítima e saudável à indiferença e à mornidão das igrejas estabelecidas. No entanto, no momento em que converteu seu protesto em sistema, ela se tornou seriamente parcial. Ela partiu da desconfiança na promessa de Deus, negando a verdade da aliança da graça e enfraquecendo o significado do batismo. Ela fechou seus olhos para o poder da tradição, para a constante obra silenciosa da família cristã e para a misteriosa ação interior do Espírito de Deus no coração. Ela privou a escola e a educação em geral de sua independência e deu à educação dos filhos um caráter antinatural, tornando-os ansiosos, medrosos e nervosamente introspectivos. Ela focou completamente uma crise repentina, uma onda de emoção intensa, uma mudança radical consciente e fez parecer que a pessoa tinha de ser salva "pela conversão, e não por Cristo".[128] Contra todos esses exageros e parcialidades, a posição cristã sobre os filhos dos crentes – como é expressa na aliança da graça, na prática do batismo infantil, na instrução catequética e na admissão à Ceia do Senhor – mantém sua validade inquestionável. Os filhos dos crentes devem ser considerados e tratados como herdeiros da promessa até que o contrário seja claramente demonstrado por seu "falar" e "andar".

Isso não significa que a conversão dos filhos dos crentes seja desnecessária, redundante ou inútil. Antes de tudo, deve-se considerar, em geral, que, durante a puberdade, toda criança passa por uma crise que é da maior importância para seu desenvolvimento físico e mental.[129] Nessa época, a criança passa de um período de dependência para um período de independência e liberdade. Nessa difícil época da vida, as crianças formam uma personalidade e individualidade próprias, começam a conduzir sua própria vida e tentam obter, na sociedade, o

[128] C. L. Drawbridge, *Religious Education: How to Improve It* (Londres e Nova York: Longmans, Green, 1908), 106; A controvérsia sobre a escola na Inglaterra, entre anglicanos e não conformistas, é, em grande parte, baseada nessa diferença de interpretação sobre os filhos dos crentes. Em adição a essa obra de Drawbridge, ver também T. Stephens, org., *The Child and Religion* (Nova York: G. P. Putnam's Sons; Londres: Williams & Norgate, 1905); A. E. Garvie, *Religious Education Mainly from a Psychological Standpoint* (Londres: Sunday School Union, 1906).

[129] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 556-64 (Nº 427a).

lugar adequado ao seu caráter e aos seus talentos. Ora, certamente a conversão não está incluída nesse processo como um componente natural e necessário.[130] Pois, em primeiro lugar, os anos da puberdade constituem um período em que o menino ou a menina, muito frequentemente, reage e perde as profundas impressões religiosas e morais recebidas na infância e irrompe em uma vida de pecados. Em segundo lugar, a conversão (mesmo de acordo com um panorama muito deficiente e incompleto), definitivamente não ocorre somente nesse período, mas também antes e depois dele, podendo ocorrer até no leito de morte.[131] Não obstante, é verdade que, nos anos da puberdade e da adolescência, a pessoa sofre uma enorme mudança geral. Até essa época, elas estavam incluídas e eram representadas por seus pais, mas agora, gradualmente, precisam responder por si mesmas. Agora elas têm de se apropriar e assimilar o legado cultural que devem ao seu nascimento e à sua educação. Isso é verdade em todos os tipos de formas, inclusive as religiosas. Quando as crianças que nasceram e foram batizadas na aliança da graça entram nos anos da discrição, elas têm de responder por seu batismo e à nova obediência à qual ele os obriga e admoesta. Até mesmo os pagãos reconheceram a importância desse período crítico na vida humana quando, nesse período, submetem meninos e meninas a uma bateria de testes e os introduzem, por meio de cerimônias solenes, na próxima fase da vida.[132] E as igrejas cristãs, geralmente, estabeleceram a primeira comunhão ou confirmação, confissão pública, admissão à Ceia do Senhor ou o recebimento na membresia para esse período.

Certamente, não é desejável acelerar artificialmente essa crise na vida religiosa dos jovens, começando a Escola Dominical ou os encontros de jovens em uma idade anterior. O que realmente importa é acompanhar e estimular com grande sensibilidade e cautela o desenvolvimento religioso das crianças; enfrentar a natureza da infância e não exigir deles aquilo que só se desenvolverá anos mais tarde – em uma palavra, deixar grande parte à orientação oculta e silenciosa do Espírito Santo. Tudo o que é vivo requer tempo para crescer e se desenvolver e nem mesmo o reino vem com uma demonstração externa, mas é como uma semente que brota e cresce, sem que saibamos como (Mc 4.27). Apesar disso, esse período é geralmente a época em que a disposição se transforma em ação, a regeneração em fé e conversão. Nesse sentido, podemos dizer que "a conversão é um fenômeno distintivamente adolescente".[133]

---

[130] E. D. Starbuck propõe algo dessa natureza quando, em *The Psychology of Religion* (Londres: Walter Scott, 1901), 143, afirma que os fatos da conversão, embora inexplicáveis, são manifestações de processos naturais e (153) diz que a conversão é "necessária".

[131] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 556-64 (Nº 427a), 584-88 (Nº 431). Os remosntrantes atribuem pouco valor à conversão no leito de morte. Quando as pessoas passaram toda a sua vida "em pecado" e se fizeram de surdas a todos os convites e advertências do evangelho, eles consideram essa conversão no último minuto, que não pode mais ser provada por uma nova vida, altamente improvável, aliás, impossível, a não ser por um ato extraordinário da misericórdia divina. Episcopius, *Op. theol.,* I, 2, 14ss.; P. van Limborch, *Theol. christ.,* 597; os pregadores valões Jacques Bernard e Pierre Joncourt, posteriormente, expressaram a mesma opinião. Entretanto, sobre esse assunto, os reformados geralmente tiveram uma opinião mais caridosa. C. Vitringa, *Doctr. christ.,* III, 100-104.

[132] G. S. Hall, *Adolescence,* 2 vols. (Nova York: D. Appleton, 1904), II, 232-80.

[133] E. D. Starbuck, *The Psychology of Religion,* 28.

Não obstante, também no caso daqueles que nasceram em uma igreja cristã e, mais cedo ou mais tarde, experimentam a conversão, há muita diversidade na forma como isso acontece. A psicologia empírica da religião distingue entre almas "saudáveis" e "doentes", entre pessoas "nascidas uma vez" e "nascidas duas vezes".[134] Se esses termos significam que há pessoas que são tão boas e nobres que não precisam de conversão, então temos de – com a autoridade da Escritura e em nome da experiência – rejeitar essa distinção, pois mesmo que seres humanos observadores não pudessem encontrar uma só ruga na vida de uma pessoa, Deus julga o coração. E, do coração, procedem todos os tipos de pensamentos maus e luxúrias, dos quais toda pessoa que se conhece pelo menos um pouco, para seu embaraço se torna consciente repetidamente. A conversão, portanto, nem sempre acarreta uma mudança externa visível, mas sempre inclui uma tristeza sincera pelo pecado e um amor sincero por Deus e seus mandamentos.

Além disso, há potencial para grande diversidade no modo pelo qual até mesmo aqueles que nasceram de pais crentes chegam à conversão. Alguns deles são conduzidos suavemente e não podem nos contar histórias de poderosas mudanças radicais. Silenciosa, mas permanentemente, eles crescem da infância até a juventude, e da juventude para a maturidade, e se tornam pais e mães, em Cristo. Outros, ao contrário, pessoas que, por algum tempo, viveram abertamente uma vida de pecado ou se tornaram interiormente distantes da educação cristã que receberam em sua juventude, são, às vezes, repentinamente – em uma ocasião especial, sendo conduzidos por uma palavra ou incidente impactante e com intensa turbulência emocional – trazidos à conversão. Eles recebem uma compreensão vívida da hediondez e culpabilidade do pecado, frequentemente enfrentam longos períodos de temor e medo e, somente então, de uma forma surpreendente, alcançam a segurança da fé. Tudo isso se refere ao tempo e ao modo da conversão. No entanto, também há uma ampla variedade de diferenças em seu caráter e em sua natureza.

Na vida de Lutero, por exemplo, ela consistiu em passar de um profundo sentimento de culpa para um sentimento de alegria pela graça perdoadora de Deus em Cristo. Zwínglio experimentou a conversão especialmente como a libertação de uma escravidão legalista para a alegria gloriosa dos filhos de Deus. Calvino a experimentou, acima de tudo, como uma libertação do erro para a verdade, da dúvida para a certeza.

Dependendo da criação e do ambiente, da natureza e da disposição, da vida e do trabalho, é ora um aspecto, ora outro da conversão que se sobressai. Todos que, atentamente, leem os relatos de conversão na Escritura,[135] nas diferentes igrejas,[136] podem encontrar isso por si mesmos. O pecado é tão

[134] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 556-64 (Nº 427a).

[135] J. Buchanan, *The Office and the Work of the Holy Spirit* (1842; reimpressão, Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1984), 239ss.

[136] Na literatura religiosa, devocional, homilética, mística e outras do gênero das igrejas cristãs, há uma mina de ouro que ainda não foi suficientemente apreciada pela teologia e somente em anos recentes se tornou objeto

multiforme que cada um tem seu pecado de estimação do qual, acima de tudo, experimentam o poder e precisam de libertação. E o evangelho é tão cheio de riquezas que, em um momento, pode iluminar e confortar aquele que busca a salvação com uma verdade e, no momento seguinte, com outra. Essa diversidade na conversão é algo que precisamos respeitar. Não podemos simplesmente estabelecer um tipo como padrão e aplicá-lo a todos os outros. Devemos aceitar as variadas, ocultas e surpreendentes conduções do Espírito Santo. Não podemos exigir de cada um "esforço penitencial", uma "ruptura", um período de medo e desespero e um subsequente surgimento repentino de paz e alegria, assim como não podemos inferir imediatamente a autenticidade ou inautenticidade da conversão a partir de uma variedade de sentimentos intensos e incidentes estranhos. O que importa mais do que tudo no caso dessas importantes e necessárias mudanças na vida da pessoa não é a forma e o modo, mas a substância. E, sobre essa substância, nenhum ser humano pode julgar, mas apenas Deus, que conhece o coração das pessoas. Tudo o que podemos dizer é que a verdadeira conversão sempre consiste em odiar o pecado e fugir dele e em um amor sincero a Deus e seu serviço.

Fugindo do pecado e amando a Deus

[464] Desses dois aspectos da conversão, ora um ora outro recebe a maior parte da ênfase. Há cristãos que rejeitam o oferecimento universal da graça e não se interessam pela pregação do evangelho aos não convertidos. Eles os abordam com nada mais do que a lei, confrontam-nos com suas exigências e penalidades e descrevem, de uma forma dramática, o tormento infernal e a condenação eterna que os espera em seu estado não convertido. Na Igreja Católica Romana, essa pregação costumava ocupar, e ainda ocupa, um lugar importante. Quando as igrejas protestantes, negligenciando sua confissão e disciplina, entraram em declínio, o Pietismo e o Metodismo se apoderaram da proclamação do juízo para despertar as almas que dormiam e fazê-las clamar, em sua miséria, por salvação e misericórdia. Nesse contexto, alguns faziam a exigência de que seus ouvintes tinham de passar um período de tempo mais curto ou mais longo em

de estudo intencional. Não podemos começar a resumir essa literatura. Apenas a título de exemplo desejamos mencionar J. Von Görres, *Die christliche Mystik,* 4 vols. em 5 (Regensburg: G. J. Manz, 1836-42); F. I. Herbst, "Merkwürdige Bekehrungsgeschichten", in *Katholisches Exempelbuch,* 2 vols. em 1 (Regensburg: G. J. Manz, 1845); J. H. Reitz, *Historie der Wiedergeborenen,* 4 vols. (1698, reimpressão, Tübingen: M. Niemeyer, 1982); J. Edwards, *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God* (Londres: C. Whittingham for W. Button, 1737); nota do organizador: este tratado pode ser encontrado em C. C. Goen, org., *The Great Awakening,* vol. 4 de *The Works of Jonathan Edwards* (New Haven: Yale University Press, 1972) e em muitos outros formatos publicados. J. de la Combe, *Les nouveau-nés de l'Esprit* (Paris: Fischbacher, 1905). A conversão de pessoas famosas, como Paulo, Agostinho, Francisco de Assis, Inácio de Loyola, Lutero, Calvino, Zinzendorf, Wesley, Whitefield e outros tem sido repetidamente descrita e sempre atrai nova atenção. Especialmente a conversão de Agostinho foi cuidadosamente investigada e, em anos recentes, apresentada, no que se refere ao tempo e ao caráter, de formas diferentes. *Cf.* a discussão de várias obras sobre esse assunto em O. Scheel, "Alte Kirchengeschichte", *Theologische Rundschau* 13 (junho de 1910): 220-40; E. M. ten Cate, "Augustinus' bekeering", *Teylers theologische Tijdschrift* 7 (1909): 59-88; idem, "Augustinus' afdwalingen", *Teylers Theologische Tijdschrift* 8 (1910): 24-44; *idem,* "Augustinus' bekeerd", *De Gids* 74 (fevereiro de 1910): 292-313; A. Bruining, "Naaraanleiding van de jongste Theorieën over Augustinus Bekeering", *Teylers Theologische Tijdschrift* 8 (1910): 399-419.

um estado de medo e desespero para alcançar a verdadeira conversão. O próprio Spener sustentou posições mais abertas e reconheceu, plenamente, que Deus não trata todos os seus filhos do mesmo modo. Entretanto, seus seguidores (A. H. Francke, J. Mishke, *et al.*), recorrendo a Mateus 11.12; Lucas 13.24; Gálatas 5.17 e outros versículos, pregavam que um esforço amedrontado da alma era o único caminho para o estado de graça. Um longo debate se originou, portanto, entre os ortodoxos [luteranos] e os pietistas sobre o "esforço penitencial".[137] Sob a orientação do professor J. G. Joch, em Wittenberg, em 1730, Stronbach defendeu uma dissertação sobre o tema do "desespero salutar".[138] A ideia de que um estado prolongado de miséria tinha de preceder o estado de graça alcançou numerosos círculos piedosos e, até hoje, ainda há na igreja muitos cristãos que, ano após ano, se queixam de seus pecados, mas quase nunca gozam de alegria sincera em Deus, através de Cristo, nem chegam a uma vida de gratidão serena e tranquila.

Quando, em reação a isso, o desejo desperta, ao modo do Metodismo, para substituir essa doença crônica por uma crise aguda e colocar todo o esforço penitencial em um só ponto, isso frequentemente desperta sentimentos tão intensos que todo o corpo é impactado por eles. Convulsões e histeria, gritos agudos e estridentes, lamentações e sons ininteligíveis, um dilúvio de lágrimas com alegria dançante e saltitante – isso expressa o que, internamente, agita a alma. As respostas a esses fenômenos diferem. Wesley e Whitefield, por exemplo, gostavam muito disso. Jonathan Edwards, porém, tendo aprendido pela experiência, fez cuidadosas distinções entre os afetos que procedem de atividades espirituais no coração e aqueles que só despertam como resultado de impressões feitas na imaginação.[139] Os fenômenos extáticos e visionários que ocorreram mais tarde, entre os camisardos no Cevennes,[140] e em 1749, durante os distúrbios de Nijkerk, sob G. Kuypers,[141] por exemplo, semelhantemente provocaram uma variedade de vereditos. E quando o reavivamento em Gales, sob Evan Roberts, produziu as mesmas anormalidades psicológicas e físicas,[142] e se espalhou também por outros países (Califórnia, Noruega,

[137] Ver J. G. Walch, *Bibliotheca theologica selecta,* 4 vols. (Jena: Croecker, 1757-65), II, 751ss.

[138] J. G. Walch, *Bibliotheca theologica selecta,* II, 749ss.; M. Goebel, *Geschichte des christlichen Lebens,* 3 vols. (Coblenz: K. Bädeker, 1849-60), II, 632ss.; E. Ideler, "Joch", in *PRE*[3], IX, 233, Nota do organizador: Bavinck equivocadamente cita *PRE*[3], IV.

[139] Em seu *Treatise concerning Religious Affections* (1746), in *The Works of Jonathan Edwards,* vol. 2, *Religious Affections,* org. J. E. Smith (New Haven: Yale University Press, 1959); *cf.* J. Ridderbos, *De Theologie van Jonathan Edwards* ('s Gravenhage: J. A. Nederbragt, 1907), 246ss.

[140] Th. Schott, "Camisarden", in *PRE*[3], III, 693ss.

[141] A. Ypey e I. J. Dermout, *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk,* 4 vols. (Breda: W. van Bergen e F. B. Hollingerus Pijpers, 1819-27), IV, 8ss.; A. Ritschl , *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche* (Bonn: A. Marcus, 1880), I, 347ss.; J. C. Kromsigt, *Wilhelmus Schortinghuis* (Groningen: J. B. Wolters, 1904), 310ss.; A. Comrie e N. Holtius, *Examen van het ontwerp van tolerantie,* X, 32.

[142] Vyrnwy Morgan, *The Welsh Religious Revival, 1904-1905: A Retrospect and a Criticism* (Londres: Chapman & Hall, 1909); Beukenhorst, "Evan Roberts en de Keswick-leer", *Stemmen vor Waarheid en Vrede* 44 (maio de 1907): 401-19; H. Bois, *Le réveil au pays de Galles* (Toulouse: Société des publications morales et religieuses, 1906); *idem, "Les dernières nouvelles du réveil gallois", *Foi et Vie* (1 de novembro de 1906); *E Pensoye, "Les résultats du réveil gallois", *Foi et Vie* (16 de novembro de 1907).

Dinamarca, Hesse, Silesia), as opiniões novamente divergiram bastante. O pastor Paul interpretou o falar em línguas e fenômenos semelhantes como uma renovação dos dons do Pentecostes e uma poderosa evidência da ação do Espírito Santo, mas outros, como Rubanovich, Dallmeyer, Urban e Haarbeck (*et al.*), disseram que tudo era uma obra do diabo e uma fraude do anticristo. Em junho de 1909, em um encontro em Berlim, os líderes da *Gemeinschaftsbewegung* (movimento de comunhão) romperam com a escola de pensamento seguida pelo pastor Paul e seu grupo.[143]

Frequentemente, porém, a reação a essa forma parcial de piedade cristã é muito mais forte. Spinoza afirmou que dor, remorso, o conhecimento do pecado e a meditação sobre a morte reprimem a vida e devem ser vencidos pelo conhecimento de Deus.[144] Frederik van Leenhoff, um ministro de Zwolle (de 1681 em diante), de modo semelhante ensinava que a dor é uma imperfeição que nunca deve ser inculcada ou recomendada. Aqueles que encorajam a tristeza pelo pecado pecam contra o amor, que nunca permite que a dor seja companheira dos seres humanos. Estão abandonando o evangelho, que é a mensagem de alegria e contentamento em Deus, e não fazem justiça à graça de Deus e ao perfeito sacrifício de Cristo.[145] Leenhoff sofreu feroz resistência da parte de muitos[146] e foi condenado, em 1708, pelo Sínodo de Overijsel, mas sua opinião também foi compartilhada por outros. Pontiaan van Hattem identificou a verdadeira conversão não como dor e lamento pelos pecados cometidos, mas como alegria pela justiça que Deus concedeu em Cristo. Os Verschoritas[147] criam que, depois da perfeita satisfação de Cristo, a dor pelos pecados passados não era mais adequada aos crentes do Novo Testamento, e algumas escolas místicas e antinomistas de data remota e recente se expressam da mesma forma.[148] Mas, embora muitas pessoas não chegassem tão longe, elas se sentiram repelidas por uma piedade que consistia somente em lamentação pelo pecado e nunca se alegrava na redenção realizada por Cristo. Em particular, Zinzendorf se opôs a esse tipo de Cristianismo "miserável". Ele havia sido instruído na interpretação pietista da ordem de salvação e, quando, em 1727, foi informado, por membros dessa escola, que ainda não era um convertido porque não tinha conhecido o esforço penitencial, passou um longo tempo em dúvida e autoexame. Mas, em

[143] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 499-503 (Nº 412); *Joh Urban, *Zur gegenwärtigen "Pfingstbewegung": Herzliche Warnung auf Grund persönlicher Erfahrung* (Streigau: Urban, 1910). *P. Th. Haarbeck, *Die "Pfingsbewegung" in geschichtliche, biblische und psychologische Beleutung* (Barmen: Buchhandlung des Johanneums, 1910); M. Schian, *Die moderne Gemeinschaftsbewegung.*

[144] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 540-45 (Nº 423).

[145] F. van Leenhoff, *Den hemel* (Te Zwolle: Hakvoord, 1703. *Cf* C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* III, 108ss.; Ypey e Dermout, *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk,* III, 240ss.

[146] Especialmente por T. H. van den Honert, Fr. Burmannus, M. Leydecker, Bomble, Creyghton, d'Outrein, Sluiter, Tuinman, *et al.;* C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* III, 110ss.

[147] Nota do organizador: A referência, provavelmente, é aos seguidores de Jacobus Verschoor (1648-1700), que, quando teve a candidatura rejeitada na Igreja Reformada Holandesa, começou a se reunir em conventículos. Sua teologia, aparentemente, tendia ao antinomismo. Ver "Verschoor (Jacobus)", in *Christelijke Encyclopadie,* org. F. Grosheide *et al.*, 1ª ed., 6 vols. (Kampen: Kok, 1929), V, 581.

[148] B. de Moor, *Comm. theol.,* IV, 422.

19 de junho de 1729, teve certeza a respeito de sua própria conversão e, a partir de então, tornou-se cada vez mais convencido de que a posição pietista estava incorreta e que os crentes podiam ser incorporados à comunhão com Cristo desde sua juventude. A típica pregação morávia, portanto, empurrou o esforço penitencial ainda mais para um segundo plano e o substituiu pela fé na reconciliação realizada no sangue de Cristo, um descanso tranquilo e pueril na graça do Senhor, um seguro reconhecimento de si mesmo nas feridas do Cordeiro e um sentimento alegre e vigoroso do amor do noivo celestial.[149]

De modo semelhante, nos Estados Unidos surgiu uma reação contra os reavivamentos, que já tinham sido iniciados em 1720 por Th. Frelinghuyzen e, especialmente sob o ministério de Jonathan Edwards, com início em 1735, e George Whitefield (que cruzou o oceano em 1739), tinham se tornado um movimento nacional, do Maine à Geórgia. No entanto, a "parcialidade" que marcou os reavivamentos repeliu a muitos. Em 1741, quando Gilbert Tennent pregou um sermão diante do Sínodo da Filadélfia sobre "O perigo de um ministro não convertido", isso aumentou ainda mais a separação na Igreja Presbiteriana. A ideia de que ministros não convertidos não deviam ter permissão para pregar e que as pessoas não deviam lhes dar ouvidos foi demais para muitos membros da igreja. Contra a teologia dos avivalistas, surgiu uma teologia liberal que não quis focalizar exclusivamente a conversão, mas, ao contrário, valorizava a edificação religiosa, o desenvolvimento gradual, o crescimento orgânico e uma vida santa – que, em uma palavra, tentava ser mais "cultural" que "experimental".[150]

Até o presente, essas duas escolas existem lado a lado na América, assim como na Inglaterra. Não obstante, o Metodismo também sofreu uma mudança importante no século 19. No caso de Edwards, a pregação ao não convertido consistia, especialmente, em uma descrição gráfica da ira de Deus e dos tormentos do inferno, enquanto a transição assumia o caráter de uma transição de temor e medo para conforto e paz, que, via de regra, era despertada por um repentino novo entendimento de uma passagem da Escritura. Charles Finney, por outro lado, partiu do pressuposto de que os seres humanos são voluntariamente pecadores e que têm o poder de não serem pecadores. Por isso, ele incentivava os não convertidos a tomarem uma decisão, com a ajuda do Espírito Santo, de darem seu coração a Deus então, naquele exato momento. Moody também seguiu essa abordagem, mas, enquanto Finney tendia a ser o pregador do dever, como Edwards era o pregador do medo, Moody salientava o amor e o dom de Deus, em Cristo, e, assim, tentava levar as pessoas à fé.[151] Em contraste, o novo

[149] H. Plitt, *Zinzendorf's Theologie*, 3 vols. em 1 (Gotha: F. A. Perthes, 1869-74), I, 157ss., 317ss.; II, 242ss; J. T. Müller, "Zinzendorf", in *PRE*³, XXI, 688.

[150] E. W. Miller, "The Great Awakening", *Princeton Theological Review* 2 (outubro de 1904): 545-62.

[151] Os reavivamentos conduzidos por Edwards, Finney e Moody foram tratados, em termos de seu caráter distinto, por *J. Kaltenbach, *Foi et Vie* (16 de fevereiro de 1906): 102-7; (1 de março de 1906): 132-36; (16 de maio de 1906); 237-304. *Cf.* C. Stowe, "Jonathan Edwards", in *PRE*³, V, 171-75; L. G. Brendel, "Charles Grandison Finney", in *PRE*³, VI, 63-66; idem, "Dwight L. Moody", in *PRE*³, XIII, 434-36.

movimento, que é conhecido pelo nome de Ciência Cristã, se alinha com a ideia panteísta de que dor e contrição pelos pecados são desnecessários e inúteis. O pecado é como enfermidade e morte, que são erros da mente e podem, portanto, ser completamente superados pela "cura da mente": "pensamentos são coisas, pensamentos são forças, portanto, como o homem pensa, assim ele é".[152]

Embora essas e outras reações semelhantes contra o Cristianismo melancólico sejam compreensíveis e, em certa medida, justificadas, elas também são marcadas por exageros graves. Como todos nós temos consciência de que a regularidade nos acusa e nos julga, também temos alguma noção de que a contrição e a confissão são o primeiro passo no caminho da conversão.[153] Herbert of Cherbury até mesmo tentou argumentar que uma das cinco verdades universalmente conhecidas, que constituem a essência da religião consiste no dever de chorar os pecados cometidos e arrepender-se deles.[154] De qualquer forma, o cristão sabe, por experiência, que o pecado, na medida em que é entendido em seu verdadeiro caráter, provoca um sentimento mais forte de dor e contrição. A verdadeira confissão interna de pecados é ouvida não dos lábios do ímpio, mas dos lábios do piedoso. Os salmistas (Sl 6.25; 32; 51; 130; 143), profetas (Ed 9.6; Ne 9.33; Is 53.4ss.; 59.12; Jr 3.25; 14.20; Lm 3.39; Dn 9.5ss.) e apóstolos (Mt 26.75; Rm 7.14ss.; 1Jo 1.8-9), oferecem prova clara disso. E embora a dor aumente em profundidade com o conhecimento do pecado e o crescimento na graça, ela é, desde o princípio, uma parte integrante da conversão e constitui o outro lado da renovação da vida (Lc 15.18; 18.13; At 2.37; 9.6ss.; 16.30; 2Co 7.10). Nada específico é dito aqui, porém, sobre a profundidade e a duração dessa dor, nem sobre o tempo em que deve aparecer. Em círculos piedosos, há, frequentemente, muito mal-entendido sobre esse assunto, e também se enfatiza demais a ideia de que a pessoa deve conhecer precisamente o momento de sua conversão, passar um período de tempo em grande temor e medo e ser salva dele de um modo especial ou miraculoso.

Mas a Escritura não aplica esse padrão e requer apenas que exista retidão e verdade no coração das pessoas. A dor pelo pecado deve ser genuína. Deus conhece o coração e prova a mente (Sl 7.9; Pv 17.3; 21.2; Jr 11.20; 17.10; 20.12; At 1.24; Ap 2.23), pede o amor de toda a pessoa, mente, alma e todas as forças (Dt 6.5; 10.12; Pv 3.5; Jr 29.13; Mt 22.37), e tem prazer na integridade (Js 24.14; 1Rs 9.4; 1Cr 29.17; Sl 25.21; 139.23-24). A conversão é um assunto

[152] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 569 n.212 (N° 427b); W. James *The Varieties of Religious Experience* (Nova York: Modern Library, 1902), 96ss.; também o chamado Movimento Emanuel deve ser considerado a esse respeito: ver Elwood Worcester, Samuel McComb e Isador H. Coriat, *Religion and Medicine* (Nova York: Moffat, Yard, 1908); E. Worcester, *The Living Word* (Londres: Hodder & Stoughton, 1909); Robert MacDonald, *Mind, Religion, and Health, with an Appreciation of the Emmanuel Movement* (Nova York e Londres: Funk e Wagnalls, 1908); Samuel McComb, "The Christian Religion as a Healing Power", *Hibbert Journal* 8 (outubro de 1909): 10-27.

[153] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 129-36 (N° 329).

[154] *Cf.* G. V. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus* (Stuttgart: J. G. Cotta, 1841), 42, 47. Outros também se opuseram a ele nesse ponto: J. G. Walch, *Bibliotheca theologica selecta*, I, 782ss.; C. Vitringa, *Doctr. christ.*, III, 100.

do coração (Jr 3.10; Lc 1.17; At 16.14; Rm 2.29; 10.10). As pessoas que honram a Deus com seus lábios mantêm seu coração longe dele (Is 29.13; Mt 15.8), dizem "Senhor! Senhor!", mas não fazem sua vontade (Mt 7.21), e despertam sua ira. No entanto, ele tem prazer naqueles que têm um espírito contrito e humilde (Sl 51.17; 138.6; Is 57.15; Tg 4.6; 1Pe 5.5).

Essa é a linha consistentemente seguida também pela teologia da igreja, como a doutrina do batismo infantil e da profissão de fé claramente demonstram. A pessoa não tem como conhecer precisamente o momento de sua conversão. O que importa não é o momento, mas o fato. Em numerosos casos, não é sequer possível determinar esse momento porque a conversão, despertando a partir da nova vida que foi implantada, ocorre gradualmente.[155] Nem sempre ela tem de ser acompanhada por "tremores perceptíveis e arrancos violentos", mas também pode ocorrer lentamente, pouco a pouco, e suavemente.[156] Isso não é apenas o que os teólogos profissionais dizem, mas também o que diz a linguagem de autores práticos. Por mais que insistam em uma verdadeira conversão, não há um só deles que se atreva a alegar que existe apenas um tipo de conversão.[157] Em conexão com a miséria da vida, que era muito mais extensa e muito mais profundamente sentida em séculos anteriores, vigílias e jejuns, orações e votos, solidão e reflexão e uma ampla variedade de exercícios espirituais ocupavam um espaço muito maior na religião do que ocupam hoje, e muito valor era atribuído às "lágrimas espirituais e salutares". Não obstante, também a esse respeito um homem como Voetius pedia moderação: "Essa moderação deve ser mantida para que a veemência e o exagero não prejudiquem nem o corpo nem a alma em tal medida que sejamos considerados impróprios para o culto a Deus ou ao serviço do nosso próximo em amor".[158]

Essa dor genuína e sincera pelo pecado não é inútil nem uma perda de tempo, mas a forma como Deus age conosco para nos libertar internamente do pecado. Em anos posteriores, Moberly, Frommel e outros, examinando a natureza psicológica do arrependimento, expressaram, com alguma validade, que o arrependimento é prova de que a pessoa ainda é capaz de ser justa, pois, no arrependimento, ela condena a si mesma, se desassocia do pecado, coloca-se ao lado da justiça e pavimenta, para si mesma, o caminho do perdão.[159] A esse respeito, porém, devemos ter em mente três coisas: (1) nem todo arrependimento é o mesmo. Uma boa quantidade de "arrependimento" não tem o caráter de arrependimento. Há um tipo de arrependimento que é pouco mais que um remorso, que, embora tema as consequências do pecado, não lamenta pelo pe-

[155] *Cf.* a literatura publicada sobre esse assunto na teologia luterana durante o conflito entre os ortodoxos e os pietistas, em J. G. Walch, *Bibliotheca theologica selecta,* II, 572ss.

[156] G. Voetius, *Select. disp.,* II, 415, 460; também H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 579-84 (Nº 430).

[157] *Cf.* também F. A. Lampe, *De verborgentheit van het gnade-verbondt,* 4 vols. (Amsterdã: Antony Schoonenburg, 1726-39), 255, 362ss., 372; nota do organizador: Bavinck cita a data como 1718.

[158] G. Voetius, *Exercitia pietatis* (Gorinchem: Paul Vink, 1664), 228; Catecismo Romano, II, c. 5, q. 23, 27 (nota do organizador: in Bradley e Kevane, II, c. 4, q. 23, 27; Bavinck equivocadamente cita como II, c. 4, q. 23, 27).

[159] R. C. Moberly, *Atonement and Personality* (Londres: John Murray, 1901), 19ss.; *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 295-98 (Nº 368), 370-73 (Nº 384), 380-85 (Nº 387), 399-402 (Nº 390).

cado em si. O verdadeiro arrependimento, de acordo com a Escritura, não surge a partir do homem "natural", mas da nova vida que foi plantada na pessoa pela regeneração; (2) esse verdadeiro arrependimento nunca tem – como Moberly, concordando com Kant, parece pensar – um caráter expiatório. Muito embora, no arrependimento, a pessoa reconheça a justiça de Deus e a culpabilidade do pecado, essa pessoa não toma sobre si a punição do pecado e, portanto, não expia o pecado. O verdadeiro arrependimento não pode nem objetivamente (como Deus o vê) nem subjetivamente (psicologicamente, para a mente da própria pessoa) ser considerado uma punição pelo pecado, mas é exclusivamente o meio que Deus emprega para libertar o pecador do pecado; e (3) o fato de que o arrependimento (juntamente com a fé) serve e pode servir para esse fim é devido exclusivamente a Cristo, que foi obediente a Deus até a morte na cruz e, assim, ganhou, aos olhos de Deus, o direito de redimir os seres humanos da culpa, da corrupção e do poder do pecado. Na justificação, ele nos redime da culpa e, na regeneração (conversão, santificação), da corrupção e do poder do pecado. A verdadeira conversão, a verdadeira dor pelo pecado e a genuína restauração a Deus e seu serviço, portanto, são realizadas não apenas pela lei, mas em um grau muito maior, pelo evangelho. O conhecimento do pecado é, mui seguramente, derivado da lei, visto que todo pecado tem seu padrão na lei e é, portanto, ilegalidade (ἀνομία, *anomia*), mas o fato de que os seres humanos aprendam a enxergar e reconhecer o pecado em sua verdadeira natureza é devido ao evangelho e deve ser interpretado como fruto da fé. A lei e o evangelho, portanto, trabalham juntos na conversão humana. A lei aponta pedagogicamente para Cristo, mas o evangelho também lança luz sobre a lei.[160]

Confissão de pecado

[465] Como, então, a conversão é um assunto do coração, os reformadores, e, posteriormente, também Jansen e Quesnel, rejeitaram a ideia romana de "atrição" como sendo insuficiente. Não há dúvida, é claro, que todos os tipos de terror e medo podem preceder a conversão real, mas essa forma de penitência é, essencialmente, diferente do verdadeiro arrependimento (*resipiscentia*), e não é nem mesmo parte dele e não conduz infalivelmente a ele. Ela também pode ocorrer naqueles que nunca chegam a uma genuína correção da vida.[161] Entretanto, Roma faz uma distinção entre "contrição" e "atrição". A contrição nasce do amor de Deus que é completo, não em seus graus, mas em suas partes (a contrição aperfeiçoada pelo amor procede do amor a Deus para seu próprio bem ou o amor de benevolência ou amizade como distinto do amor inferior de desejo, que ama a Deus não como o bem supremo em si mesmo, mas como o bem supremo para nós). Essa contrição, imediatamente e por si mesma, restaura ao estado de graça uma pessoa culpada de um pecado mortal e

[160] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 520-28 (Nº 418-19) e a literatura adicional in C. Vitringa, *Doctr. Christ.*, III, 111ss.

[161] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 522-28 (Nº 419).

destituída de graça, mesmo antes que essa pessoa tenha recebido o sacramento da penitência. É claro que esse sacramento ainda continua sendo necessário como prova de obediência, como um sinal da contrição genuína. A intenção (*votum*) do sacramento está presente nele. Portanto, a restauração ao estado de graça ou reconciliação pode ser atribuída à contrição como inclusiva da intenção do sacramento. Isso não altera o fato, porém, de que, no caso daqueles que praticam a verdadeira contrição, o sacramento da penitência não efetua a reconciliação, mas já a pressupõe. Nessa doutrina de contrição, observamos a prolongada influência, no Catolicismo Romano, da velha posição escolástica de que a contrição é a condição indispensável para a validade do sacramento da penitência, e a absolvição, neste sacramento, é meramente declarativa por natureza, não efetiva.[162]

Entretanto, a teoria sacramental que se desenvolveu na igreja romana durante a Idade Média e foi, consistentemente, aplicada, especialmente por Duns Scotus, tendia em outra direção.[163] Não se pode negar que havia uma antinomia entre a posição de que a contrição perfeita já justificava o penitente antes do recebimento do sacramento e a posição de que, sem ela, o sacramento perderia sua validade e poder. Além disso, se a contrição já adquiria a justificação antes do recebimento do sacramento, ela deve, em virtude da relação obra-recompensa, ter valor excepcional. A contrição, deve-se admitir, não pode justificar o penitente no sentido de ser a "causa formal da justificação", mas prepara o penitente para o recebimento da graça e o torna apto para esse recebimento "na medida em que Deus, merecidamente, concede a graça santificadora à pessoa contrita".[164] Portanto, para obter essa graça anterior ao sacramento, a contrição deve ser "qualitativamente excelente", isto é, o pecador deve odiar o pecado mais do que qualquer outro mal e, ao mesmo tempo, ser "universal", isto é, deve se estender a todos os pecados graves que a pessoa tenha cometido, quer ela se lembre deles ou não;[165] ou, como diz o catecismo romano, a dor pelos pecados, que está implícita na palavra "contrição" deve ser "muito grande" e "vigorosa".[166]

---

[162] Pedro Lombardo (Sent., IV, 18, 4, 6), por exemplo, diz explicitamente: "Só Deus purifica os seres humanos da mais íntima (interius) mancha do pecado e os livra da dívida do castigo eterno, que diz: "Eu somente posso apagar os pecados do povo". Os sacerdotes, portanto, têm apenas o "poder de mostrar que os seres humanos podem ser ligados e desligados. Por isso o Senhor primeiro restaurou por si mesmo (per se) a saúde do leproso e, em seguida, enviou-o aos sacerdotes, para que fosse manifesto seu julgamento de que ele estava limpo. "Os sacerdotes, portanto, dispensam e mantêm, mas apenas declaram e manifestam o que foi liberto e mantido por Deus ". Boaventura e outros concordam com este julgamento. Cf. J. Kunze, Schlüsselgewalt ", em *PRE*[3], XVII, 630ss.

[163] Que a doutrina sacramental conduz a essa conclusão fica claro pela argumentação seguinte: "O sacramento da penitência em e através de si mesmo (*per se*) é estabelecido para a transferência do penitente do estado de pecado para o estado de graça. No entanto, como um ato perfeito de contrição é necessário para a adequada disposição para o recebimento desse sacramento, ninguém seria transferido no sacramento e por meio dele da penitência de um estado de pecado para um estado de graça. Portanto, um ato de perfeita contrição não é necessário". C. Pesch, *Prael. Dogm.*, VII, 72.

[164] C. Pesch, *Prael. Dogm.*, VII, 57; *cf.* 51: "Além disso, um completo afastamento do pecado e uma aproximação de Deus é a razão exata pela qual a contrição justifica a pessoa".

[165] C. Pesch, *Prael. Dogm.*, VII, 51.

[166] Catecismo Romano, II, c. 5, q. 26 (nota do organizador: in Bradley e Kevane, II, c. 4, q. 26).

Mas essa contrição vigorosa, forte e ardente só pode ser alcançada por umas poucas pessoas e, se esse fosse o único caminho para a justificação, apenas um pequeno número seria capaz de obtê-la. Deus, por isso, ofereceu, para a salvação da humanidade, um método mais fácil, e, de acordo com seu conselho maravilhoso, abriu outro meio de acesso à salvação no poder eclesiástico das chaves.[167] Esse acesso consiste na chamada atrição ou "contrição imperfeita", o que significa dizer que, se uma pessoa está sentida por causa de seu pecado não por causa do amor a Deus, mas por causa de "uma consideração da feiúra do pecado ou do medo do inferno e das punições", exclui a "vontade de pecar" e se une com Deus em "esperança de perdão", então essa "contrição imperfeita" ainda é um "dom de Deus e um impulso do Espírito Santo". Embora essa atrição não possa efetuar a justificação, ela "dispõe o pecador para obter a graça de Deus no sacramento da penitência".[168]

Apesar desse pronunciamento tridentino, muitos estudiosos católicos romanos ainda tentam mais ou menos manter sua posição com base na velha posição contricionista (Pallavicini, Lupus, Billuart, Von Schäzler e outros), e defendem a necessidade de unir à atrição pelo menos um ato de caridade. Entretanto, o atricionismo – que considerou o medo das punições infernais ou até mesmo temporais anteriores ao recebimento da absolvição no sacramento como suficiente – se tornou predominante. O famoso decreto do papa Alexandre VII, datado de 5 de maio de 1667, proibiu categoricamente que as partes em conflito se condenassem mutuamente como heréticas, mas deixou a questão em aberto e essa situação perdura até o presente.[169] Tudo isso é, notavelmente, importante para a teoria e prática da penitência católica romana, pois que tipo de medo é, agora, suficiente, de acordo com Roma, para o recebimento do sacramento e para que a absolvição seja concedida nele? Um medo duvidosamente servil, o medo da punição, independentemente da culpa, é suficiente ou é necessário apenas um simples medo servil? Este medo inclui – se não formalmente, pelo menos virtualmente – o amor de benevolência ou amizade, ou pelo menos o amor de desejo? Os teólogos ponderam essas distinções em grande profundidade enquanto a igreja romana deixa ambos, confessores e penitentes, em dúvida sobre essas sérias questões. Dessa forma, pode-se imaginar o que acontece na prática popular com essa atrição! Para provar sua teoria de atrição, Trento pode recorrer ao exemplo dos ninivitas e os teólogos podem, aqui, acrescentar algumas poucas referências da Escritura (Êx 20.20; Sl 119.120; Mt 5.20; 10.28; Lc 3.7; 13.3; Jo 5.14; *etc.*), mas a pesquisa casuísta sobre a questão de quão pouco é suficiente para se obter a absolvição está diametralmente oposta ao espírito do evangelho.[170]

[167] Nota do organizador: Bavinck se refere, aqui, ao Catecismo Romano, II, c. 5, q. 32, 2 (in Bradley e Kevane, II, c. 4, q. 32). Porém, esse artigo não faz referência direta às chaves do reino. O Catecismo Romano explicitamente trata das chaves do reino na parte I, art. 10, parágrafo 4 (Bradley e Kevane, p. 117).

[168] Concílio de Trento, sessão XIV, c.4.

[169] J. H. Oswald, *Die dogmatische Lehre*, II, 71ss.; C. Pesch, *Prael. dogm.*, VII, 61ss.; H. Th. Simar, *Lehrbuch der Dogmatik*, 3ª ed., 2 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1893), 763ss.; J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, III, 466ss.

[170] A literatura protestante na qual essa doutrina romana de atrição é refutada pode ser encontrada em C. Vitringa, *Doctr. Christ.*, III, 124-25.

Isso não é menos verdadeiro sobre a confissão. De acordo com o Quarto Concílio de Latrão (1215), todos os crentes, de ambos os gêneros, são obrigados a confessar todos os seus pecados em segredo pelo menos uma vez por ano ao seu próprio sacerdote, logo que tenham alcançado os anos da discrição (via de regra, aos sete anos).[171] Realmente, essa confissão é estritamente necessária somente para os crentes que cometeram um pecado mortal e, portanto, perderam a graça santificadora. A razão é que, depois do batismo, não há outro meio pelo qual se possa retornar ao estado de graça a não ser através do sacramento da penitência. Além disso, a pessoa não é obrigada a confessar seus pecados diários, pois eles não constituem um pecado à salvação, e também podem ser perdoados sem a confissão diante de um sacerdote. Não obstante, para os crentes católicos romanos, seria muito imprudente, mesmo que não tivessem consciência de terem cometido qualquer pecado mortal, nunca fazer uso do sacramento da penitência, pois, na prática, é geralmente muito difícil distinguir a linha divisória entre pecados mortais e veniais. Com algumas poucas exceções, todos os crentes, de fato, cometem pecados mortais depois do batismo – não apenas uma vez, mas repetidamente. Repetidamente eles caem do estado de graça e voltam ao estado de natureza. Por isso, a confissão é necessária, na prática, para todos os crentes, não apenas uma vez por ano, mas, preferivelmente, sempre que for possível.[172] Nessa confissão, os crentes devem confessar todos os pecados mortais dos quais, depois de um severo autoexame, estiverem conscientes, não importa quão secretos eles sejam e nem mesmo se consistem apenas em seus pensamentos e desejos. Eles devem confessar esses pecados um a um e também indicar as circunstâncias nas quais foram cometidos, pois esses fatores podem ser de grande importância para a determinação da gravidade do pecado e para a satisfação a ser imposta. A confissão deve ser abrangente e absoluta.[173]

Sobre essa confissão privada e auricular diante do sacerdote,[174] os teólogos católicos reconheceram que ela não ocorre direta e literalmente na Escritura.[175] No Antigo e no Novo Testamentos há repetidas referências à confissão de pe-

[171] Reiterado no Concílio de Florença, 1439; Concílio de Trento, sessão XIV, c. 5; Catecismo Romano, II, c. 5, q. 38 (nota do organizador: Bradley e Kevane, II, c. 4, q. 38).

[172] Catecismo Romano, II, c. 5, q. 39, 46 (nota do organizador: in Bradley e Kevane, II, c. 4, q. 39, 46).

[173] Concílio de Trento, sessão XIV, c. 5; Catecismo Romano, II, c. 5, q. 40, 41 (nota do organizador: in Bradley e Kevane, II, c. 4, q. 40, 41).

[174] Por um longo tempo, na igreja de Roma, as confissões leigas (isto é, confissão diante de pessoas leigas) também foi usada. Lemos sobre isso pela primeira vez nas crônicas do bispo Thietmar de Merseburg, em 1015. Ela foi defendida em um livrinho (*Concerning True and False Penitence*) creditado a Agostinho, por Graciano, Lombardo, *et al.* Pedro Cantor foi ainda mais longe e recomendou que, em casos de emergência, as pessoas se confessassem a uma mulher, a um herege ou a um judeu. A prática alcançou seu maior escopo no século 13, no tempo da cavalaria. No entanto, Tomás de Aquino, Hales e Boaventura negaram seu caráter sacramental, embora, em alguns casos, ainda a achem aconselhável e útil. *Cf.* Concílio de Trento, sessão XIV, c. 5. Duns Scotus foi firmemente contra ela. O Concílio de Trento (sessão XIV, c. 6) restringiu o poder de perdoar pecados exclusivamente aos bispos e sacerdotes. *Cf.* G. Gromer, *Die Laienbeicht im Mittelalter* (Munique: J. J. Lentner, 1909); C. Pesch, *Prael. dogm.*, VII, 180.

[175] De acordo com J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, III, 484: "Dificilmente há alguma referência direta e explícita ao sacramento da penitência no Novo Testamento. Muito embora isso aconteça, esse fato não é fortemente provado". Para afirmações semelhantes feitas por Duns Scotus e outros, ver C. Pesch, *Prael. dogm.*, VIII, 155ss., 161ss.

cados: diante do governo (Lv 5.5; Nm 5.7; Js 7.19), uns aos outros (Tg 5.16), diante de Deus, em público (Lv 16.21; Ed 10.11; Ne 9.2-3; Mt 3.6; At 19.18), ou em segredo (Sl 32.5; Ed 10.1; Ne 1.6; Dn 6.11; 9.4, 20; 1Jo 1.9). A confissão é inseparável de um verdadeiro conhecimento do pecado e do caminho para a misericórdia de Deus (Pv 28.13). No entanto, a Escritura, em nenhum lugar, menciona a confissão como Roma a entende. Portanto, seguindo o Concílio de Trento, os teólogos inferem a justificativa para ela do argumento baseado na promessa de Cristo em Mateus 16.19 a Pedro e em Mateus 18.18 a todos os apóstolos, dando-lhes o poder das chaves, e do cumprimento dessa promessa em João 20.22-23.

Com essas palavras, de acordo com Roma, Cristo designou os apóstolos – e também os bispos e sacerdotes – para serem legisladores e juízes "a quem todos os pecados mortais nos quais os fiéis de Cristo possam ter caído devem ser trazidos para que, em virtude do poder das chaves, possam pronunciar a sentença de remissão e retenção de pecados".[176] Admitido, no batismo a igreja também dispensa graça, mas não ao "modo de julgamento" (*per modum judicii*), mas "ao modo de um benefício" (*per modum beneficii*), pois ela ainda não tem poder judicial sobre aqueles que foram batizados, mas só adquire esse poder por meio do batismo. Os batizados, porém, estão e permanecem sob a jurisdição da igreja; podem ser compelidos, se não fisicamente, certamente eticamente, a comparecer diante de seu fórum quando cometem pecados mortais; e eles podem ser absolvidos ou condenados pela corte eclesiástica, pois o poder judicial que Cristo concedeu à sua igreja é duplo: ela pode perdoar (remir, dissolver) pecados, mas também pode retê-los, recusando-se a perdoá-los ou, juntamente com o perdão, impor uma punição para compensar a justiça de Deus (punição vindicativa, *poena vindicativa*) e prevenir uma reincidência no pecado (punição medicinal, *poena medicinalis*). Em ambos os casos, o juiz (isto é, o sacerdote) é obrigado a apurar cuidadosamente o número, a natureza e as circunstâncias dos pecados e só pode fazer isso ouvindo a confissão, a honesta e completa confissão do penitente crente. Em Roma, portanto, a confissão é uma consequência do caráter judicial da remissão de pecados feita pela igreja, assim como esse caráter judicial da remissão de pecados feita pela igreja é "em certa medida, o ponto fundamental de toda a posição católica sobre o sacramento da penitência".[177]

Considerando a utilidade prática da confissão ocasional, pode-se entender que, em alguns países, a Igreja Luterana ainda quis conservá-la por algum tempo[178] e que alguns protestantes ou queiram restaurá-la ou queiram alguma

[176] Concílio de Trento, sessão XIV, c.5.

[177] J. Wilhelm e T. B. Scannell, *A Manual of Catholic Theology,* 4ª ed., 2 vols. (Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner; Nova York: Benziger Brothers, 1909), IV, 3, 681; J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik,* III, 416.

[178] Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche,* 8ª ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 41, 164, 321, 363, 773; nota do organizador: Essas referências específicas são aos seguintes documentos luteranos: Confissão de Augsburgo, art. 11, 12, in *The Book of Concord,* org. Robert Kolb e Timothy J. Wengert (Mineápolis: Fortress, 2000), 45; Apologia à Confissão de Augsburgo, art. 11 (Kolb e Wengert, 185ss.); Artigos de Esmalcada, parte III, art. 8 (Kolb e Wengert, 321-23); "O Sacramento do Batismo", art. 4 do Catecismo Menor (Kolb

coisa para colocar em seu lugar.[179] Entretanto, aqueles que entendem a ligação entre a confissão e a falsificação do evangelho, da graça do perdão e do poder da igreja nunca querem voltar atrás. De fato, em Mateus 16.19; 18.18; e João 20.23, há referência ao poder que Cristo concedeu aos apóstolos para abrir ou fechar o reino dos céus, perdoando ou não perdoando os pecados das pessoas. Entretanto, esse poder não é nenhum outro, senão que os apóstolos, agora equipados com a palavra de Cristo e o dom do Espírito Santo, recebam o direito e a autoridade, em sua proclamação oral ou escrita, de apontar o caminho no qual o benefício do perdão de pecados pode ser obtido e, em harmonia com isso, determinar a relação que a pessoa mantém com o reino dos céus. Roma, de forma totalmente imprópria, fez disso um poder judicial concedido aos bispos e, sob sua autoridade, aos sacerdotes. Esse é um poder exercido por eles não na pregação ou no batismo, mas no sacramento da penitência, e é estendido sobre todos os crentes e sobre todos os seus pecados e tem um caráter absoluto. A vantagem que pode ser associada com a confissão auricular tem sido paga a um preço muito alto com o preço de numerosas desvantagens sérias. Não se deve esquecer que essa mesma confissão auricular traz consigo a coerção não permissível da alma humana, a tortura da consciência, por um lado, e o enfraquecimento da responsabilidade pessoal, de outro. Ela também conduz a uma divisão atomista e a uma avaliação casuísta dos pecados e de suas correspondentes punições, uma imprudência e uma superficialidade de julgamento que, produzida pela prática rotineira de se fazer confissões e conceder absolvição, tem de ser um fator que solapa a consciência moral. Como pode um ser humano finito e falível julgar os mais profundos motivos do coração de seu irmão ou irmã e como pode esse irmão ou irmã colocar sua confiança para toda a eternidade nesse julgamento superficial e incerto? Quando a Igreja Católica Romana autoriza seus bispos e sacerdotes a serem juízes, ela está arrogando para si um direito e um poder que, pela natureza do caso, pertence somente a Deus como o conhecedor infalível do coração humano. Quem pode perdoar pecados senão Deus (Is 43.25; Mc 2.7)?[180]

Penitência e punição

[466] A isso deve ser acrescentado que o sacerdote – já que a perfeita contrição está, geralmente, ausente e apenas um tipo de atrição está presente – via de regra, só pode conceder absolvição juntamente com a imposição de uma quantidade de boas obras que devem ser realizadas, pois Roma afirma que o perdão da culpa pelos pecados e a remissão da punição eterna não excluem os seres humanos aqui, sobre a terra, de terem que sofrer uma variedade de

e Wengert, 360-62); "Uma Breve Exortação à Confissão" (Kolb e Wengert, 476-80); J. Gerhard, *Loci theologici,* org. E. Preuss, 9 vols. (Berlim: G. Schlawitz, 1863-75), XV, 98ss.; J. A. Quenstedt, *Theologia,* III, 598ss.; W. Caspari, "Beichte", in *PRE*[3], II, 533-41. Nota do organizador: Bavinck, equivocadamente, cita p. 336ss.

[179] W. Caspari, "Beichte", in *PRE*[3], II, 540ss.; **cf.* também Prof. K. Lake, *Theologische Tijdschrift* 6 (1910): 528ss.

[180] J. Calvino, *Institutas,* III.iv.4-24; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* III, 126ss.

punições temporais. Para fundamentar essa posição, ela recorre aos exemplos de Adão e Eva (Gn 3.16ss.), Miriã (Nm 12.14), Moisés e Aarão (Nm 20.12; 27.13-14; Dt 34.4), Davi (2Sm 12.13-14), e os crentes de Corinto (1Co 11.30), que, apesar do perdão que receberam, ainda estavam sujeitos a vários tipos de punições.[181] Esses fatos são inquestionáveis e podem ser aumentados com muitos outros dados da Escritura e da história que mostram que os crentes, embora participassem dos benefícios da aliança da graça, continuavam sujeitos ao sofrimento do tempo presente, tinham de sofrer as consequências dos pecados cometidos e eram, frequentemente, afligidos de forma mais severa por causa de suas transgressões do que as outras pessoas (2Sm 7.14-15; Sl 89.30-34; Is 48.9-11; Am 3.2). O perdão de pecados é um benefício da graça do qual a natureza é ignorante e os justos devem entrar no reino dos céus por meio de muitas tribulações (At 14.22).

Entretanto, a Escritura ensina que todo o sofrimento que sobrevêm aos crentes por causa de seus próprios pecados ou por causa dos pecados de outras pessoas perdeu para eles o caráter de punição e é uma disciplina útil para que eles participem da santidade de Deus (Jó 5.17; Pv 3.11; 1Co 11.32; Hb 12.5-11; Ap 3.19).[182] Eles devem isso a Cristo, que realizou tudo por eles e os redimiu completamente de toda culpa e punição. Portanto, em numerosos casos, que Roma desconsidera, o perdão de pecados é concedido sem qualquer menção de qualquer punição ou castigo (Mt 9.2; Lc 18.14; 22.61; *etc.*).

Mas Roma pensa diferente. Cristo, de fato, libertou os crentes de toda a culpa do pecado e também da punição eterna do inferno, mas não da punição temporal sobre a terra ou no purgatório. Trento diz que a satisfação que pagamos por nossos pecados não exclui os méritos de Cristo. Ao contrário: "Dele vem toda a nossa suficiência", "nossa satisfação é por meio dele" e "toda a nossa glória está naquele em quem vivemos, merecemos e satisfazemos e sem o qual nada podemos fazer".[183] Não obstante, para Roma há uma séria dificuldade aqui, pois devemos escolher entre uma alternativa ou outra. *Ou* Cristo pagou somente pela culpa do pecado e nos libertou da punição do inferno, mas não sofreu as punições temporais pelos pecados e não nos libertou delas; nesse caso, nós mesmos devemos fazer satisfação por elas, embora na força que recebemos dele, e, assim, acrescentar nossos próprios méritos aos méritos de Cristo; então, a afirmação de que nossa satisfação é feita "por meio de Cristo Jesus" significa somente que ele nos deu o poder para fazermos satisfação por nossos pecados por meio de nossas próprias obras; *ou* Cristo também sofreu as punições temporais devidas ao pecado daqueles que creem nele e, nesse caso, o sofrimento que ainda lhes sobrevém nesta vida não é mais uma punição, mas sua disciplina paterna. Além disso, as satisfações que o confessor impõe "de acordo com a qualidade dos crimes e a capacidade dos

[181] Concílio de Trento, sessão XIV, c.12-15; *cf.* VI, cânone 30.
[182] J. Calvino, *Institutas*, III.iv.31ss.
[183] Concílio de Trento, sessão XIV, c. 8, 13.

penitentes", embora também sirvam como "preservação de uma nova vida" e uma "medicina para a enfermidade", destinam-se, especialmente, à "vingança e punição de pecados passados".[184] Eles devem, portanto, ter o poder de aliviar os penitentes das punições temporais, assim como Cristo, por meio de sua satisfação, libertou das punições eternas aqueles que lhe pertencem. Mas eles podem fazer isso e realmente fazem isso? Não há um só católico que possa dizer que sim, pois até mesmo as pessoas mais piedosas da Igreja Católica Romana, com todas as suas "satisfações', aliás, com todas as suas "obras superrogatórias", não foram capazes de se libertar dos sofrimentos do tempo presente ou da morte. Assim, como todos os outros seres humanos, que podem ter muito menos "méritos" que eles, eles estiveram sujeitos a esses sofrimentos e, às vezes, tiveram até um quinhão maior de sofrimento.[185] As "satisfações de obra" (*satisfactiones operis*), portanto, têm pouca ou nenhuma importância para esta vida. Todo o seu valor, teórico e prático, consiste na diminuição ou mitigação dessas punições no purgatório.

Além disso, há muitos pecados que Deus não pune nesta vida. Há numerosos crentes que, de acordo com Roma, estão muito atrás de outros em santidade e, não obstante, experimentam uma vida muito mais fácil e agradável. Nesse caso, eles devem expiar mais prolongada e intensamente no purgatório os pecados cometidos sobre a terra. Também, por essa razão, "essas satisfações pertencem especialmente à remoção das punições no purgatório".[186] Essas satisfações, além disso, são divididas em três classificações: orações, jejuns e esmolas, pois os seres humanos possuem três tipos de bens que podem oferecer a Deus em compensação pelos pecados que cometeram: bens do espírito (*boni anima*), que oferecem em oração; bens do corpo (*boni corporis*), que oferecem em jejum; bens da fortuna (*boni fortunae*), que oferecem dando esmolas.[187] Como são realizadas pelos crentes e, nesse caso, fluem de um princípio sobrenatural, elas têm um valor "satisfatório", ou um valor meritório "de condignidade". Elas podem assegurar bênçãos celestiais aos crentes, pois os libertam mais facilmente das punições temporais no purgatório.

Mas isso não é tudo. Nos primeiros séculos da igreja, as "satisfações" impostas eram muito severas, mas, agora, foram grandemente reduzidas.

---

[184] *Ibid.*, sessão XIV, c.8.

[185] De acordo com C. Pesch, *Prael. dogm.*, VII, 107: "Todavia, deve-se observar que um ser humano jamais pode, por suas próprias obras, evitar as punições nesta vida", nem, de fato, "as penalidades desta vida, pois pertence a todos sofrer e morrer".

[186] C. Pesch, *Prael. dogm.*, VII, 104.

[187] Concílio de Trento, sessão VI, c. 14, diz assim: "A penitência pelos cristãos depois da queda [...] deve incluir "satisfação por meio de jejuns, esmolas e orações e outros exercícios piedosos da vida espiritual, não, de fato, pela punição eterna [...] mas pelas punições temporais". Nota do organizador: Bavinck cita apenas parte desta passagem e, equivocadamente, a situa em XIV, cânone 13, em vez de c. 14, sessão VI. A passagem está em H. Denziger, org., *The Sources of Catholic Dogma,* trad. da 30ª ed. por R. J. Deferrari (Londres e St. Louis: Herder, 1955), Nº 806. *Cf.* T. Aquino, *Summa theol.*, q. 15, art. 3; C. Pesch, *Prael. dogm.*, VII, 109-10; J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik,* III, 505.

> Como, hoje, essa grande severidade seria, muito provavelmente, mais ofensiva e prejudicial do que boa, enquanto o sacramento da penitência foi instituído, afinal, somente para o bem da alma, e enquanto, de qualquer forma, o pagamento da punição do pecado é assegurado no purgatório, a presente brandura dos padres confessores na imposição de penalidades relacionadas à penitência parece perdoável à luz do segundo ponto de vista, o da capacidade dos penitentes.[188]

A Igreja Católica Romana sabe como se acomodar às circunstâncias. Ela enfraquece a contrição, que pode ser alcançada apenas por uns poucos, acrescentando a atrição e aumentando-a com o sacramento da penitência, que age *ex opera operato*.[189] Esse sacramento liberta instantaneamente o penitente da culpa do pecado e da punição eterna, mas também imediatamente o obriga a "acertar as contas" de todas as punições temporais aqui ou no purgatório. As punições no purgatório, porém, podem ser pagas por atos de penitência realizados sobre a terra. Essas penitências, dependendo das circunstâncias, podem ser mais severas ou mais brandas, pois, "de qualquer forma, o pagamento da punição do pecado é assegurado no purgatório". Essas penitências, por sua vez, podem ser substituídas por indulgências, que vigoram não somente para os vivos, mas "ao modo de sufrágio" também para as pobres almas no purgatório.

Dessa forma, tudo se torna o mais fácil possível. Aqueles que se abstêm de, intencionalmente, colocar um obstáculo e colocam sua confiança na absolvição do sacerdote podem estar certos de sua salvação final. Nesse sistema de troca, afinal, somente o poder absoluto eclesiástico das chaves é certo. "Um pecado que a igreja sobre a terra reteve (isto é, não perdoou) permanece retido com Deus no céu até que seja perdoado (isto é, liberto) pela igreja".[190] Somente aqueles que são reconciliados com Deus são reconciliados com a igreja. Não obstante, no sistema romano, tudo permanece incerto para aqueles que se rendem a uma falsa segurança, pois embora a contrição não seja um pré-requisito para o recebimento do sacramento, o "simples temor servil" (*timor simpliciter servilis*), que é exigido na atrição não pode ser prontamente distinguido, nem pelo penitente nem pelo padre confessor, do "temor servil duplo" (*timor serviliter servilis*), que é insuficiente. A graça concedida no sacramento pode, a qualquer momento, ser perdida novamente por causa de um pecado mortal e ninguém pode, precisamente e com certeza, indicar o limite que separa pecados mortais e veniais. As penitências e as boas obras descritas pelas indulgências libertam a pessoa da punição temporal, mas somente quando cumprem as exigências da justiça de Deus e são realizadas com absoluta precisão. Visto que o sacerdote não é um "mestre supremo", mas um "juiz inferior", ele nunca está certo sobre se a punição imposta não foi menor do que aquilo que a justiça de

[188] J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, III, 507.

[189] Nota do organizador: Esse termo clássico latino significa "pela obra realizada" e se refere à crença de que o sacramento em si tem o poder de comunicar graça ao crente. Os próprios sacramentos têm um poder gracioso.

[190] J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, III, 414.

Deus requer e, portanto, "só Deus sabe o tamanho da punição que é remida por uma dada satisfação".[191]

Todo o sistema penitencial foi, portanto, rejeitado pela Reforma como sendo absolutamente incompatível com o espírito do evangelho. Lutero, reconhecidamente, ainda manteve o termo "sacramento de penitência".[192] Até mesmo as confissões luteranas explicam que "a absolvição pode ser apropriadamente chamada de sacramento de penitência".[193] Por causa da aplicação individual da absolvição e da certeza de fé intensificada por ela – "especialmente por causa da absolvição" – os luteranos em anos iniciais até mesmo favoreceram a retenção da prática de confissão.[194] Mas, agora, o espírito é outro. Os penitentes não têm mais de recitar todos os seus pecados e os clérigos não têm mais de conhecer todos eles. Embora a confissão dos pecados da pessoa seja necessária, ela também pode ser feita diante de um dos membros da igreja. A absolvição (ou perdão de pecados) não é diferente daquilo que todos podem obter por crerem no evangelho e todo crente da igreja pode dizer e prometer ao penitente para sua consolação. Dessa forma, embora o termo "sacramento" tenha sido mantido, materialmente a prática da penitência não era mais um sacramento, mas nada mais do que uma particularização da forma como o evangelho é aplicado como meio de graça.[195]

Todo o poder eclesiástico das chaves consiste na ministração da Palavra de Deus. Ele não é um "poder separado do evangelho",[196] mas coincide com ele. Quando olhamos para as pessoas que proclamam esse evangelho, essa proclamação não é um poder, mas um ministério, pois Cristo não deu o poder às pessoas, mas à sua Palavra, a partir "da qual ele transforma seres humanos em ministros".[197] Essa Palavra pode ser oficialmente ministrada na pregação pública, na ministração dos sacramentos, no exercício da disciplina, na instrução catequética e na visitação domiciliar, por meio de educação e edificação, no discurso público e na oração. Em todas essas formas, Deus age sobre a alma das pessoas com vista à conversão, instrução, admoestação, consolo e assim por diante. A conversão, portanto, não termina com a "primeira conversão real", mas, subsequentemente, continua na "conversão diária". Depois do "arrependimento dos catecúmenos" vem o "arrependimento dos crentes", pois, de acordo com Lutero, em suas noventa e cinco teses, Cristo quer que toda a vida do

[191] C. Pesch, *Prael. dogm.*, VII, 109. "No caso das indulgências [...] oração" (J. F. de Groot, *Handleiding bij het katholiek godsdienstonderwijs aan gymnasia, H. burgerscholen em kweekscholen* (Amsterdã: C. L. van Langenhuysen, 1906], 194). Sobre a incerteza produzida pelo sistema católico romano de penitência, ver J. Calvino, *Institutas,* III.iv.17, 22. A literatura a respeito do debate (pró e contra) sobre o sistema de satisfação e indulgências pode ser encontrada em C. Vitringa, *Doctr. Christ.*, III, 138-52.

[192] F. A. Loofs, *Dogmengeschichte,* 731, 734.

[193] Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher,* 41, 173, 202; nota do organizador: essas referências específicas são aos seguintes documentos luteranos: Confissão de Augsburgo, art. 11, 12 (Kolb e Wengert, 45); Apologia da confissão de Augsburgo, art. 12, parágrafos 41-45 (Kolb e Wengert, 193); *ibid.*, art. 13 (Kolb e Wengert, 219).

[194] Ver acima, p. 165-170 (Nº 465).

[195] J. Gerhard, *Loci theol.*, XV, 19ss.; J. A. Quenstedt, *Theologia,* 587ss.

[196] J. Calvino, *Institutas,* III.iv.14.

[197] *Ibid.*, IV.xi.1.

cristão seja penitencial. Como os crentes permanecem imperfeitos até o fim de sua vida e sua redenção só é completa quando são totalmente renovados conforme a imagem de Cristo, eles devem lutar continuamente contra o pecado e se exercitar na fé. Sua "restauração não é realizada em um momento, ou em um dia, ou em um ano, mas por meio de avanços contínuos e às vezes lentos, Deus apaga, em seus eleitos, as corrupções da carne, consagra-os a si mesmo como templos, renovando toda a sua mente à verdadeira pureza para que possam praticar o arrependimento ao longo de toda a sua vida e saber que essa luta só terminará na morte". O curso do arrependimento que Deus designa para eles se estende por toda a vida.[198]

Na Reforma, portanto, e, particularmente, em Calvino,[199] a conversão adquiriu um profundo significado ético. No caso dos cristãos católicos romanos, o estímulo a uma vida santa está nas "satisfações" ou méritos de boas obras. No entanto, no Protestantismo, esse não pode ser o caso, pois Cristo completou tudo e expiou todos os pecados (Rm 3.25; Hb 10.14; 1Pe 2.24; 1Jo 1.7; 2.1) e, por sua causa, portanto, pela graça, Deus não leva em conta nossas transgressões contra ele (2Co 5.19). O perdão de pecados, de sua culpa e punição, portanto, é um benefício da graça, um dom da grande misericórdia de Deus que nunca pode – nem no início nem no desenvolvimento da vida cristã – ser obtido por boas obras feitas pelos seres humanos. Assim como todos os benefícios da salvação, o perdão de pecados, objetivamente falando, é completamente preparado e pronto em Cristo para os que lhe pertencem. Nesse sentido objetivo, ele até mesmo precede a fé e o arrependimento (conversão), embora continue sendo verdade que ele só pode ser aceito pela fé e apropriado e desfrutado na forma de arrependimento.[200]

As boas obras, portanto, não são a causa, mas o fruto do perdão de pecados, e o arrependimento não é "uma segunda tábua depois do naufrágio", mas um retorno ao batismo: uma apropriação pessoal independente e vitalícia dos tesouros da graça que estão presentes em Cristo, o progressivo fazer morrer do homem velho e trazer à vida o novo.

Somente dessa forma Cristo preserva sua honra, mas também somente dessa forma a consciência humana pode obter paz e descanso.[201] Se devemos obter o favor de Cristo por meio de nossa contrição, confissão e satisfação, sempre teremos temor e medo de que, em tudo isso, façamos tudo o que pudermos e não façamos boas obras que procedam do amor e da obediência infantil. Mas se, pela fé no perdão de nossos pecados, tivermos essa certeza de antemão, desejaremos sinceramente andar como filhos, segundo os mandamentos de Deus. Dessa forma, então, vemos a genuinidade de nossa fé e arrependimento, pois "os frutos do verdadeiro arrependimento são deveres de piedade a Deus, de caridade aos homens e, em toda a vida, santidade e piedade". E quanto mais

[198] *Ibid.*, III.iii.9.

[199] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 522-28 (Nº 419).

[200] C. Vitringa, *Doctr. Christ.*, III, 100; *cf.* o capítulo a seguir, sobre "Justificação".

[201] J. Calvino, *Institutas*, III.iv.27; *cf.* III.iv.2.

honestamente as pessoas medem sua fé pelo padrão da lei de Deus, mais certos são os sinais de verdadeiro arrependimento que elas mostram.[202]

Assim, então, a primeira e contínua conversão não consiste exclusivamente, nem mesmo primariamente, em dolorosas sensações do coração, mas – embora esses sentimentos não sejam totalmente excluídos – em andar nos mandamentos de Deus e fazer tudo e sempre o que lhe agrada.[203] O vir à vida do novo homem, a segunda parte do verdadeiro arrependimento, não é limitado à "felicidade que a mente recebe depois que sua perturbação e medo se aquietam", mas significa "o desejo de viver de um modo santo e piedoso, um desejo que surge do novo nascimento; por assim dizer, os seres humanos morrem para si mesmos e começam a viver para Deus".[204] E se os crentes, às vezes, por causa da fraqueza, caem em pecado, eles não devem, por essa razão, se desesperar da misericórdia de Deus nem continuar em pecado, pois o batismo é um selo e um testemunho incontestável de que eles têm uma aliança eterna com Deus.[205] Há um arrependimento dos catecúmenos e um arrependimento dos fiéis, mas também, de acordo com a Escritura, e ao contrário do que pensam novacianos e anabatistas, um arrependimento dos caídos. Não somente os exemplos de Davi e Pedro provam isso, mas também o próprio Cristo admoestou suas igrejas na Ásia Menor a se arrependerem e voltarem ao primeiro amor (Ap 2.5, 16; 3.3, 18). Essa conversão, então, assim como a primeira, refere-se a todo o estado de pecado, mas é especialmente focada no pecado grave específico no qual o crente caiu e do qual, pelo poder de Deus, o crente agora se afasta. Como uma conversão particular, portanto, ela é distinta da primeira, que é uma conversão totalmente abrangente.[206]

---

[202] *Ibid.*, III.iii.16.

[203] Sobre a luta entre luteranos ortodoxos e pietistas sobre se o intelecto ou a vontade é o verdadeiro lócus da conversão, ver B. de Moor, *Comm. theol.*, IV, 414; J. G. Walch, *Bibliotheca theologica selecta*, II, 750.

[204] J. Calvino, *Institutas*, III.iii.3.

[205] Bavinck, aqui, cita linhas da liturgia clássica para batismo infantil usada nas igrejas reformadas há séculos. Ver *Psalter Hymnal* (Grand Rapids: CRC Publications, 1987), p. 957.

[206] Walaeus, in *Synopsis purioris theologiae*, disp. 32, 48; P. van Mastricht, *Theologia*, VI, 4, 24; C. Vitringa, *Doctr. Christ.*, III, 38-131; C. Boetticher, *Das wesen des religiosen Glaubens im Neuen Testament* (Berlim: R. Gartner, 1895); *J. Huther, "Die Bedeutung des Begriffes ζωη und πιστευειν in den Johanneischen Schriften", *Jahrbucher fur deutsche Thgeologie* 17 (1872): 1-34; J. Haussleiter, "Was versteht Paulus unter christlichen Glauben? In *Greifswalder Studien*, org. Samuel Oettlie *et. al.* (Gutersloh: Bertelsmann, 1895), 159-82; *idem*, *Der Glaube Jesu Cchristi und der christliche Glaube* (Erlangen e Leipzig: A. Deichert [G. Bohme], 1891); A. von Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, 3a. ed. (Stutgart: Vereinsbuchhandlung, 1905); R. Seeberg, "Erleuchtung", *PRE*[3], V, 457-59; *idem*, "Bekehrung", in *PRE*[3], II, 541-45; O. Kirn, "Glaube", in *PRE*[3], VI, 678; J. Kostlin, "Busse", in *PRE*[3], III, 584-91; B. B. Warfield, "Faith", in *DB*, I, 827-38; H. C. G. Moule, *Faith, Its Nature and Its Work* (Londres e Nova York: Cassell, 1909); K. Ziesché, *Verstand und Wille beim Glaubensakt* (Paderborn: Schoningh, 1909); nota do organizador: Bavinck incorretamente cita como "Liesche"; C. Pesch, "Glaubenspflicht und Glaubenschwierigkeiten", in *Theologische Zeitfragen*, 2 vols. em 1 (Freiburg: Herder, 1908); J. V. Bainvel, *La foi et l'actre de foi* (Paris: Lethelleux, 1908); C. Bos (= M. Boeuf), *Psychologie de la croyance*, 2a. ed. (Paris: F. Alcan, 1905); E. Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*, 2a. ed. (Paris: F. Alcan, 1903; nota do organizador: Bavinck cita a data de publicação da 2ª. ed. Como 1907); M. Hébert, *L'evolution de La foi catholique* (Paris: F. Alcan, 1905; nota do organizador: Bavinck cita a edição de 1907); J. de La Combe, *Les nouveau-nés de l'Esprit* (Paris: Fischbacher, 1905); W. Schmidt, *Die verschiedenen Typen religioser Erfahrung und die Psychologie* (Gutersloh: Bertelsmann, 1908; nota do organizador: Bavinck cita a edição de 1910); J. Herzog, *Der Begriff der Bekehrung* (Giessen: J. Ricker [Topelmann], 1903); G. Jackson, *The Fact of Conversion* (Nova York e Chicago: Fleming H. Revell, 1908).

3
JUSTIFICAÇÃO

De todos os benefícios de Deus na aliança da graça, o primeiro lugar pertence à justificação, ao perdão de pecados. Toda alegria e paz, toda certeza de comunhão com Deus repousam em seu perdão, um benefício que nenhuma mente pode compreender ou crer plenamente. O perdão não é fácil e frequentemente entra em conflito com nossa noção de justiça. Aqui, o Cristianismo se distinguiu unindo justiça e amor na cruz. Nas religiões ocidentais tradicionais e também no pensamento oriental, reina a lei firme da necessidade causal. A natureza não conhece o perdão.

A Escritura, usando muitas metáforas variadas, descreve Deus como gracioso. O perdão é dom de Deus: não pode ser merecido. O Antigo Testamento, notavelmente nos Salmos, retrata a natureza de Deus como misericordiosa. O Novo Testamento proclama aquele que veio buscar e salvar o perdido e aliviar as cargas dos que estão sobrecarregados. Proclamado ao longo do Novo Testamento de várias formas, o perdão é realçado em sua dimensão forense como justificação, especialmente pelo apóstolo Paulo. Refletindo sua experiência de vida como fariseu sob a lei, Paulo acentua a justiça de Cristo imputada aos crentes somente pela fé. Essa justificação produz liberdade, liberta os crentes para o serviço e lhes assegura vida eterna.

Já nos próprios dias de Paulo, essa doutrina foi mal compreendida como antinomismo. Em resposta, a igreja passou a enxergar a vida cristã em termos de obediência aos mandamentos de Deus. Penitência e boas obras se tornaram a forma de lidar com os pecados cometidos depois do batismo. A graça era vista como uma infusão divina no crente por meio dos sacramentos. A graça habitual, então, continua sendo o fundamento da justificação do crente mas, logicamente, Deus perdoa as pessoas porque as fez santas. Roma falha claramente em distinguir justificação e santificação.

A grande descoberta de Lutero sobre a "justiça de Deus" foi que ele não aplicou a justiça de Deus em si mesmo, *mas à justiça aplicada aos crentes por meio da fé em Cristo. A justiça de Deus não nos condena, mas nos justifica. Somos revestidos da justiça de Cristo. Somos*

justificados não pelas *boas obras, mas* para *as boas obras,* pela *graça. A fé, portanto, crê que somos pecadores e que, por causa de Cristo, somos justificados. A declaração de justiça da parte de Deus não é uma mera sentença que Deus pronuncia para si mesmo, mas traz consigo o ato de nos tornar justos em Cristo. Os crentes devem receber Deus em sua palavra, reconhecendo, entretanto, que sua cura é um processo que dura a vida toda. A vida cristã é uma vida de fé; para confiar nas promessas de Deus, não podemos nos desesperar nem termos falsa segurança.*

Desde o princípio, a Reforma foi um movimento tanto religioso quanto ético. Embora o tempo e as polêmicas tenham feito mudanças na ênfase e produzido maior clareza, o pensamento maduro de Lutero é fiel àquilo que estava germinalmente presente em suas primeiras lições sobre Romanos. Graças, especialmente, à polêmica com Roma, os luteranos cada vez mais atribuíram à justificação um significado exclusivamente jurídico. Em círculos luteranos, houve um afastamento da predestinação, com o resultado de que a realização humana e as boas obras começaram a ter um papel na fé. Como resultado, tanto para o Pietismo quanto para o racionalismo, a justificação se tornou cada vez mais uma questão subjetiva, uma experiência de perdão e renovação.

Na tradição reformada, porém, embora nem a objetividade da satisfação de Cristo nem o benefício aos crentes jamais tenham sido minimizados, a ênfase foi colocada na justiça como dom de Deus, e não como um benefício que aceitamos pela fé. O conforto dos crentes era importante, mas ainda mais importante era a glória de Deus. Calvino manteve a santificação em destaque tanto quanto a justificação. A quem Cristo justifica ele também santifica, para a glória de Deus. E essa é, também, a glória do crente. Embora Calvino mantivesse a justificação estreitamente ligada à eleição e à santificação, por um lado, e à santificação e à glorificação, por outro, aqueles que o seguiram não fizeram isso. O racionalismo, seja em sua forma sociniana, remonstrante, cartesiana ou amyraldina, enfatizou a fé e a obediência do sujeito humano, criando uma nova forma de nomismo ou legalismo. O Pietismo e o Metodismo, apesar de todas as diferenças com os grupos precedentes, também representaram um retorno à subjetividade humana e à experiência de fé. Em resposta, alguns teólogos reformados enfatizaram a objetividade da justificação e a colocaram no decreto divino de amor. Correu-se o risco de que o antinomianismo fosse encorajado pela minimização da importância da resposta humana. Os teólogos reformados tentaram evitar extremos e começaram a distinguir cuidadosamente justificação ativa e passiva. Essa distinção tinha o objetivo de ser uma distinção lógica, *não uma distinção temporal. Até hoje, as duas ênfases diferentes – a objetividade da promessa divina e a subjetividade da resposta de fé – permanecem nas igrejas reformadas.*

Justificação é a doutrina sobre a qual a igreja fica de pé ou cai. Ou devemos fazer *alguma coisa para sermos salvos* ou *nossa salvação é*

puramente um dom da graça. Deus não coloca de lado a lei que nos julga adequadamente; somente porque Cristo suportou a ira de Deus nós somos reconhecidos como justos nele. *As consequências éticas fluem da justificação, mas não devem ser importadas para a própria definição. Reverter a ordem seria fazer com que a justificação fosse dependente da santificação – uma atitude sem esperança, pois até mesmo nossas melhores obras são imperfeitas e não correspondem exatamente ao padrão de Deus. Embora a justiça seja dada por meio da fé ou proceda da fé, a fé nunca é o fundamento para nossa justiça. A fé em si não nos salva; somos salvos pela fé* em Cristo. *A fé que justifica é precisamente a fé que tem Cristo como seu objeto e conteúdo. Isso proporciona grande conforto aos crentes. Se nossa fraca fé for o fundamento de nossa justificação, viveremos em medo e ansiedade. Em vez de nos voltarmos para dentro, precisamos nos voltar para Cristo e sua obra acabada, o fundamento seguro de nossa esperança.*

Contra as objeções levantadas contra a justiça imputada (como as que foram levantadas pela Igreja Católica), deve-se observar que a objeção é, realmente, contra o apóstolo Paulo, que diz, em Romanos 4.5 e 5.16, que Deus justifica o ímpio. A melhor analogia humana é a adoção. A imputação não é uma ficção, mas uma mudança real de estado com benefícios reais. A justiça legalmente imputada a nós ainda deve se tornar eticamente eficaz na santificação. Nosso ser fez justo descanso em Deus e no pactum salutis. *A aliança da graça precede tanto nosso nascimento quanto nosso vir a crer. Nossa justiça é "estrangeira" apenas em certo sentido. Ela é a justiça da "cabeça", que é, portanto, também a justiça de todos os membros.*

Se nossa justificação está fundamentada na justiça imputada de Cristo, quando exatamente isso ocorre? Na eternidade ou no tempo? A primeira posição tem sido sustentada pelos antinomianos e, a segunda, pelos antineonomianos. Para os primeiros, a justificação eterna é o resumo e a substância da verdade cristã – nossa fé só envolve o reconhecimento daquilo que Deus fez na eternidade. Não há justificação no tempo. A segunda, buscando urgentemente impedir que o puro evangelho da graça seja misturado com a lei, viu a justificação eterna como o começo e o fundamento da justificação no tempo. Embora seja importante insistir que o decreto eletivo de Deus é eterno, falar da justificação como tendo acontecido na eternidade não é aconselhável. Esse uso não é escriturístico e não elimina o problema de se precisar explicar sua execução e realização externa no tempo. A teologia reformada sabiamente distingue entre o decreto eterno e sua execução no tempo.

Estamos sobre firme fundamento escriturístico, porém, quando vinculamos a justificação à morte e ressurreição de Cristo. Nossa justificação foi *obtida por Cristo; ela* é *objetivamente realizada. Para esclarecer o assunto, os teólogos reformados distinguiram uma justificação ativa de uma justificação passiva; a justificação é adquirida e aplicada. Novamente, essa não é uma distinção temporal, mas uma distinção lógica.*

Concretamente, as duas coincidem e andam juntas. A distinção procura preservar a convicção dual de que a fé é necessária para a justificação e que tal fé é o fruto da ação regeneradora de Deus por meio do Espírito Santo. Essa distinção nos ajuda a evitar o nomismo, a fortalecer a segurança dos crentes, afastando-os do autoexame introspectivo e aproximando-os do próprio Cristo, e a reconhecer que a fé é, simultaneamente, um órgão receptivo e um poder ativo. A fé é o próprio ato de aceitar Cristo e todos os seus benefícios. Essa fé é ativa juntamente com as obras e é levada à conclusão pelas obras. Paulo e Tiago não estão em desacordo.

Os teólogos reformados nem sempre concordaram sobre os vários elementos da justificação e sobre como eles se relacionam. É melhor definir a justificação como a imputação da obediência de Cristo como um todo ao crente e considerar suas duas partes como consistindo de perdão de pecados e o direito à vida eterna. O perdão inclui pecados passados, presentes e futuros. O medo do antinomianismo não deve nos impedir de fazer essa declaração, mas nos levar a sermos vigilantes e a orarmos continuamente por perdão todos os dias. Isso é necessário para que os crentes se mantenham seguros. A confissão e a oração são os meios pelos quais o Espírito Santo de Deus desperta e reforça nossa consciência de perdão.

Embora a compreensão da justificação, às vezes, se limite ao perdão, o que não deve ser negligenciado é nossa adoção como filhos e o direito à vida eterna. Essa adoção é tanto jurídica (Paulo) quanto ética (João). Somos filhos de Deus; nosso status legal é fornecido em Cristo e garantido pelo Espírito Santo como um penhor até o dia da redenção total. Essa doutrina oferece o maior conforto e segurança aos crentes e os capacita a realizar grandes obras.

O perdão não é natural

[467] Novo nascimento, fé e conversão são as condições para os benefícios seguintes da aliança da graça: são o único caminho pelo qual os seres humanos podem receber e desfrutar do perdão de pecados, a adoção como filhos de Deus, paz e alegria, santificação e glorificação. De todos esses benefícios, o primeiro lugar é devido à justificação, pois, por ela, entendemos que o ato judicial gracioso de Deus, pelo qual ele absolve os seres humanos de toda culpa e punição do pecado, lhes concede o direito à vida eterna. Certamente, não pode haver paz de mente e consciência, nem alegria no coração, nem atividade moral alegre, nem vida e morte abençoada antes que a culpa do pecado seja removida, todo medo de punição seja completamente erradicado e a certeza da vida eterna em comunhão com Deus encha a consciência da pessoa com sua consolação e poder. Mas esse benefício – o completo perdão de pecados – é tão imenso que o intelecto humano natural não pode compreendê-lo nem crer nele.

Os pagãos retratavam os deuses como humanos, dotando-os de paixões como ciúme, rancor e vingança e, portanto, não podiam entender a ideia sublime de um perdão gracioso e livre. Quando os deuses se sentiam insultados e ficavam irados, tinham de ser apaziguados por dádivas e orações humanas. Celso[1] ridicularizou essa noção, considerando-a tola.[2] Não obstante, essa noção pagã dá testemunho de uma noção da verdade de maior seriedade, a de que a ideia superficial de que o perdão é natural para Deus, assim como pecar é natural para os seres humanos.[3] As pessoas que se conhecem um pouco sabem quão terrivelmente difícil e completo é o verdadeiro perdão, e como ele só pode ser obtido depois de uma luta séria da pessoa consigo mesma.[4] Certamente, uma variedade de atributos pecaminosos, tais como inveja, ódio e índole vingativa, que não podem fazer parte do caráter de Deus, desempenham um papel importante aqui. No entanto, também há incontáveis casos em que o perdão é simplesmente impossível e não permissível. Quando nossa honra e bom nome, nosso ofício e nossa dignidade, são publicamente atacados, ninguém está preparado para perdoar sem que haja uma reparação pública, meramente com base em um pedido de desculpas em particular e a confissão de um mau procedimento.[5] E quando crimes contestáveis foram cometidos, o governo civil é chamado não para perdoar, mas para punir, pois, como servo de Deus, ele tem de promover a justiça e não pode carregar a espada em vão [*cf.* Rm 13.4].

A oposição ao sacrifício expiatório de Cristo, geralmente apoiada por um recurso à parábola do filho pródigo,[6] portanto, surge da total negação do valor da justiça e também da própria ideia de perdão, pois o perdão, no verdadeiro sentido da palavra, precisamente pressupõe justiça e fica de pé ou cai com ela.[7] Ao mesmo tempo, a cruz de Cristo nos ensina que, perdoar, por mais que seja difícil e pareça absurdo, é permitido e possível de acordo com a justiça. A esse

[1] Nota do organizador: Celso foi um filósofo grego que floresceu na segunda metade do 2º século d.C., e foi um importante crítico pagão do Cristianismo. Ver Orígenes, *Contra Celsum,* tradução, introdução e notas de Henry Chadwick (Cambridge e Nova York: Cambridge University Press, 1980).

[2] *Cf.* H. Witsius, "De theol. gentilium circa justificationem', em *Miscellaneorum sacrorum,* 4 vols. (Utrecht: F. Halman, 1692), II, 668-721.

[3] De acordo com Wernle, "se o pecado é próprio da humanidade, o perdão é próprio de Deus". Citado por W. Walther, *Rechtfertigung oder religiöses Erlebnis,* 2ª. ed. (Leipzig: A. Deichert, 1917), 33.

[4] *Cf.* Gaston Frommel, *La psychologie du pardon dans ses rapports avec la croix de Jésus-Christ* (Neuchatel: P. Altting, [1905]), 27ss.

[5] *Cf.* o exemplo de Paulo em Atos 16.37; 22.25.

[6] A. von Harnack, *What Is Christianity?* Trad. Thomas Bailey Saunders, 2ª ed. rev. (Nova York e Evanston: Harper & Row, 1957), 142ss.; J. H. Scholten, *De leer der Hervormde Kerk in hare grondbeginselen,* 2ª ed., 2 vols. (Leiden: P. Engels, 1850-51), II, 47; *cf.* S. Hoekstra, *Het evangelie der genade door Jezus Christus selven verkondigd in de gelijkenis van den verloren zoon* (Sneck: Van Druten & Bleeker, 1855), 129ss.; Hoekstra corretamente afirma que é importante observar o verdadeiro propósito da parábola. Jesus não tinha a intenção de ensinar *os meios pelos quais* somos reconciliados com Deus, apenas como os fariseus estavam errados quando o acusavam de receber pecadores e comer com eles. Ver também *Knoke, "Zum Verständnis des Gleichnisses vom verlornen Sohn", *Neue kirchliche Zeitschridft* 17 (1906): 407-18.

[7] Na Assembleia de Teólogos Modernos, que aconteceu em 23, 24 de abril de 1895, Mr. Chavennes até mesmo rejeitou o termo "amor perdoador" como uma contradição de termos (*contradictio in adjecto*) e como uma expressão sem significado. Ver os relatos em **Bijblad van de Hervorming* (28 de junho de 1895): 69ss.

respeito, o Cristianismo novamente se distingue das outras religiões, especialmente do Budismo. Os antigos indianos, do Sudeste da Ásia, tinham uma noção tão forte de justiça que tentavam explicar toda a desigualdade entre as pessoas em termos de pensamentos, palavras e atos que tiveram, proferiram e realizaram em uma vida anterior e que imprimiram certas propriedades e hábitos em sua alma. Dessa forma, sua vida presente determinava seu destino futuro. Aqueles que praticam boas obras nascem em regiões abençoadas; aqueles que tiveram uma vida de maldade são rebaixados a um nível inferior e recebem a forma de um animal ou de um ser desprezível. Assim como a lei da gravidade prevalece na natureza, assim também, no mundo moral, prevalece a lei inquebrável do karma. Não há perdão, apenas retribuição.[8] Sob a influência dessa visão de mundo oriental unida à lei da causalidade, que foi observada por toda parte pelas ciências naturais, muitos ocidentais, hoje, raciocinam da mesma forma. Operativa em toda parte é a lei de causa e efeito, não apenas no mundo físico, mas também no mundo espiritual e ético. A pessoa pode, posteriormente, depois de ter cometido um ato pecaminoso, sentir pesar, mas isso de nenhum modo muda alguma coisa em suas consequências. A pessoa simplesmente tem de sofrê-las agora e para sempre, por toda a eternidade. A ideia de punição eterna não é totalmente estranha, mas completamente natural. O que aconteceu nunca poderá ser desfeito. A natureza não conhece o perdão e de modo nenhum leva em conta a auto-humilhação e a confissão de um mau procedimento. O perdão é "fisicamente impossível".[9]

Nas Escrituras do Antigo e do Novo Testamento, porém, encontramos um diferente círculo de ideias. Imediatamente, de grande importância aqui é que a aliança de Deus está baseada não na natureza ou nos méritos de uma pessoa, mas na disposição graciosa de Deus e, por implicação, em um ato histórico. Além disso, nas ofertas pelo pecado, a lei, que pressupõe a aliança da graça, ao mesmo tempo em que abriu um caminho para a expiação de pecados que ocorrem "por ignorância" (Lv 4.2ss.), também pronunciou uma sentença de destruição sobre todos os pecados que foram cometidos "com a mão levantada" (Nm 15.30). Israel, porém, não aderiu à norma da aliança. Em anos posteriores, Israel repetidamente cometeu pecados como idolatria, adoração de imagens, profanação do *sabbath* e assim por diante – pecados que quebravam a aliança e que, por implicação, não podiam ser expiados pelos sacrifícios da aliança. Então os profetas, falando em nome do Senhor, anunciaram a um povo infiel e apóstata a vinda do dia de juízo e a punição no exílio. Essa punição é necessária, precisamente, porque Israel é o povo do Senhor (Am 3.2), mas também pavimenta o caminho para a redenção, pois Deus não pode abandonar seu povo. Ele não pode se esquecer de Israel (Os 11.8). Ele será exaltado em juízo e se mostrará santo em justiça (Is 5.16). Uma parte do povo será salva: um remanescente se arrependerá (Is 4.3; 6.13; 7.3ss.; *etc.*). O justo, certamente, viverá (Ez 18.9) e

[8] J. S. Speyer, *De Indische theosophie em hare beteekenis voor nos* (Leiden: Van Doesburgh, 1910), 83ss.
[9] Rev. C. T. Ovenden, "The Forgiveness of Sin", *Hibbert Journal* 56 (abril de 1907): 589.

viverá pela fé (Hc 2.4; *cf.* Is 7.9; 28.16; 30.15). Mesmo que Israel seja incapaz de se arrepender e não saiba o que é sentir vergonha (Jr 6.15; 13.23), Deus continua fiel à sua aliança e, pela graça, concederá a seu povo todos os benefícios que foram absolutamente perdidos e não podem ser adquiridos por méritos próprios. Ele fará uma nova aliança com eles, perdoará todos os seus pecados, lhes dará um novo coração e um novo espírito e fará com que andem em seus estatutos (Jr 24.7; 31.31ss.; 32.37ss.; Ez 11.19ss.; 36.24ss.). De acordo com os profetas, em particular Isaías, a justiça de Deus consiste, acima de tudo, no fato de que, no futuro, ele, por causa dos pecados do povo, não rejeitará aqueles que escolheu pela graça, mas o conduzirá, por meio de punição e misericórdia, à completa redenção. Ele não pode abandonar seu povo porque deu seu próprio nome e sua honra a eles em penhor. Por meio do Messias, que fará justiça aos gentios (Is 42.1), ele preparará a salvação para seu povo. Sua libertação não está longe; sua salvação não tardará; ele dará salvação a Sião e glória a Israel (Is 46.13; 51.5; 54.17; 56.1; 60.1-2; 61.11). Dele, portanto, procede a justiça de seu povo (Is 54.17); somente nele há justiça e força (Is 45.24). Ele é o Senhor, sua justiça (Jr 23.6; 33.16).[10]

Ora, entre todos os benefícios espirituais e materiais que Deus concederá ao seu povo no futuro, em virtude de sua justiça, o perdão de pecados ocupa o lugar de maior importância. Até mesmo nos dias da antiga aliança, ele já era distribuído por Deus e desfrutado pelos fiéis (Êx 34.7, 9; Nm 14.18-20; 1Sm 15.28; 1Rs 8.30ss.; Sl 25.11; 32.1-2, 5; 51.1ss.; 103.3; 130.4; 143.2; Is 6.7; Dn 9.19; Mq 7.18),[11] mas ocorre especialmente – assim como a conversão, a renovação do coração, a comunicação do Espírito, a promessa de que os crentes serão seu povo – como um benefício da nova aliança que Deus estabelecerá no futuro.

O PERDÃO NA ESCRITURA

O Antigo Testamento descreve esse benefício usando diferentes nomes e imagens. Exemplos são נָשָׂא (*nāśā'*, suspender, aceitar, perdoar; 1Sm 15.25; Jó 7.21; Sl 32.1; 85.2; Is 33.24), סָלַח (*sālaḥ*, perdão; Êx 34.9; Lv 4.20; Sl 25.11; 103.3), עָבַר (*'ābar*, passagem, passar por; hith.: deixar passar por, afastar; 2Sm 12.13; 24.10; Jó 7.21), כָּבַשׁ (*kābaš*, subjugar, dominar, humilhar; Mq 7.19),

[10] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 223-24 (Nº 206); III, 491-95 (Nº 410).

[11] Da palavra πάρεσις, em Romanos 3.25, J. Coccejus ("More Nebochim", §18ss. [*Opera omnia theologica*, IX, 123, "De foedere", §339]), inferiu que o perdão de pecados é um benefício do Novo Testamento, e sua opinião foi adotada por muitos (*e.g.*, Burmanus, Allinga, Braun, Wittichius, *et al.*). No entanto, embora os pecados dos crentes do Antigo Testamento possam ser chamados de "preteridos" enquanto Cristo ainda não havia surgido e feito a expiação, o perdão dos pecados dos crentes do Antigo Testamento podia, tendo em vista o futuro sacrifício expiatório, ser muito bem concedido por Deus por antecipação. Que esse foi, realmente, o caso, é igualmente evidente (independente dos testemunhos do Antigo Testamento acima mencionados) daquilo que o próprio Paulo diz em Romanos 4 sobre Abraão e Davi, tanto quanto Atos 10.43; 15.11; Rm 3.21; *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 206-12 (Nº 345), 219-24 (Nº 348); C. Vitringa, *Doctrina christiana religionis*, 8 vols. (Leiden: Joannis Le Mair, 1761-86), VI, 218-31; B. de Moor, *Commentarius* [...] *theologiae*, 6 vols. (Leiden: Hasebroek, 1761-71), IV, 590ss.

כָּסָה (*kasâ*, esconder; PI.: cobrir; Sl 32.1; 85.2; Pv 10.12), כִּפֶּר (*kipper*, PI.: cobrir, fazer expiação [Lv 16.17] e, portanto, perdoar; Sl 65.3; 78.38; 79.9; Is 6.7; Jr 18.23; Dn 9.24), מָחָה (*māḥâ*, apagar, erradicar; Sl 51.1; Is 43.25; 44.22; Jr 18.23), טָהֵר (*ṭāhēr*, ser puro; pi.: limpar, declarar limpo) e כָּבַס (*kābas*, lavar, tornar limpo; Sl 51.2), סוּר (*sûr*, afastar, cessar; Is 6.7) e outras expressões, como "não ver" (Nm 23.21), "não imputar" (Sl 32.2), "não entrar em juízo" (Sl 143.2), "não se lembrar" (Is 43.25), "esconder a face" (Sl 51.9), "lançar para traz" (Is 38.17) "lançar nas profundezas do mar" (Mq 7.19). A esse respeito, é sempre Deus quem concede perdão (Is 43.25; 45.21-25; 48.9-12). Sua natureza divina resplandece ao perdoar a iniquidade de seu povo (Mq 7.18), pois ele perdoa somente por causa de seu nome (Sl 25.11; 79.9; Is 43.25; Ez 36.11). Ele age movido por pura compaixão (Sl 78.38), por causa de sua aliança com Abraão e com Davi, por causa do juramento que lhes fez (Sl 89.3ss.; 105.8-9; 111.5; Jr 11.5; Ez 16.60; Mq 7.20), por causa de seu nome e de sua honra entre os gentios (Êx 32.12; Nm 14.13, 16; Dt 9.28; 32.27; Ez 36.23).

[468] Depois do exílio, porém, em vez de esperar sua justiça e salvação de Deus, os judeus cada vez mais tomaram o caminho do nomismo e tentaram construir uma justiça própria, baseada em boas obras.[12] João [o Batista], portanto, aparece com a mensagem de que, apesar de sua circuncisão e descendência de Abraão, o povo de Israel precisava do batismo de arrependimento e remissão de pecados (Mt 3.2-10). Jesus, então, proclama a boa nova de que outra e melhor justiça é necessária, e não a dos fariseus (Mt 5.20), que essa justiça é uma boa dádiva de Deus (Mt 6.33) e que Deus concede esse benefício não aos justos, mas ao publicanos e pecadores, aos perdidos, aos cansados e sobrecarregados, às crianças, que não buscam sua salvação em si mesmas, mas esperam todo o seu bem-estar de Deus.

Como prova de tudo isso, ele mesmo, como o Messias do reino, distribui o benefício do perdão de pecados (Mt 9.2ss.; Lc 7.48ss.). De fato, ele dá sua vida como resgate por muitos (Mt 20.28), cria a nova aliança de seu sangue, permite que seu corpo seja partido e seu sangue seja derramado para o perdão de pecados (Mt 26.26ss.) e promete vida eterna a todos aqueles que se tornarem seus discípulos (Mt 10.37ss.; 16.24ss.). Todos os apóstolos, consequentemente, unanimemente e desde o princípio pregam que, em seu nome, há arrependimento e perdão de pecados (Lc 24.47; At 2.38; 5.31; 10.36, 43; 13.38; 26.18).

Em sua pregação, de fato, há uma grande diversidade. João salienta especialmente a vida (ζωή, *zōē*) que é obtida por meio da fé em Cristo (Jo 3.16, 36). Tiago, por razões práticas, urgentemente adverte seu povo contra a fé morta (Tg 2.14ss.). Pedro exorta os crentes a seguirem o exemplo de Cristo (1Pe 2.21ss), e a carta aos Hebreus aponta, acima de tudo, para a perfeição (τελείωσις, *teleiōsis*) que tem de vir com a oferta única de Cristo (Hb 10.14). No entanto, todos eles consideram o perdão de pecados como o grande benefício que Cristo

[12] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 495-99 (Nº 411).

conquistou e que é recebido pela fé (Jo 3.36; Hb 8.12; 10.17, 22; Tg 2.1; 1Pe 1.2, 19; 2.24; 3.18; 1Jo 1.9; 2.1-2, 12; 3.5).

É especialmente Paulo, porém, que coloca a justificação em primeiro plano e desenvolve suas mais ricas e profundas implicações. Isso está, sem dúvida, relacionado à sua própria experiência de vida. Tendo sido um fariseu, ele, em toda a sua seriedade e com zelo apaixonado, se esforçou por obter uma justiça própria baseada no cumprimento da lei. Mas quando aprouve a Deus revelar-lhe seu Filho, ele viu a futilidade de sua tentativa e buscou sua justiça somente em Deus, através de Cristo. Não obstante, também como cristão Paulo continua fiel ao seu sistema forense. Ele não combate a ideia de que Deus é justo e que a salvação só pode ser obtida por meio da justiça. Depois de vir à fé, porém, ele difere de seus contemporâneos sobre a *forma* como a justiça e a salvação podem se tornar nossas. Ele combate o nomismo judaico porque, por causa do pecado, nenhuma carne pode ser justificada pelas obras da lei (Rm 3.20; 8.3; Gl 2.16); porque, nesse caso, os seres humanos sempre permaneceriam servos e seriam capazes de se orgulhar diante de Deus por seus méritos (Rm 4.2; Gl 3.24-26; 4.1-7; *cf.* 1Co 1.29; 4.7); em outras palavras, então, viveriam e trabalhariam por seu próprio interesse e tornariam Deus subserviente a eles. Consequentemente, Paulo rejeita totalmente o princípio ético nomista e se baseia totalmente na posição religiosa. Mas isso não altera o fato de que a lei, como tal, é boa, santa e justa (Rm 7.12, 14; 1Tm 1.8; *cf.* também Rm 3.31; 8.4; 13.8, 10; Gl 5.14). Se não houvesse pecado, portanto, a lei também seria capaz de conceder vida através das obras (Rm 10.5; Gl 3.12). No entanto, a lei, por sua própria natureza, não pode, por si mesma, conceder *perdão,* que é precisamente o que precisamos. Paulo, portanto, embora não defenda o nomismo judaico, mantém a justiça de Deus e parte dela em sua soteriologia. Ele assume uma posição teocêntrica, na qual Deus não existe para a humanidade, mas a humanidade existe para Deus, e a comunhão com Deus não é o resultado de nossa aplicação, mas o livre e imerecido dom.

É errado, portanto, considerar o chamado "esquema jurídico" em Paulo como remanescente ou efeito secundário do farisaísmo,[13] ou descrevê-lo como uma política temporária de transição que foi muito útil enquanto o Cristianismo teve de se separar do Judaísmo, mas, depois, perdeu todo o significado e importância.[14]

Também não é correto considerar o componente jurídico da teologia de Paulo como inferior ao componente místico e atribuir prioridade a este.[15] Embora

[13] J. H. Scholten, *De leer der Hervomde Kerk,* II, 61ss.; *idem, De vrije will, kritisch onderzoek* (Leiden: P. Engels, 1859), 223ss.; O. Pfleiderer, *Der Paulinismus: Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie,* 2ª ed. (Leipzig: O. R. Reisland, 1890), 6ss., 94ss.; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie,* 2 vols. (Freiburg e Leipzig: Mohr, 1897), II, 133; e muitos outros, como Wendt, Titius, Wernle. *Cf.* G. Vos, "The Alleged Legalism in Paul's Doctrine of Justification", *Princeton Theological Review* 1 (abril de 1903): 161-79.

[14] P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1901); nota do organizador: TI: *The Beginnings of Christianity,* trad. G. A. Bienemann, 2 vols. (Londres: Williams and Norgate; Nova York: Putnam, 1903-4). *Cf.* G. Vos, "Alleged Legalism in Paul".

[15] *Cf.* J. A. Rust, "Paulus Mysticus", *Theologische Studien* 28 (1910): 349-84.

a doutrina, no caso deste apóstolo, esteja intimamente ligada à sua experiência de vida, ela muito claramente – especialmente nas cartas aos Romanos e aos Gálatas – salienta a justiça de Deus e gira totalmente em torno das alternativas: ou nossa justiça, ou a justiça de Deus, a lei ou o evangelho, obra ou fé, mérito ou graça. Se a comunhão com Deus, a vida e a salvação devem continuar sendo um dom de Deus, elas devem preceder todas as nossas obras e ser sua base e ponto de partida. Nesse caso, a religião é a base da moralidade. Amamos a Deus porque ele nos amou primeiro (1Jo 4.19).

Com base nessa posição religiosa, o apóstolo agora desenvolve os seguintes pensamentos. Visto que a lei condena os seres humanos por causa do pecado e nunca pode levá-los à salvação, aprouve a Deus manifestar sua justiça de outra forma, isto é, independente da lei (Rm 3.21). O termo δικαιοσύνη (*dikaiosunē*), que Paulo emprega aqui e ali, adquire um sentido exclusivo em seu pensamento (Rm 1.17; 3.5, 21, 22, 25, 26; 10.3; 2Co 5.21; *cf.* Fp 3.9; Tg 1.20; 2Pe 1.1). No Antigo Testamento, ele geralmente se refere à virtude de Deus segundo a qual ele julga de forma justa, sem levar em conta a pessoa, e, assim, não declara o inocente culpado nem o culpado inocente, mas recompensa cada um de acordo com suas obras. Mais especificamente, porém, o termo denota o atributo e conduta de Deus segundo o qual ele ajuda, resgata e reconhece as alegações do pobre, do desprezado, que, embora pessoalmente culpado, tem o direito ao seu lado.[16] Mas, perto do fim da economia do Antigo Testamento, essa justiça de Deus parece ter desaparecido totalmente, pois todo o mundo agora, merece condenação aos olhos de Deus (Rm 3.19). Ninguém pode ser justificado pelas obras da lei (Rm 3.20). Em sua paciência divina, Deus deixou impunes os pecados outrora cometidos (Rm 3.25). Portanto, para que a salvação ainda fosse possível para a humanidade, Deus teria que manifestar sua justiça de outra forma, diferente da lei. Ele fez isso em Cristo, oferecendo um sacrifício de expiação pelos pecados. Isso provou que o próprio Deus é justo, mas também tornou possível para ele – enquanto preservava sua justiça, aliás, de acordo com ela – justificar aqueles que têm fé em Jesus (Rm 3.25, 26). Portanto, ao considerar a "justiça de Deus" em Romanos 3.21-26 (*cf.* 1.17), não devemos pensar em uma justiça humana, que, embora exista fora de nós, é, pela fé, feita nossa e agora considerada como tal aos olhos de Deus (Lutero, Calvino, notas marginais da Versão Autorizada, Philippi, Umbreit e Fritzsche, recorrendo a Rm 2.13; Gl 3.11, "diante de Deus"; e Rm 3.20, "diante dele"). Tampouco devemos pensar numa justiça dos seres humanos que deriva de Deus, é infusa neles por Deus ou válida aos seus olhos (Osiander, Schleiermacher, Rothe, Masthensen, Nitzsch, Beck). Tampouco devemos pensar, primariamente, que ela pertence a Deus, que ele a possui, mas que, pela graça, concede-a, por meio da fé, aos seres humanos, de forma que, em outra parte, Paulo possa se referir à "justiça que procede de Deus" (Fp 3.9 – como muitos exegetas modernos alegam, quer descrevam o genitivo como gentitivo subjetivo [Haussleiter], genitivo possessivo

[16] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 223-24 (Nº 206).

[Fricke] ou como um genitivo de causa eficiente ou autoria [Bengel, Rückert, van Hengel, Winer, *et al.*]).

Mas devemos, em primeiro lugar, entender, por esse termo, o atributo, ou melhor, a conduta de Deus segundo a qual ele julga com justiça e absolve aqueles que têm fé em Jesus. Mas, para que Deus aja assim, era necessário que ele colocasse Cristo em evidência como sacrifício expiatório e efetuasse, nele, uma justiça (1Co 1.30; 2Co 5.21; Fp 3.9), que é diametralmente oposta à nossa justiça própria, que vem da lei (Rm 10.3; Fp 3.9). A virtude de Deus como virtude ou modo de conduta se manifestou muito gloriosamente quando, em Cristo, ele concedeu outra justiça, independente da lei, com base na qual ele pode justificar – isto é, absolver absoluta e completamente – aqueles que creem em Jesus.[17]

Portanto, aqueles que creem em Cristo são justificados *por meio* da fé (Rm 3.22, 25, 30; Gl 2.16; 3.26; Ef 2.8; Fp 3.9; 2Tm 3.15), *sobre o fundamento* da fé (Rm 1.17; 3.30; 5.1; 9.30, 32; 10.6; Gl 3.8, 24), *pela fé* (Rm 3.28). Essa fé inclui a aceitação do testemunho de Deus (Rm 4.18ss.; 10.9, 17; 1Co 15.17; 1Ts 2.13), mas consiste também em confiança sincera na graça de Deus, em Cristo, um relacionamento pessoal e uma comunhão pessoal com Cristo (Rm 10.9; 1Co 6.17; 2Co 13.5; Gl 2.20; Ef 3.17). Essa é uma fé viva, e não morta, que exclui toda obra, mérito e orgulho (Rm 3.28; 4.4; 11.6; Gl 2.16; Fp 3.9), mas prova seu poder em amor (Gl 5.6). Essa fé é considerada como justiça (Rm 4.3, 5, 9, 11, 22; Gl 3.6). O justo viverá pela fé (Rm 1.17; Gl 3.11; Hb 10.38). Essa justificação traz consigo a vida (Rm 5.18). Considerada a justificação que o crente recebe, ele é imediatamente liberto de todo temor e medo. Ele tem paz com Deus (Rm 5.1) e não está mais sob a lei (Rm 7.4; Gl 2.19; 4.5, 21ss.), mas sob a graça (Rm 6.15) e em liberdade (Gl 5.1). Ele não é mais servo, mas filho, tendo o espírito de adoção e, portanto, também sendo herdeiro de Deus (Rm 8.15-17; Gl 4.5-7), esperando com grande segurança a consumação de sua adoção como filho (Rm 8.23) e a esperança de justiça (Gl 5.5), pois, se Deus o justifica, quem o condenará (Rm 8.31-39)?[18]

---

[17] Há, na Holanda, um grande debate sobre o significado do genitivo na expressão τον ἐκ πίστεως Ἰησοῦ (Rm 3.26), um debate com muitos participantes, mas sem uma conclusão clara. Ver J. H. Scholten, *De leer der Hervormde Kerk,* II, 77; J. Haussleiter (*Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube* [Erlangene Leipzig: A. Deichert (G. Böhme), 1891], 48, 49) novamente entende o genitivo como genitivo subjetivo e entende a expressão de tal forma que Cristo era o fim da lei por meio da fé. Como Filho, ele não permite que seu relacionamento com o Pai seja mediado pela lei, era sua comida e bebida fazer a vontade do Pai. Sua fé consistia nesse desejo para o qual nós, também, por assim dizer, devemos nascer (p. 48, 49). Essa tradução é, exegética e dogmaticamente, injustificada. Jesus, o Cristo, ou Jesus Cristo, é, de acordo com Paulo, o objeto da fé (Rm 3.22, 25; Gl 2.16, 20; 3.26; Fp 3.9). Para Paulo, fé é o termo técnico para a relação religiosa que os crentes mantêm com Deus. Paulo nunca se refere à obra de Cristo como fé, mas sempre como obediência, que é tanto ativa quanto passiva. Ver acima, p. 98-104 (Nº 449) e também T. Zahn, *Der Briefe des Paulus an der Römer* (Leipzig: A. Deichert, 1910), 175, 197; W. Sanday e A. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans,* 5ª ed. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1902), 83-84 (nota do organizador: Bavinck cita a data de publicação da 5ª. ed. como 1908). Apesar disso, G. Kittel ("Zur Erklärung von Röm. 3.21-26", *Theologische Studien und Kritiken* 80 [1907]: 217-33) adotou os sentimentos de Haussleiter e os defendeu.

[18] Nota do organizador: Bavinck faz referência, aqui, a toda a página de referências no início de *Gereformeerde Dogmatiek,* §51 "Rechtvaardigmaking", acrescentando as seguintes: L. W. E. Rauwenhoff, *Disquisitio de loco Paulino, qui est de* δικαιώσει (Leiden: P. Engels, 1852). *Schultz, "Die Lehre von dem Gerechtigkeit aus dem Glauben im Alten und Neuen Bunde", *Jahrbücher für deutsche Theologie* 7 (1862): 510-72; H. Cremer, *Biblico-*

O PROBLEMA DO NOMISMO

[469] Até mesmo no tempo de Paulo, a doutrina da justificação somente pela fé já era mal compreendida e acusada de ser antinomista (Rm 3.8, 31; 6.1, 15; *etc.*). Houve aqueles que se engajaram em práticas libertinas e precisavam da admoestação de Tiago de que uma fé morta, inativa, não era suficiente para a justificação (Tg 2.14ss.). Outros, em reação à posição libertina, começaram a cultivar um estilo de vida nomista e ascético (Rm 14.1ss.; Gl 4.10; Cl 2.16; 1Tm 4.3-4). Posteriormente, quando a igreja cristã teve de assumir e sustentar sua própria posição diante de numerosas escolas de pensamento e sistemas filosóficos, os perigos de se oscilar de um extremo ao outro se tornaram consideravelmente maiores. Logo ficou evidente que, nesse campo de tensão, ela não seria bem-sucedida em se manter totalmente isenta de influências pagãs e judaicas. Cada vez mais o nomismo penetrava na igreja, transformando o evangelho em uma nova lei. Os termos paulinos, de fato, continuaram a ser usados. A graça continuou sendo primária e a fé ainda era considerada indispensável para a salvação. Em certos autores eclesiásticos, como Clemente, Inácio, Tertuliano, Ambrósio e Agostinho, e ainda mais em orações litúrgicas, encontram-se surpreendentes testemunhos da abundância da graça de Deus e do imerecido perdão de pecados.[19] Entretanto, esses pensamentos evangélicos logo se alternaram com a descrição da fé cristã como uma vida de cumprimento dos mandamentos de Deus, ou até mesmo abriu caminho para ela. "O começo é a fé, o fim é o amor".[20] Fé *e* obras pavimentam o caminho para o céu.

A interpretação comum do batismo teve uma influência poderosa. Como o batismo só se referia ao perdão de pecados passados e como muitos cristãos cometiam vários – até mesmo graves – pecados também depois do batismo, portanto, a menos que a igreja estivesse preparada para excluí-los de sua comunhão e da salvação eterna para sempre, ela tinha de encontrar uma segunda solução. Essa solução consistia em penitência e boas obras que, especialmente sob a influência de Tertuliano, assumiram um caráter "satisfatório" ou "meritório" e levaram, depois de um longo desenvolvimento, ao sacramento católico romano da penitência.[21] Nesse sacramento, depois da confissão do coração (ou atrição) e da confissão da boca, os crentes eram absolvidos da culpa do pecado e da punição eterna, mas continuavam obrigados a sofrer as punições temporais e a realizar as boas obras impostas a eles (a obra de satisfação). No entanto, eles eram competentes para cumprir essa tarefa, porque, no batismo ou (se tivessem perdido a graça do batismo por cometerem um pecado mortal) no sacramento

Theological Lexicon of New Testament Greek, trad. D. W. Simon e W. Urwick (Edimburgo: T. & T. Clark; Nova York: Charles Scribner's Sons, 1895), v.v. δικαιοσύνη; C. Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 2ª ed. (Freiburg: Mohr, 1890), 143ss.; *H. Beck, "Die δικαιοσύνη θεοῦ bei Paulus", *Neue Jahrbücher für deutsche Theologie* (1894): 249-61; E. Kühl, *Rechtfertigung auf Grund des Glaubens und Gericht nach den Werken bei Paulus* (Königsberg: Wilh. Koch, 1904).

[19] J. Buchanan, *The Doctrine of Justification*, (Edimburgo: T. & T. Clark, 1867), 77ss.

[20] Inácio, *To the Ephesians*, 14.1.

[21] *Cf.* acima, p. 142-145 (Nº 460).

da penitência, recebiam não apenas o perdão de pecados, mas também, por uma infusão da graça, a erradicação da corrupção e do poder do pecado. No pensamento de Roma, esses dois benefícios estão intimamente ligados. Eles não são idênticos, pois o Concílio de Trento afirmou expressamente que a justificação não é "apenas a remissão de pecados, mas também a santificação e a renovação do homem interior por meio do recebimento voluntário da graça e dos dons".[22] No entanto, eles nem sempre andam juntos e são inseparáveis. De forma abstrata, talvez se possa imaginar que Deus perdoou às pessoas seus pecados sem incorporá-las no estado de graça sobrenatural, visto que esse estado, afinal, tem o caráter de um dom acrescentado. Mas, concretamente, não há lugar para essa separação. Na ordem de redenção não há, presentemente, perdão de pecados sem a restauração ao estado de graça. Deus não pode perdoar pecados sem uma infusão de graça. Até mesmo a interpretação de Duns Scotus e seus associados de que a infusão da graça traz consigo o perdão de pecados não em virtude de sua própria natureza, mas apenas em virtude de uma disposição divina, é quase universalmente rejeitada hoje, enquanto a interpretação de Tomás de Aquino, segundo a qual a graça habitual cura ou justifica a alma e não pode haver remissão de culpa sem a presença da graça infusa, é reconhecida como correta.[23]

Embora o Concílio de Trento não tenha tomado uma decisão formal sobre essa questão, ele pronunciou que "a única causa formal de nossa justificação é a justiça de Deus, não aquela pela qual ele mesmo é justo, mas aquela pela qual ele nos torna justos, aquela, a saber, com a qual *nós,* sendo dotados por ele, somos renovados no espírito de nossa mente e somos não apenas reputados, mas verdadeiramente justos, recebendo a justiça dentro de nós".[24] A justificação, no pensamento de Roma, é, portanto, o ato de Deus pelo qual ele não apenas perdoa a culpa do pecado e absolve as pessoas das punições eternas, mas também as regenera e renova internamente. A ordem desses dois benefícios é evidentemente entendida no sentido de que o segundo resulta no primeiro. A graça habitual, afinal, é a causa formal tanto da remissão de pecados quanto da santificação. Deus perdoa às pessoas seus pecados porque, logicamente falando, ele as torna santas.[25] Essa santificação é tão completa que a pessoa é purificada de toda mancha pecaminosa, restando apenas a fonte do pecado, ou concupiscência, que, como tal, não é pecado, e também recebe o poder sobrenatural de cumprir os mandamentos de Deus e até mesmo de realizar obras de supererrogação e merecer, portanto, a vida eterna e um alto grau de glória celestial. No pensamento de Roma, todo o Cristianismo (a pessoa e obra de Cristo, a igreja e os sacramentos) serve para que, no batismo ou na penitência,

[22] Concílio de Trento, sessão VI, c. 7. De acordo com M. J. Scheeben e L. Atzberger, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* 4 vols. (orig. pub. em 1874-98; Freiburg i. B.: Herder, 1933), IV, 60, há uma diferença real entre os dois.

[23] T. Aquino, *Summa theol.,* I, 2, q. 111, art. 2; q. 113, art. 2.

[24] Concílio de Trento, sessão VI, c. 7.

[25] Essa depreciação do benefício da santificação está intimamente associada ao enfraquecimento da noção de pecado como culpa. *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 93-97 (Nº 321); F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4ª. ed. (Hallea S.: M. Niemeyer, 1906), 570, n.7.

Deus possa restaurar aos seres humanos o dom acrescentado que havia sido perdido e, assim, capacitá-los a realizar boas obras e assegurar sua recompensa celestial. A justificação, de fato, é a restauração do ser humano ao estado de integridade, a elevação à ordem sobrenatural. A esse respeito, deve-se ter em mente, com toda imparcialidade, que Roma atribui todo esse benefício esplêndido somente à misericórdia de Deus, que purifica, santifica e unge as pessoas com o Espírito Santo da promessa. Roma também reconhece como única causa meritória o Senhor Jesus Cristo, que, quando ainda éramos inimigos, de acordo com a grandeza de seu amor com o qual nos amou, por meio de seu sofrimento na cruz, mereceu a justificação por nós e fez satisfação por nós ao Pai. A esse respeito, Roma também atribui um lugar à fé: a fé é "o começo da salvação humana, o fundamento e a raiz de nossa justificação", sem a qual não é possível agradar a Deus. Não obstante, visto que a fé é nada mais que uma aceitação das verdades que Deus revelou e a igreja preserva, a fé não pode verdadeiramente nos unir a Cristo e nos transformar em membros vivos de seu corpo a menos que a esperança e o amor sejam acrescentados a ela.[26] Em consequência, a fé, por si mesma, não pode e não dá aos cristãos a certeza de que receberam o perdão de pecados e pertencem ao número dos eleitos.[27] Roma não se opõe à ideia de que a justiça de Cristo nos é imputada na justificação, mas nega que isso esgote o significado desse benefício. Ela sustenta que a justiça de Cristo é concedida a nós e infusa em nós não apenas juridicamente, mas também eticamente. Embora, no Antigo e no Novo Testamentos, o termos "justificar", às vezes, tenha significado forense,[28] é o ensino inquestionável da Escritura, diz Roma, que os seres humanos são internamente justificados e renovados em virtude dos méritos de Cristo 1Co 1.30; 2Co 5.21; Gl 3.27; Ef 4.24; *etc.*).[29]

A renovação da Reforma: justificação extrínseca, forense

A Reforma foi estimulada pela oposição de Lutero ao comércio de indulgências e a todo o sistema penitencial associado a ele. No entanto, as ideias que o levaram a essa oposição tomaram forma em sua mente durante muitos anos e emergiu a partir da compreensão recente que havia obtido da "justiça de Deus' (Rm 1.17).[30] Enquanto, no passado, ele sempre entendeu essa expressão como uma justiça vingativa e punitiva de Deus, uma justiça que o enchia de medo e terror, ele obteve uma nova compreensão dela, provavelmente por volta de 1508 ou 1509, e descobriu que ela não significa "a justiça pela qual Deus é justo *em* si mesmo, mas a justiça pela qual somos justificados a *partir de dentro dele mesmo,* o que acontece por meio da fé no evangelho".[31] Para Lutero, essa

[26] Concílio de Trento, sessão VI, c. 7, 8.

[27] *Ibid.*, c. 9, cânones 13-16.

[28] Scheeben-Atzberger, *Handbuch,* IV, 33.

[29] C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae,* 9 vols. (Freiburg: Herder, 1902-10), V, 186.

[30] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 517-19 (Nº 417).

[31] Essa nova compreensão é expressa em uma anotação marginal feita nas *Sentences,* de Pedro Lombardo, datando de 1509/1510; *cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 517-19 (Nº 417).

nova compreensão foi o ponto crítico de sua vida. Ela gradualmente o levou, em especial sob a influência de Paulo e Agostinho, a convicções que eram muito diferentes daquelas que eram comuns na época. As sementes de todas essas convicções já estão presentes em suas lições sobre a Carta aos Romanos, que ministrou nos anos de 1515 e 1516. Somente em 1899 elas foram redescobertas e publicadas, juntamente com uma longa introdução feita por Johannes Ficker.[32] Nessas lições, as convicções de Lutero ainda eram, naturalmente, misturadas com todos os tipos de ideias que, mais tarde, ele revisaria ou abandonaria. Nesse ponto, por exemplo, ele nem pensava em desafiar a autoridade da igreja. No entanto, ele já com grande determinação, se volta contra o escolasticismo medieval e a filosofia de Aristóteles. Além disso, ele critica uma variedade de condições e práticas da igreja a respeito de indulgências, jejuns, veneração de santos e dias de festas e também tem a coragem de levantar sua voz contra papas e bispos. Ele questiona a exatidão da distinção entre pecados mortais e veniais e não considera o pecado original como sendo meramente a perda do dom acrescentado, mas também o considera positivamente como a corrupção da natureza humana, que nunca é completamente erradicada nesta vida, e assim por diante. No entanto, o material original que vem à luz nesse comentário de Romanos e, posteriormente, se tornaria o princípio primário e a força orientadora da Reforma, é especialmente orientado ao contraste entre pecado e graça, lei e evangelho, obras e fé, justiça própria e justiça de Deus.

O núcleo do evangelho, certamente, consiste no fato de que Deus, em Cristo, manifestou uma justiça diferente daquela que nos era exigida na lei. Agora, no tempo da graça sem lei, significando "sem a necessidade de cumprir a lei, isto é, sem o auxílio da lei e das obras que pertencem a ela", ele revelou uma justiça, "não uma justiça pela qual Deus é justo, mas uma justiça com a qual ele reveste os seres humanos quando justifica o ímpio, uma justiça pela qual Deus nos justifica".[33] Justiça e injustiça, portanto, têm um resultado totalmente diferente na Escritura daquele encontrado nos escritos dos filósofos e juristas. Esses autores associam esses termos com uma qualidade da alma, "mas a 'justiça' da Escritura depende da imputação de Deus mais do que da essência da coisa em si".[34] "Justificar", na Escritura, significa "considerar justo, tratar a pessoa como

[32] Johannes Ficker, org., *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516,* 2 vols. (Leipzig: Dieterich, 1908). Nota do organizador: A edição precedente das lições de Lutero sobre Romanos, que Bavinck cita, era uma edição preliminar. A edição definitiva foi publicada como vol. 56, *Die Brief an die Römer,* na edição Weimar de *D. Martin Luthers Werke* (Wiemar: Böhlau), em 1938. Os dois volumes iniciais, contendo as "glosas" de Lutero sobre o texto (vol. 1) e seu "Scholia" (vol. 2) foram unidos na edição de Weimar. Um ano mais tarde (1939), Ficker também publicou um caderno de manuscritos que ainda existe; esses manuscritos apareceram como vol. 57 da edição de Weimar. A tradução inglesa do comentário de Romanos (somente as glosas e a scholia) pode ser encontrada no vol. 25 de *Luther's Works,* org. H. C. Oswald (St. Louis: Concórdia, 1972). Informação a respeito da história do manuscrito pode ser encontrada na introdução a esse volume. Embora as traduções das passagens de Lutero sejam nossas, ofereceremos a referência correspondente em *Luther's works* (ed. Inglesa). Ela será seguida por referências entre parênteses a *Luthers Werke,* na ed. Weimarer Ausgabe (*e.g.,* WA 56:35) e também pela referência original de Bavinck ao texto preliminar de dois volumes de Ficker (*e.g.,* Ficker, I, 32).

[33] *Luther's Works,* 25:30, 31 (WA 56:36; Ficker, I, 32).

[34] *Luther's Works,* 25:274 (WA 56:287; Ficker, II, 121).

aceita, não imputar pecado, remir a impiedade, conceder justiça por meio de reconsideração sem obras, imputar justiça".[35] Esse ato de Deus é tão proeminente na obra de salvação que Lutero, ao discutir as palavras "quando inimigos" (Rm 5.10), também considera possível a seguinte explicação: "Quando, sob as condições do tempo, éramos fracos, éramos justos diante de Deus em predestinação, porque, na predestinação divina, já foram realizadas todas as coisas que, de fato, ainda vão acontecer".[36]

Essa justificação ocorre de forma completamente independente das obras, tanto aquelas que precedem quanto aquelas que são realizadas depois que a pessoa se torna crente. "De fato, nem as obras antecedentes nem as obras subsequentes justificam – muito menos as obras da lei! As obras precedentes não justificam porque preparam para a justiça; as obras subsequentes não justificam porque pressupõem a justificação".[37] Não somos justificados por causa de ou por meio de boas obras, somos justificados para as boas obras. É somente a graça que nos torna justos. "Não somos feitos justos por fazermos coisas certas, mas, por sermos justos, fazemos coisas certas. Portanto, somente a graça nos justifica".[38] Ser justo e se tornar justo são a mesma coisa aos olhos de Deus. "O fato de que uma pessoa é justa não é a razão pela qual Deus a considera justa, mas ela é justa porque é assim considerada por Deus".[39] A pessoa, lembre-se, é antecedente às suas obras, assim como a árvore existe antes dos frutos. Deus não aceita a pessoa por causa das obras, mas as obras por causa da pessoa: "primeiro a pessoa, depois as obras".[40] Portanto, o caminho pelo qual recebemos a justificação não pode ser outro senão o caminho da fé. Lutero entende por fé o ato de nos apropriarmos de Deus e de sua palavra. Ele distingue – devemos observar – uma dupla justificação de Deus, uma ativa e uma passiva. Com referência à passiva, ele pensa no fato de que Deus é justificado por nós quando cremos nele em sua palavra. Nessa palavra, ele nos diz duas coisas: primeira, que somos pecadores, que não há justiça em nós e que não podemos obter justiça pelas obras; e, segunda, que podemos ser justificados e nos tornarmos justos diante de Deus por meio da justiça que ele revelou no evangelho, independentemente das obras.

Fé e justificação

A fé, portanto, inclui duas coisas: crer que somos pecadores e crer que, pela graça, Deus nos justifica por causa de Cristo. Também temos de aceitar que so-

[35] *Luther's Works,* 25:19 n. 13 (WA 56:22; Ficker, I, 20); *ibid.,* 25:35, 36 (WA 56:40; Ficker, I, 38); *ibid.,* 25:261, 62, 277 (WA, 56:274-75; Ficker, II, 113, 119).

[36] *Luther's Works,* 25: 296 (WA 56: 309; Ficker, II, 141); *cf. Luther's Works,* 25:278 (WA 56:290; Ficker, II, 124): "Assim como Deus e seu conselho são desconhecidos por nós, assim também é nossa justiça, que depende completamente dele e de seu conselho".

[37] *Luther's Works,* 25:242 (WA 56:255; Ficker, II, 91).

[38] *Ibid.*

[39] *Luther's Works,* 25:19 (WA 56:22; Ficker, I, 20).

[40] *Luther's Works,* 25:256 (WA 56: 268; Ficker, II, 103-4).

mos pecadores não porque experimentamos isso por nós mesmos, mas porque Deus nos diz isso.

> Mesmo que não reconheçamos nenhum pecado em nós, devemos crer que somos pecadores. Por isso, o apóstolo diz: "De nada me argui a consciência, contudo, nem por isso me dou por justificado" (1Co 4.4). Assim como a justiça de Deus está viva em mim pela fé, assim também, pela mesma fé, o pecado está vivo em mim, *i.e.,* somente pela fé devemos crer que somos pecadores, porque isso não é óbvio para nós. Se a verdade for dita, na maior parte do tempo não parecemos ser conscientes de nós mesmos como pecadores. Portanto, devemos nos medir pelo julgamento de Deus e crer nas palavras pelas quais ele nos diz que somos injustos, porque ele não pode mentir.[41]

Geralmente, porém, Lutero distingue essa crença de que somos pecadores a partir da fé em um sentido estrito e a chama de contrição, confissão, autohumilhação e assim por diante, pois a crença autêntica de que Deus nos concede sua justiça é, acima de tudo, nascida do conhecimento e da confissão de nossos pecados. "Aqueles que sabem disso clamam a Deus e, humilhados, buscam ser erguidos e curados desse desejo mau. Aqueles que não sabem disso, porém, não procuram, e aqueles que não procuram não recebem nem são, portanto, justificados, porque são ignorantes de seu próprio pecado".[42] A contrição, portanto, precede a fé que abraça a justiça de Deus, em Cristo. Ora, se a pessoa, assim, crê em Deus, em sua palavra, que não há justiça em si mesma, mas apenas em Cristo, ela justifica Deus, e essa é a justificação passiva. "Justificar Deus em suas obras" é "para ele, ser feito justo e verdadeiro em suas palavras, ou, alternativamente, para suas palavras, serem feitas justas e verdadeiras. Isso acontece, além disso, por meio da crença e aceitação dessas palavras e pela sua sustentação como sendo verdadeiras e justas".[43] Mas essa justificação passiva pela qual, de nossa parte, justificamos a Deus, "coincide com a justificação ativa realizada por Deus, porque ele considera como justiça a fé que justifica suas palavras". As duas coincidem: "Quando é justificado, ele justifica e, quando justifica, é justificado". Aliás, "a justificação passiva e ativa e a fé ou crença nele são a mesma coisa. O fato de que justificamos suas palavras é seu dom, e, por causa desse dom, ele nos considera justos, isto é, nos justifica".[44]

Em virtude da conexão íntima que Lutero estabelece entre justificação e fé, ele também impede a redução da justificação a uma mera sentença que Deus pronuncia para si mesmo e que não tem maiores consequências. Em vez disso, o ato divino de considerar uma pessoa como justa traz consigo o ato de torná-la

---

[41] *Luther's Works,* 25:215 (WA 56: 231; Ficker, I, 69); *cf. Luther's Works,* 25: 239 (WA 56: 252; Ficker, II, 89).

[42] *Luther's Works,* 25:240 (WA 56:252, 53; Ficker, II, 90); *cf.* também *Luther's Works* 25:206, 247, 261, 262, 271 (WA 56:221, 259, 260, 274, 275; Ficker, II, 60, 95, 113, 119).

[43] *Luther's Works,* 25:210 (WA 56:226; Ficker, II, 64).

[44] *Luther's Works,* 25:211-12 (WA 56:226, 227; Ficker, II, 65, 66).

justa. Quando justificamos a Deus pela fé, ele nos justifica em sua palavra, isto é, ele faz com que sejamos como sua Palavra, ou seja, justos, verdadeiros, sábios e assim por diante. E, assim, ele nos transforma em sua Palavra, não, porém, sua Palavra em nós. Além disso, ele nos faz isso no tempo, isto é, quando cremos que sua Palavra é justa e verdadeira. Pois, nesse momento, existe o mesmo caráter formal tanto em sua Palavra quanto no crente, a saber, o caráter de verdade e justiça.[45] Deus é justificado "quando justifica o ímpio e infunde graça ou quando é crido como justo em suas próprias palavras". E, assim, Deus "é efetivamente justificado e louvado em nós porque nos faz como ele mesmo é".[46] O ato de justificar é descrito como "considerar justo" (*justum reputare*) e assim por diante, mas, às vezes – na mesma sentença e também por causa da variedade – como "fazer, aperfeiçoar e absolver como justo e justiça" (*justum facere, perficere ac absolvere justum ac justitiam*).[47] A morte de Cristo é a morte do pecado, e sua ressurreição é a vida de justiça porque, por meio de sua morte, ele fez satisfação pelo pecado e, por meio de sua ressurreição, efetuou justiça por nós. Sua morte, portanto, não apenas significa, mas também efetua o perdão de pecados. E sua ressurreição não é apenas "um sacramento de nossa justiça, mas também a realiza em nós".[48] "Todo o nosso bem existe fora de nós, em Cristo, porque esse bem é Cristo", mas tudo isso existe também em nós, pela fé e esperança nele.[49] Da mesma forma, Lutero pode dizer que nosso pecado é coberto pela habitação de Cristo em nós,[50] que Deus justifica os crentes porque eles confessam seus pecados e buscam nele sua justiça.[51]

No entanto, também erramos se inferimos disso que Lutero localizou a justiça – a justiça que é a base para a justificação – nos crentes. Seu intento é claramente outro. A pessoa que se apoia na justiça própria, isto é, a pessoa que quer ser justificada pelas obras, não crê em Deus em sua palavra, não justifica Deus, mas o desonra e o faz mentiroso. Essa pessoa não se humilha nem se reconhece pecadora, não procura ser justificada e nem anseia pela justiça, mas crê que já a possui.

A situação é muito diferente no caso dos crentes, não apenas no começo, mas também ao longo de toda a sua vida e até mesmo na morte. Eles não dizem a Deus "podemos e queremos fazer aquilo que é exigido na tua lei", mas confessam "não fizemos e não podemos fazer aquilo que exiges em tua lei; dá-nos a vontade e a capacidade de fazer o que queres! A pessoa que se apoia na justiça própria confia em uma justiça alcançada; o crente aspira à justiça a ser adquirida".[52] O crente é, de fato, em princípio, justo, pois, embora a pessoa

[45] *Luther's Works,* 25:211 (WA 56:227; Ficker, II, 65).
[46] *Luther's Works,* 25:205-7 (WA 56:220-22; Ficker, II, 59-61).
[47] *Luther's Works,* 25:206-45 (WA 56:221-58; Ficker, II, 60-94).
[48] *Luther's Works,* 25:284 (WA56:296; Ficker, II, 129, 130).
[49] *Luther's Works,* 25:267 (WA 56:279; Ficker, II, 114, 115).
[50] *Luther's Works,* 25:265 (WA 56:278; Ficker, II, 113).
[51] *Luther's Works,* 25:257 (WA 56:269; Ficker, II, 105); *cf. Luther's Works* 25:265, 270, 274, 277 (WA 56:278, 282,287,290; Ficker, II, 113, 118, 121, 123).
[52] *Luther's Works,* 25:251 (WA 56:264; Ficker, II, 99).

só seja justa porque é assim considerada por Deus, não obstante "ninguém é assim considerado a menos que cumpra a lei por meio de obras. No entanto, ninguém cumpre a lei, a não ser aqueles que creem em Cristo. E, por isso, o apóstolo argumenta que, fora de Cristo, ninguém é justo, ninguém cumpre a lei".[53] Em outras palavras, embora os crentes possam, em princípio, ser justos, a justiça que possuem é devida somente à graça de Deus e não é o fundamento sobre o qual colocam sua confiança. No início de sua vida como crentes, e também no curso dessa vida, eles continuam a receber a Deus em sua palavra. Eles continuam a crer que são pecadores e que sua justiça está fundamentada somente na justiça de Deus.

Portanto, enquanto sobre a terra, eles continuam sendo doentes e sadios, pecadores e justos, culpados e inocentes. "Intrinsecamente, os santos são sempre pecadores; extrinsecamente, no entanto, são sempre justificados. Os hipócritas, por outro lado, são sempre intrinsecamente justos; extrinsecamente, no entanto, são sempre pecadores". Ser extrinsecamente justo significa que não somos justos em nós mesmos nem por causa de nossas obras, "mas apenas em virtude da imputação de Deus, pois a justificação não está em nós nem é nosso poder. Intrinsecamente e dentro de nós mesmos, somos e sempre continuaremos sendo ímpios".[54] Assim como uma pessoa enferma está doente dentro de si mesma e pode ser chamada de saudável se crer na promessa de melhora feita por um médico competente e obedecer suas instruções, assim também os pecadores que creem são, de fato, pecadores, mas são justos por causa da imputação e promessa de Deus de que provêm dele até que sejam completamente curados".[55] A justificação, portanto, é sempre uma obra em progresso. "As pessoas de fé gastam toda a sua vida na busca da justificação".[56] Nesse caso, é melhor falar em "justificado" (*justificati*) do que em "justo" (*justi*), pois apenas Cristo "é justo e nós ainda estamos sendo sempre justificados e em processo de justificação".[57]

Orientado por essa interpretação da justificação, Lutero foi levado, por fim, a advertir tanto contra a falsa segurança quanto contra o desespero. Toda a nossa vida sobre a terra, ele dizia, "é um tempo de desejar justiça, mas de forma nenhuma obtê-la completamente; ela só é plenamente alcançada em uma vida futura". Mesmo depois de nossa justificação, Deus permite que o pecado original permaneça em vigor em nós, para que, por meio dele, possa nos conservar em temor e humildade e nos incentivar continuamente a nos valermos de sua graça. Por outro lado, não precisamos entrar em desespero por não podermos remover radicalmente de nós o pecado interno, pois isso não é possível nesta vida e Deus os perdoa e não imputa o pecado àqueles que invocam sua misericórdia. "Portanto, a estrada real e a estrada de paz no Espírito é conhecer o pecado e

[53] *Luther's Works,* 25:19 (WA 56:22; Ficker I, 20).

[54] *Luther's Works,* 25:257 (WA 56:269; Ficker, II, 104, 105).

[55] *Luther's Works,* 25:260 (WA 56:272; Ficker, II, 108); *cf. Luther's Works* 25:257, 258, 332, 335, 336 (WA 56:269, 270, 343, 346, 347; Ficker, II, 104, 105, 176, 179, 180).

[56] *Luther's works,* 25:252 (WA56:265; Ficker, II, 100).

[57] *Luther's Works,* 25:43 n. 2 (WA 56:265 n. 2; Ficker, I, 45).

odiá-lo e andar no temor de Deus, de tal forma que ele não nos impute pecado e nos permita sermos controlados por ele e orar por sua misericórdia para que sejamos aliviados do pecado e Deus não nos impute pecado. O temor exclui um: a falsa segurança; e a misericórdia exclui o outro: o desespero. O primeiro é uma complacência tola e o segundo é uma falta de esperança em Deus".[58]

Portanto, a vida continua sendo uma vida de fé. Eles não experimentam e sabem que são justificados, pois são justos apenas por uma imputação de Deus, mas esperam ser justificados e creem nisso,[59] e, nessa esperança, ficam satisfeitos e seguros.[60] Deus não se esquece da obra de suas mãos, mas realiza o que prometeu.[61] Os cristãos mostram essa fé em sua obediência à Palavra de Deus. Na melhor das hipóteses, os cristãos não são aqueles "que são muito instruídos e leem muito e possuem muitos livros, mas são os melhores, que, muito livremente, fazem o que leem nos livros e ensinam outros. Porém, não são capazes de agir livremente a menos que possuam amor por meio do Espírito Santo". Portanto, em nossa época, causam preocupação aqueles que são muito ricos no aprendizado de livros, mas permanecem incultos como cristãos.[62] A obediência, além disso, não consiste no acúmulo de muitos bens e grandes obras com a ideia de que são boas porque são difíceis, mas é frequentemente manifesta em fidelidade àquilo que é pequeno e de pouca importância.[63] Em tudo o que fazemos, o principal é deixarmos Deus fazer por meio de nós e não avaliarmos sua palavra pelo padrão de nossas obras, mas nossas obras pelo padrão de sua palavra.[64]

[470] Em seu cerne, as lições sobre Romanos já contêm todas as ideias que Lutero desenvolveria mais tarde em maior profundidade, especialmente em seu comentário sobre Gálatas. Dessas lições, fica totalmente claro que, no pensamento da Reforma, a doutrina da justificação certamente não nascia da compreensão do pecado original – que, de acordo com Denifle, Lutero igualou ao desejo sensual – mas estava insuperavelmente nos crentes e que, portanto, uma mera confiança na misericórdia de Deus e a justiça de Cristo externamente imputada eram suficientes para a salvação.[65] Lutero em nenhum lugar faz uma distinção clara, muito menos uma separação entre justificação (em um sentido forense) e santificação. Em nenhum lugar ele subordina esta àquela, mas sempre combina as duas – declarar justo e tornar justo – sob um só título, a

[58] *Luther's Works,* 25:270 (WA 56:282, 283; Ficker, II, 116-18).

[59] *Luther's Works,* 25:52 (WA 56:58; Ficker, I, 54); *cf. Luther's Works* 25:209, 256, 278 (WA 56:224, 225, 268, 290; Ficker, II, 89, 104, 124).

[60] *Luther's Works,* 25:465 (WA 56:465; Ficker, II, 287); *cf. Luther's works* 25:504 (WA 56:516; Ficker, II, 341).

[61] *Luther's Works,* 25:41, 42 n. 27 (WA 56:48 n. 2; Ficker, I, 44); *cf. Luther's Works,* 25:267 (WA 56:279; II, 128).

[62] *Luther's Works,* 25:326 (WA 56:338; Ficker, II, 167).

[63] *Luther's Works,* 25:420 (WA 56:427; Ficker, II, 253).

[64] *Luther's Works,* 25:359 (WA 56:368-70; Ficker, II, 203); *cf. Luther's Works,* 25:407-10 (WA 56:415-18; Ficker, II, 242, 243).

[65] Que as novas ideias no pensamento de Lutero não são decorrentes de uma bancarrota moral, mas, pelo contrário, de um profundo sentimento de pecado, é algo que foi documentado com forte evidência por W. Braun, *Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre* (Berlim: Trowitzsch, 1908). No pensamento de Lutero, a conscupiscência não é o mesmo que luxúria, mas se refere à raiz de toda uma variedade de pecados – também espirituais. *Cf.* F. Loofs, *Dogmengeschichte,* 696; K. Holl, "Luthers Rechtfertigungslehre 1516", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 20 (1910): 265; H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 98-110 (Nº 322).

saber, justificação. Desde o início, a Reforma sempre foi um movimento tanto religioso quanto ético. Por outro lado, nas doutrinas da justificação, tudo o que interessa está concentrado na tese de que a salvação é, totalmente, do início ao fim, uma obra exclusiva de Deus, não do homem. Daí vem o contraste entre lei e evangelho, a oposição a todos os méritos de congruidade e condignidade, a ênfase sobre a justificação independente dos méritos, a glorificação da graça de Deus e dos méritos de Cristo. A graça de Deus, e somente ela, é o objeto da confiança cristã, no início da conversão cristã e, semelhantemente, até o fim da vida da pessoa, pois, embora tenham sido renovados por uma fé viva, o fundamento de sua confiança certamente nunca é sua própria justiça, mas a justiça que Deus concedeu em Cristo. O que Lutero teve de dizer tão frequentemente em anos posteriores ("vocês têm e são o que creem") ele também já afirma em sua exposição da Carta aos Romanos: "Somos e temos o que cremos. Aqueles, portanto, que creem e confiam com toda a fé que são filhos de Deus, são filhos de Deus".[66] Em anos posteriores, Lutero, de fato, fez uma distinção mais nítida entre fé e esperança, deu mais proeminência à "imputação gratuita", deu mais ênfase ao perdão de pecados e à adoção como filhos como coisas que são possessão dos crentes já nesta vida e também fez mais justiça à certeza da salvação. No entanto, nada disso são elementos novos, mas o desenvolvimento e a expansão daquilo que está germinalmente presente nas lições sobre Romanos.

Isso não significa dizer que Lutero tivesse respostas prontas para todas as questões que pudessem surgir com relação a essa doutrina da justificação, pois a justificação, para ele, não era uma doutrina sobre a qual pensava cientificamente e expressava sistematicamente, mas a proclamação de uma mensagem que, orientado por sua própria experiência religiosa, teve de estabelecer em outros, especialmente nos escritos de Paulo. Portanto, tanto em sua teologia anterior quanto posterior, há muita incerteza sobre a relação entre conversão (contrição, arrependimento) e fé, entre fé e justificação, entre justificação e santificação. Por exemplo, em um texto, já citado anteriormente, ele escreve: "O fato de uma pessoa ser justa não é razão pela qual Deus a considera justa, mas ela é justa porque é assim considerada por Deus", mas, logo em seguida, continua: "Ninguém, porém, é considerado justo, a menos que cumpra a lei pelas obras. Mas ninguém cumpre a lei, a não ser que creia em Cristo. E, por isso, o apóstolo argumenta que, fora de Cristo, ninguém é justo, ninguém cumpre a lei".[67] Lendo isso, a pessoa se espanta com a forma como uma coisa pode ser harmonizada com a outra. O ato de "considerar" precede "ser justo" (pela fé em Cristo) ou o segundo precede o primeiro? A justificação é um julgamento sintético ou analítico? Lutero não dá uma resposta clara e firme. Em sua teologia podem ser encontradas afirmações que apoiam ambas as posições. Além disso, a confissão de Augsburgo e sua Apologia não se expressam claramente sobre esse ponto. Ela afirma tão vigorosamente quanto possível que a justificação não pode

[66] *Luther's Works*, 25:71 (WA 56:79; Ficker, I, 73, 74).
[67] *Luther's Works*, 25:19 (WA 56:22; Ficker, I, 20).

ser obtida por nossos próprios poderes, obras ou méritos, mas apenas pela graça, por causa de Cristo, através da fé. Essa confissão é "a peça principal da doutrina cristã, o artigo pelo qual ela fica de pé ou cai", como foi chamada mais tarde, pois, envolvidos nela estão a honra de Cristo e o conforto dos crentes.[68]

No entanto, em muitos pontos está faltando clareza. Por um lado, afirma-se que o Espírito Santo é concedido por meio da Palavra e dos sacramentos e opera a fé "onde e quando lhe parece bem" naqueles que ouvem o evangelho; e, por outro lado, essa fé traz o Espírito Santo consigo e recebemos o Espírito Santo *depois* de termos sido justificados e nascido de novo pela fé.[69] Em um momento, temos a impressão de que a promessa de perdão, justificação e vida eterna está incluída na palavra do evangelho e que a aceitamos pela fé; em outro, parece que colocando Cristo como nosso Mediador contra a ira de Deus, pela fé, recebemos perdão e somos justificados.[70] "Ser justificado" é descrito de várias formas. Isso significa que, a partir de pessoas injustas, pessoas são feitas justas ou regeneradas, mas "também significa que são declaradas ou consideradas como justas, [pois a Escritura fala de ambas as formas]".[71] Em

[68] Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche,* 8ª ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 39, 87, 300; nota do organizador: Essas referências específicas são aos seguintes documentos luteranos: Confissão de Augsburgo, art. 4, em *The Book of Concord,* org. Robert Kolb e Timothy Wengert (Mineápolis: Fortress, 2000), 38-41; Apologia da Confissão de Augsburgo, art. 4, pars. 2-8 (Kolb e Wegert, 120, 121); Artigos de Esmalcada, parte II, art. 2 (Kolb e Wengert, 300-301).

[69] Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher,* 39, 110, 111; nota do organizador: essas referências específicas são aos seguintes documentos luteranos: Confissão de Augsburgo, art. 4 (Kolb e Wengert, 38-41); Apologia da Confissão de Augsburgo, art. 4, parágrafos 126-39 (Kolb e Wengert, 140-42).

[70] Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher,* 93-95, 98, 102, 107, 121, 123: "Recebemos por meio da fé, já que somos considerados justos por causa de Cristo". Nota do organizador: Essas referências específicas são aos seguintes documentos luteranos: Apologia da Confissão de Augsburgo, art. 4, pars. 36-47, 61-67, 82-84, 106-10, 196-218 (Kolb e Wengert, 126, 127, 130, 131, 134, 138, 150-153).

[71] Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher,* 100, 101, 103, 108; nota do organizador: as referências específicas são à Apologia da Confissão de Augsburgo, art. 4, pars. 79-120 (Kolb e Wengert, 133-40); a citação é de *ibid.,* art. 4, par. 72 (Kolb e Wengert, 132). Tentativas de conciliar essas duas definições de justificação não faltaram em anos recentes. J. Kunze (*Die Rechtfertigungslehre in der Apologie* [Gütersloh: C. Bertelsmann, 1908]) até mesmo buscou abrigo em três direções. Porém, O. Ritschl ("Der doppelte Rechtfertigungsbegriff in der Apologie der [Augsburg] Konfession", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 20 [1910]: 292-338) diz que isso é uma obra-prima desesperada e entende que as palavras da Apologia – "Também significa que são declarados e considerados como justos. Pois a Escritura fala das duas formas" – precisam ser colocadas dentro de parênteses, de forma que a explicação se refira somente ao significado de *justificari* no sentido de "tornar justa uma pessoa a partir de uma pessoa injusta, ou regeneração" (nota do organizador: Apologia da Confissão de Augsburgo, art. 4, 78; em Kolb e Wengert, 133). Melanchthon, originalmente, entendia *justificatio* como se referindo não somente ao perdão de pecados, mas também à regeneração. Gradualmente, de 1529 a 1532, veio a perceber que esta palavra incluía somente o primeiro benefício. Nesse período de transição, ele produziu a Apologia e tentou demonstrar que a justificação, de fato, era uma questão de "tornar uma pessoa justa a partir de uma pessoa injusta", enquanto a fé confortava o coração do crente e o deixava vivo. Ao mesmo tempo, ela ainda é uma questão de ser "considerado justo", pois até mesmo a fé e as boas obras que fluem dela são consideradas como justiça não por causa da própria fé, mas somente por causa de Cristo. A razão: a fé é sempre incompleta e imperfeita. De fato, a intenção é que a fé, que por sua vez é um dom de Deus, torne a pessoa justa em princípio (e isso é entendido de duas formas possíveis: que os seres humanos que aceitam a promessa de perdão em fé são *conscientemente* confortados, animados, avivados, orientados à alegria e à gratidão; ou que eles, por meio da fé, recebem um desejo e escolhem fazer a vontade de Deus e praticar boas obras), mas Deus também *declara* ao crente, no início e ao longo de toda a sua vida, que, embora ele sempre permaneça imperfeito, é justo por causa de Cristo. A justificação, no sentido de "fazer justa uma pessoa a partir de uma pessoa injusta, ou como regeneração, aceitando o perdão de pecados", é chamada de "justificação na consciência" (posteriormente, justificação passiva). A justificação no sentido de "ser declarado justo ou considerado justo" deve ser entendida por aquilo que é, mais tarde, chamado de "justificação ativa", isto é, a justificação que acontece no julgamento de Deus.

um ponto, a regeneração é igualada a "tornar justa uma pessoa a partir de uma pessoa injusta", e com a consolação e a vivificação que a fé que aceita o perdão de pecados produz; então, novamente, é interpretada como a vida nova e os impulsos espirituais que o Espírito Santo – a quem recebemos pela fé depois de sermos justificados – planta em nosso coração.[72]

Mas a polêmica com Roma, e mais tarde também em círculos luteranos com Osiander e Stancarus, Major e Amsdorf, forçou os teólogos a refinarem seus conceitos e organizá-los em uma ordem mais lógica. A esse respeito, seguiram Melanchthon, que, de 1529 em diante, cada vez mais atribuiu à justificação um significado exclusivamente jurídico. Na Apologia já se diz que a Escritura também usa esse termo no sentido de "declarar justo ou considerar justo". Quando Tiago se refere à "justificação pelas obras", ele não está falando do "modo de justificação", (*modus justificationis*), mas descreve "que tipo de pessoas são os justos depois de serem justificados e nascidos de novo". E "ser justificado" (*justificari*) significa, aqui, "não ser feita uma pessoa justa a partir de uma pessoa injusta, mas ser declarada justa em um sentido forense". Semelhantemente, em Romanos 5.1, justificar, em uma linguagem forense, tem o sentido de "absolver o réu e declará-lo justo" e, em harmonia com uma expressão já usada anteriormente por Lutero,[73] "por causa da justiça de outra pessoa, isto é, Cristo, outra justiça é comunicada a nós por meio da fé". Como essa justiça de Cristo é imputada ou concedida a nós pela fé, essa fé é "justiça imputativa em nós, isto é, essa é a justiça pela qual nos tornamos aceitáveis a Deus por meio de sua imputação e ordenança".[74] Seguindo por esse caminho, a Fórmula de Concórdia rejeitou a interpretação de Osiander e Stancarus, assim como a de Major e Amsdorf, e confessou: (1) Somente a fé, que, porém, "não é um mero conhecimento das histórias sobre Cristo", mas "um dom de Deus e uma fé viva e verdadeira", é o meio e o instrumento através do qual nos apegamos a Cristo como nosso Salvador, e assim, em Cristo, nos apegamos a "essa justiça que nos beneficia diante de Deus". (2) Deus perdoa nossos pecados por pura graça, sem quaisquer obras, mérito ou dignidade de nossa parte, no passado, no presente ou no futuro; que ele nos dá e atribui a nós a justiça da obediência de Cristo e que, por causa dessa justiça, somos aceitos por Deus em graça e considerados justos. (3) "Embora a contrição que precede a justificação e as boas obras que a seguem não pertençam ao artigo sobre a justificação diante de Deus, não se deve misturar um tipo de fé que pode existir e coexistir com uma intenção má para o pecado e agir contra a consciência [...] as boas obras sempre seguem a

[72] Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher,* 98, 100, comparado com 109, 110, 146, etc.; nota do organizador: essas referências específicas são à Apologia da Confissão de Augsburgo, art. 4, pars. 61-67, 72-78, 122-32, 346-57 (Kolb e Wengert, 130, 131, 132, 133, 140, 141, 169-70).

[73] *Luther's Works,* 25:136 (WA 56:157, 158; Ficker, II, 2); *cf. Luther's Works,* 25:267,168 (WA 56:279, 280; Ficker, II, 114, 115). *Cf.* O. Ritschl, "Der dopplete Rechtfertigungsbegriff", 325.

[74] Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher,* 100, 130, 131, 139, 140; nota do organizador: essas referências específicas são à Apologia à Confissão de Augsburgo, art. 4, pars. 72-78, 226-46, 298-307 (Kolb e Wengert, 132-33, 154-58, 164-67). *Cf.* também P. Melanchthon, *Corpus doctrinae christianae* (Leipzig: Ernesti Voegelini Constantiensis, *1560*), 240ss., *414*ss., *685*ss.; nota do organizador: Bavinck cita a edição de *1561*.

graça justificadora e são, certamente, encontradas com ela, quando a fé é viva e verdadeira, pois a fé nunca está sozinha, mas é sempre acompanhada pelo amor e pela esperança".[75]

Nesse período inicial, os dogmáticos luteranos produziram uma mudança: enquanto expandia consideravelmente o *loci* da ordem de salvação,[76] continuaram a insistir estritamente na doutrina de que somos justificados independentemente de nossos méritos. No século 17, porém, na medida em que a confissão da predestinação foi sendo abandonada e a fé foi sendo mais ou menos considerada uma realização humana, a ordem da graça deu passagem à ordem da recompensa, o evangelho à lei, a fé às obras. O Pietismo e o Racionalismo tenderam – embora por diferentes razões – na mesma direção. Schleiermacher interpretou a justificação como o lado reverso da conversão e como parte da regeneração, realmente fazendo-a dependente da nova vida em comunhão com Cristo. Os teólogos da mediação, de fato, o corrigiram, mantendo a justificação como um ato objetivo de Deus, mas interpretaram-na como acontecendo com base na justiça infusa de Cristo, que garante a perfeição futura dos crentes. Até mesmo Hengstenberg distinguiu vários passos na justificação e fez sua conclusão dependente das boas obras.[77] Ritschl, porém, novamente fixou a atenção no significado objetivo da justificação e, portanto, interpretou-a como o julgamento sintético que precede as boas obras, mas viu-a como implícita na mensagem de Jesus sobre o amor de Deus e como um bem da igreja, do qual o indivíduo participa unindo-se à igreja e, assim cortou sua relação com a satisfação de Cristo, por um lado, e a segurança da fé cristã, por outro. Realmente, portanto, como em Schleiermacher, ela foi novamente reduzida a uma experiência religiosa, uma remoção da consciência de culpa, e deixou de ser um julgamento objetivo que Deus, pela graça, pronuncia sobre os pecadores e pelo qual os liberta da culpa.[78] Essa interpretação da justificação não apenas encontrou aceitação entre os seguidores de Ritschl, mas também exerceu grande influência fora desse círculo. Dorner relacionou a justificação muito intimamente com a reconciliação objetiva em Cristo e, portanto, interpretou a fé como meramente o órgão pelo qual se recebe o perdão já concedido da parte de Deus.[79] E outros, como H. Cremer, E. Cremer e Althaus, de tal forma interpretaram a justificação que a regeneração como um benefício concomitante especial desapareceu completamente e ainda foi mantida somente como uma renovação da vida efetuada pela fé.[80]

[75] Nota do organizador: Citações da Fórmula de Concórdia, "Epitome", art. 3, "Righteousness", em Kolb e Wengert, 495, 496; Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher,* 527-30, 611-24.

[76] H. Bavinek, *Reformed Dogmatics,* III, 491-522 (N° 410-18, esp. N° 418).

[77] *Ibid.,* III, 554-55 (N° 426); F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* 7 vols. (Gütersloh: Bertelsmann, 1883-1902), V, 1, 215ss., 298.

[78] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 550-53 (N° 425).

[79] I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* trad. A. Cave e J. S. Banks, 4 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1882), IV, 217ss.

[80] Ver acima, p. 80-83 (N° 445).

OBJETIVA E SUBJETIVA, ATIVA E PASSIVA

[471] Embora não haja diferença material entre a teologia luterana e a reformada com respeito à doutrina da justificação, nesta, contudo, ela ocupa um lugar diferente e adquire uma ênfase diferente.[81] Isso fica evidente, antes de tudo, pelo fato de que Lutero cada vez mais empurrou a predestinação para segundo plano. Calvino, por outro lado, cada vez mais fez dela o centro de sua teologia e também interpretou a justificação sob essa luz. "Quando o Senhor nos chama, justifica e glorifica, ele declara nada mais do que sua eleição eterna".[82] São os eleitos que são justificados.[83] É completamente verdadeiro que Calvino nunca, por essa razão, enfraquece a satisfação objetiva de Cristo nem o benefício da justificação,[84] mas o que se segue desse fato é que a justiça de Cristo é apresentada a nós muito mais como um dom concedido a nós por Deus do que um benefício que aceitamos pela fé. O ato objetivo de doação é anterior ao ato subjetivo de aceitação.[85] Por outro lado, Calvino sustenta que somos "justificados independentemente de nossos méritos" não apenas pelas duas razões derivadas, respectivamente, dos méritos suficientes de Cristo e do conforto dos crentes, mas não menos firmemente por causa da glória de Deus. Calvino sente que está na presença de Deus, diante de seu trono de julgamento e, contemplando a santidade e a majestade de Deus, não mais se atreve a falar, com referência a seres humanos insignificantes, em obras próprias, méritos ou razão para orgulho em si mesmos. Ao contrário, nada beneficia uma pessoa além da humildade e da confiança na misericórdia de Deus. Os eleitos são justificados por Deus de forma que o glorifiquem e a ninguém mais.[86] Em terceiro lugar, especialmente em sua oposição a Osiander, Calvino faz uma nítida distinção entre justificação e santificação, pois a primeira é um ato puramente forense, mas ele nunca separa as duas e consistentemente as mantém muito estreitamente relacionadas. Cristo, afinal, não pode ser dividido mais do que a luz e o calor do sol, embora os dois certamente produzam efeitos distintos.[87] Cristo não justifica a quem ele também, ao mesmo tempo, não santifica. Nós, consequentemente, não somos justificados pelas obras, mas também não somos justificados sem elas.[88] "De fato, não contemplamos Cristo de longe para que sua justiça seja imputada a nós, mas porque nos revestimos de Cristo e somos enxertados em seu corpo – em resumo, porque ele concede nos fazer um com ele".[89] Dessa forma, enquanto no pensamento de Calvino a justificação conservou seu lugar e seu valor, ela não se tornou uma coisa que obscureceu tudo o mais na ordem

[81] E. F. K. Müller, *Symbolik* (Erlangen e Leipzig: A. Deichert, 1896), 472ss.
[82] *Cf.* H. Bavinck, *Reforme Dogmatics*, III, 522-28 (Nº 419).
[83] J. Calvino, *Institutas*, III.xiii.2.
[84] W. Lüttge, *Die Rechtfertigungslehre Calvins* (Berlim: Reuther & Reichard, 1909), 92, 93.
[85] J. Calvino, *Institutas*, III.xi.1, 7, 17, 18; *etc.*
[86] *Ibid.*, III.xii. *Cf.* Lüttge, *Die Rechtfertigungslehre Calvins*, 76-82.
[87] J. Calvino, *Institutas*, III.xi.6, 11, 24; III.xiv.9.
[88] *Ibid.*, III.xiv.1.
[89] *Ibid.*, III.xi.10; *cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 522-28 (Nº 419).

de salvação. Ela recebeu um lugar entre a eleição e o dom de Cristo, por um lado, e a salvação e a glorificação, por outro. Ela era "alguma coisa no meio da transição da predestinação eterna para a glória futura".[90]

Não obstante, embora Calvino tenha provado sua independência também na doutrina da justificação, ele não resolveu todos os problemas que se apresentaram no estudo desse artigo de fé. Isso se aplica especialmente à relação da justificação com a eleição e a satisfação, por um lado, e com a santificação e a glorificação, por outro. Se a justificação tem um lugar entre as duas, há sempre uma razão para ligá-la mais com o grupo precedente ou com o grupo seguinte, dependendo da escolha feita, e a justificação adquire um significado diferente. Se o propósito é manter o caráter forense objetivo da justificação, é natural associá-la estreitamente com a eleição e a satisfação. Ela, então, se torna a imputação da justiça de Cristo, que aconteceu muito antes, no evangelho, na ressurreição de Cristo ou até mesmo desde a eternidade, e é, então, apropriada muito mais tarde pelo sujeito em fé. Então, essa fé não é mais que um vaso ou instrumento, uma coisa meramente passiva,[91] de forma que fica difícil derivar dela a nova vida de santificação. Por outro lado, se a pessoa está mais focalizada em interesses práticos do que em interesses especulativos, naturalmente ela tenta estabelecer uma estreita relação entre justificação e fé. Nesse caso, a justificação coincide com o benefício do perdão de pecados, que é recebido e desfrutado em fé, e a fé se torna comunhão com Cristo. Ela tem a habitação de Cristo em nós por meio de seu Espírito, nos assegura a benevolência de Deus em nosso favor e derrama nova vida e novos poderes em nosso coração.[92]

Em Calvino, essas duas perspectivas ainda estão conectadas entre si,[93] mas, na teologia reformada, elas logo se separaram e ambas se desenvolveram em uma direção unilateral. Sob a influência do socinianismo e do remonstrantismo, do cartesianismo e do amyraldismo, elas deram origem à interpretação neonomiana da ordem de salvação, que tornou o perdão de pecados e a vida eterna dependentes da fé e da obediência, que, em harmonia com a nova lei do evangelho, tinham de ser realizadas pelo agente humano. Paralelamente a esse momento estão o Pietismo e o Metodismo, que, apesar de toda a diferença entre os movimentos, igualmente mudaram o ponto de gravidade para o lado do sujeito e insistiram ou em um período longo de experiência religiosa ou em uma conversão repentina como condição para a aquisição da salvação. Da reação a isso surgiram o antineonomianismo, que entendia que a justificação precede a fé, e o antinomianismo, que atribuiu a justificação ao amor eterno de Deus

[90] Lüttge, *Die Rechtfertigungslehre Calvins,* 102. Lüttge, persuasivamente, refuta a interpretação ética e escatológica inválida da doutrina de Calvino sobre a justificação defendida por Schneckenburger e M. Schultze (36, 56, 70, 85, 89) e com propriedade restaura o papel de Bucer sobre Calvino (83).

[91] J. Calvino, *Institutas,* III.xi.7; III.xiii.5.

[92] *Ibid.,* III.i.1, 2, 9, 12, 28, 29; III.iii.10; *etc.*

[93] Lüttge, *Die Rechtfertigungslehre Calvins,* 41-70.

e dissolveu o pecado e a satisfação em conceitos "inadequados" dos quais os seres humanos tinham de se libertar por meio da compreensão superior da fé.[94]

Via de regra, os teólogos reformados tentaram evitar os dois extremos e, para isso, logo começaram a empregar a distinção entre justificação ativa e passiva. Essa distinção ainda não ocorria na obra dos reformadores, que geralmente falavam da justificação em um sentido concreto;[95] eles não discutem a justificação desde a eternidade, na ressurreição de Cristo, no evangelho, antes e depois do dom da fé, mas resumem tudo em um só conceito. É por isso que, em alguns de seus pronunciamentos, oferecem apoio para aqueles que colocam a justificação antes da fé,[96] mas podem, com a mesma justificativa, ser citados como defensores da crença de que a justificação sempre ocorre por meio da fé e vem de dentro da fé.[97] No entanto, com o surgimento do nomismo e do antinomismo, os teólogos reformados foram levados a realizar uma análise conceitual mais profunda e, para evitar erros, distinguiram entre justificação ativa e justificação passiva. Por um lado, rejeitaram o nomismo, que tinha o benefício do perdão vindo à existência somente a partir da fé, "experiência" ou conversão do agente humano. Por outro lado, também se preveniram contra o antinomismo e, quase unanimemente, rejeitaram a doutrina da justificação eterna.[98] Por isso, comumente admitiam que, mesmo que se pudesse, com al-

[94] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 181-83 (Nº 55); III, 535-40 (Nº 422); P. J. Kromsigt, "Het Antinomianisme van Jacobus Verschoor", *Troffel en Zwaard* 9 (1906): 205-36, 272-89; 10 (1907): 1-21, 188-202; *idem,* "Het Antinomianisme von Pontiaan van Hattem", *Troffel en Zwaard* 13 (1910): 309-26, 371-81; 14 (1911): 31-45. As "novas luzes" de Zwijndrecht também ensinaram que Deus nunca exerce sua ira, apenas ama desde a eternidade e que Cristo revelou isso a nós. Aquilo de que Cristo nos liberta, portanto, é o desespero e o temor da ira de Deus e da punição. Dessa forma, ele nos reconcilia com Deus (não Deus conosco). É a fé na pregação de Jesus, a saber, que Deus é amor, que nos justifica e nos leva a segui-lo. Nota do organizador: Zwijndrecht é uma cidade da província da Holanda do Sul, do outro lado do rio Mass, em frente a Dordrecht e a Sudeste de Roterdã. Nos anos de 1820 a 1840, essa cidade foi o lar de uma pequena seita místico-panteísta, mencionada por seus críticos como "novas luzes" graças ao seu envolvimento com uma luz interior de revelação, como os Quakers. Evitando os sacramentos e as leis civis do casamento, o grupo desenvolveu má reputação e se dispersou em 1846, quando vários de seus membros foram atraídos ao mormonismo e emigraram para os Estados Unidos. Ver A. B. M. W. Kok, "Zwijndrechtsche Nieuwlichen", in *Christelijke Encyclopadie,* 2ª ed., 6 vols. (Kampen: Kok, 1961), VI, 720, 721; G. P. Marang, *De zwijndrechtsche Nieuwlichters* (Dordrecht: H. de Graaf, 1909), 190.

[95] Comrie também reconhece isso. Ver A. Comrie, *Brief over de regtvaardigmaking des zondaars* (Utrecht: A. Fisscher, 1899), 22.

[96] Para suas interpretações, Comrie recorre a Lutero, numerosos pais da igreja, teólogos católicos romanos, confissões protestantes e escritores reformados. Ver *ibid.,* 1-67. Ver também as referências a Lutero e Calvino, acima. Sobre Melanchthon, ver A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung,* 4ª ed., 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1895-1903), II, 185, 186. Sobre Oleviano, ver H. Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzenten Jahrhundert,* 3 vols. (Gotha: F. A. Perthes, 1857), II, 315; e expressões semelhantes, também, podem ser encontradas em Ursino, Hyperius, Pareus, Tossanus, *et al.*

[97] Ver Petrus Boddaert, *Wolk van getuigen voor de leere der rechtvaardiginge door em uit het geloove* (1759; anonimamente publicado contra as posições de Brahe); J. J. Schultens, *Uitvoerige Waarschuwing op verscheiden stukken der Catechismus verklaring van A. Comrie* (Leiden: A. Kallewier, 1761), 515ss., 741ss.; J. van den Honert, *Verhandeling van de rechtvaardiging des zondaars uit en door het geloof* (Leiden: Luchtmanns, 1775); e outras obras de Van der Sloot, Theoph. van Heber, Kennedy in B. de Moor, *Comm. theol.,* IV, 668; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* III, 297, 298; A. Ypey, *Geschiedenis der Chriostliche kerk in de Achttiende Eeuw* (Utrecht: Van Ijzergorst, 1797-1811), VII, 313-27.

[98] Assim, a Confissão de Westminster, XI, 4; in E. F. K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* (Leipzig: Deichert, 1903), 568; *cf.* A. F. Mitchell, *The Westminster Assembly, Its History and Standards* (Londres: J. Nisbet, 1883), 149-56; J. H. Alsted, *Encyclopadiae liber decimus quartius* (Herborn: C. Corvin, 1620), 1622; J.

guma justificativa, falar em uma justificação no decreto divino, na ressurreição de Cristo e no evangelho, a justificação ativa ocorria inicialmente apenas no chamado interno, antes e até a fé, mas sua insinuação à consciência humana (em outras palavras, a justificação passiva) vinha à existência somente através e de dentro da fé.[99] A esse respeito, fizeram tudo o que puderam para manter as duas partes tão estreitamente relacionadas quanto possível e para admitir apenas uma distinção lógica, não uma distinção temporal, entre elas.[100] Até mesmo assim, porém, outros continuaram a objetar a essa distinção.[101] Afinal, o evangelho não menciona nomes e não diz a ninguém pessoalmente: seus pecados estão perdoados. Portanto, ninguém pode nem deve começar com a crença de que os pecados da pessoa foram perdoados.

Na posição reformada, parecia haver ainda menos justificativa e liberdade para essa afirmação personalizada, visto que, nela, a satisfação de Cristo não

---

Maccovius, *Loci communes theologici* (Amsterdã: s.l., 1658), 676; G. Voetius, *Selectae disputationes theologicae,* 5 vols. (Utrecht, 1648-69), V, 281; J. H. Heidegger, *Corpus theologiae,* 2 vols. (Zurique: J. H. Bodmer, 1700), XXII, 79; P. van Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (Utrecht: Appels, 1714), VI, 6, 18; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* trad. G. M. Giger, org. J. T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1992), XVI, 9. Também era da maior importância para Comrie, Holtius e Brahe que a justificação fosse considerada como eterna. Eles estavam corretos em observar que o justo julgamento a respeito do eleito como um ato imanente (*actus immanentus*) em Deus era eterno e indistinguível de sua essência. Porém, consideraram indiferente que esse ato imanente fosse chamado de "justificação" ou não, contanto que a substância permanecesse firme (J. J. Brahe, *Godgeleerde stellingen over de leer der rechtvaardigmaking des zondaars voor God* [Amsterdã: J. H. den Ouden, 1833], 26, 28). Segundo, aceitaram uma noção de justificação eterna porque consideravam todos os atos imanentes de Deus como eternos, inclusive, por exemplo, a criação. Esses atos, porém, nunca devem excluir os atos de Deus no tempo. Ao contrário, a justificação, que, como um benefício, está firmemente fixada no decreto de Deus, é realizada no tempo, por exemplo, na ressurreição de Cristo, no evangelho, na aplicação dos benefícios de Cristo a todos os eleitos no devido tempo (A. Comrie, *Brief over de regtvaardigmaking dez zondaars,* 91ss.). Terceiro, explicaram expressamente que sua preocupação principal era se a aplicação da justiça de Cristo era mediada ou não; se ela precedia ou seguia a fé; e se é um ato livre e soberano de Deus ou se, de alguma forma, é realizada por meio da cooperação humana, por exemplo, por meio da condição de fé (J. J. Brahe, *Godgeleerde stellingen,* 20ss.; A. Comrie, *Brief over de regtvaardigmaking des zondaars,* 120ss.; A. Comrie e Nicolaus Holtius, *Examen van het ontwerp van tolerantie,* 10 vols. [Amsterdã: Nicolaas Byl, 1753], prefácio à sétima edição, 4ss.; prefácio à décima edição, 44ss.).

[99] Assim, os teólogos mencionados acima e muitos outros, por exemplo, Ursino, Piscator, Bucanus, Owen, Trigland, Leydecker, Hoornbeeck, Holtius; *cf.* B. de Moor, *Comm. theol.,* IV, 658ss.; H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (Elberseld: R. L. Friedrich, 1861), 402ss. Nas confissões reformadas, assim como no caso de Calvino, a justificação é descrita de tal forma que recebemos a justiça, os benefícios de Cristo, até mesmo a própria justificação, pela fé. E. F. K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche,* 57, linha 6; 128, 1-5; 192, 6; 225, 37-39; 281, 41-43; 568, 20-24; 620, 44. Nota do organizador: As confissões reformadas citadas aqui são a Confissão Tetrapolitana (1530), art. 3; o Catecismo de Genebra (1545), parte I, "De fide"; a Segunda Confissão Helvética (1562), c. 15; a Confissão Gaulesa (1559), art. 17; Das Erlauthaler Bekenntnis von 1562, "De justificatione"; a Confissão de Westminster (1647), c. 11; o Catecismo Maior de Westminster, Q71. Das Erlauthaler Bekenntnis von 1562 é uma antiga confissão dos protestantes húngaros sob o governo de Kaiser Ferdinand e Rei Maximiliano da Boêmia. Ver E. F. K. Müller, *Die Bekenntnischriften der reformierte Kirche,* XXXVI-XXXVII.

[100] *E.g.,* J. H. Heidegger, *Corpus theologiae,* XXII, 79; S. Maresius, *Syst. theol.,* XI 58; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XVI, 9, 8-12.

[101] Por exemplo, não somente Van den Honert, J. J. Schultens, Van den Os, mas também H. Witsius, *Irenaeus,* em *Miscellaneorum sacrorum,* c. 8; P. van Mastricht, *Theologia,* VI, 6, 13; T. van der Groe, J. Groenewegen e A. van der Willigen, *Beschrijving van het oprecht en zielzaligend geloof* (Roterdã: R. C. Huge, 1742), 36, 201; F. A. Lampe, *De verborgentheit van het gnaade-verbondt,* 4 vols. (Amsterdã: Antony Schoonenburg, 1726-39), 409ss.; (nota do organizador: Bavinck cita a edição de 1718). J. van Alphen, pregador em 's Bosch que repudiou um sermão de seu colega de ministério no Dia do Senhor 23; *cf.* A. Ypey, *Geschiedenis der Christliche kerk in de Achttiende Eeuw,* VII, 315; W. Meindertsma, "Het Bossche geschil in de achttiende eeuw over de rechtvaardigmaking", *Stemmen voor Waarheid em Vrede* 47 (novembro de 1910): 1081-96.

é universal, mas particular. O pregador do evangelho não pode dar a ninguém a garantia de que seus pecados são perdoados, pois ele não conhece os eleitos; e as pessoas que ouvem esse evangelho também não podem nem devem crer nisso, pois, antes e sem a fé, elas não podem ter consciência de sua própria eleição. Portanto, parece que a conclusão prática é que elas devem, primeiro, ser perturbadas por um profundo sentimento de culpa, e depois, pela fé, buscar refúgio em Cristo, entregarem-se a ele, tornarem-se ativamente envolvidas com ele e, assim, gradualmente persuadidas pelo autoexame da genuinidade de sua fé que busca refúgio, receberem a ousadia de se considerarem seguras do perdão de seus pecados e da salvação futura. O agente humano, portanto, deve primeiro crer, isto é, tornar-se ativamente envolvido com Cristo, de forma que, então, seja justificado por Deus. Mas, dessa forma, o fundamento de sua justificação mudou novamente de Deus para o agente humano, da justiça de Cristo para as atividades de fé, do evangelho para a lei. Assim como na teologia luterana, também na teologia reformada não se alcançou nenhum acordo. Logo depois da Reforma, entraram em cena duas escolas de pensamento que persistem e, ainda hoje, se fazem sentir na doutrina e na vida.

A JUSTIFICAÇÃO É FORENSE, NÃO ÉTICA

[472] Para avaliar corretamente o benefício da justificação, as pessoas devem elevar sua mente ao trono do julgamento de Deus e se colocar em sua presença.[102] Quando se comparam com outros ou se medem pelo padrão que aplicam a si mesmos ou entre si, talvez os seres humanos tenham razões para se orgulharem de alguma coisa e colocarem sua confiança nela. Mas quando se colocam diante da face de Deus e se examinam no espelho de sua santa lei, todo o seu conceito entra em colapso, toda autoconfiança derrete e só resta lugar para a oração: "Não entre em juízo com teu servo, pois nenhum ser vivo é justo na tua presença" (Jó 4.17-19; 9.2; 15.14-16; Sl 143.2; *cf.* 130.3), e seu único conforto é que "contigo, porém, está o perdão, para que te temam" (Sl 130.4). Se, para pessoas insignificantes, culpadas e impuras deve haver a possibilidade de verdadeira religião, isto é, de genuína comunhão com Deus, de salvação e vida eterna, então Deus, de sua parte, deve restabelecer o vínculo rompido, novamente colocá-los em comunhão consigo e compartilhar sua graça com eles, independentemente de sua culpa e corrupção. Ele, então, tem de descer das alturas de sua majestade, nos procurar e vir até nós, tirar nossa culpa e, novamente, abrir o caminho para seu coração paternal. Se Deus fosse esperar até que nós – por meio de nossa fé, de nossas virtudes e boas obras de congruidade ou condignidade – nos tornássemos dignos, em parte ou no todo, de receber seu favor, a restauração da comunhão entre ele e nós nunca aconteceria e a salvação ficaria para sempre fora de nosso alcance.

[102] J. Calvino, *Institutas*, III.xii.

É por isso que tanta coisa depende do benefício da justificação e ela é corretamente chamada de artigo pelo qual a igreja fica de pé ou cai, pois a questão fundamental que surge a esse respeito é: qual é o caminho que conduz à comunhão com Deus, à verdadeira religião, à salvação e à vida eterna: a graça de Deus ou o mérito humano, seu perdão ou nossas obras, o evangelho ou a lei, a aliança da graça ou a aliança das obras? Se for a segunda, se nossas obras, nossas virtudes, nossa santificação forem primárias, então a consolação dos crentes acaba e eles continuam em dúvida e incerteza até seu último suspiro. Nesse caso, Cristo é violado em seu ofício sacerdotal exclusivo, todo abrangente e todo suficiente, e ele mesmo é colocado no mesmo nível dos seres humanos, conosco. Então, Deus é privado de sua honra, pois, se os seres humanos são justificados com base em suas obras, eles têm razão para se orgulhar e são, em parte ou no todo, os artífices de sua própria salvação.

Orientada por esses motivos, a Reforma ergueu seus porretes contra Roma e confessou, com grande unanimidade, que a graça de Deus é a única causa motora e suficiente de toda a nossa salvação. E pela "graça" ela quis se referir não somente a uma qualidade metafísica que foi infundida nos seres humanos que fizeram "tudo o que podiam" e se elevaram ao estado sobrenatural (*gratia elevans*), mas à misericórdia perdoadora e ao favor de Deus que precede todo esforço humano e novamente os recebe, gratuitamente e sem obrigação, em sua comunhão. O estabelecimento da aliança da graça procede de Deus e somente dele. É ele e somente ele que, por sua própria causa, apaga nossas transgressões e não mais se lembra de nossos pecados (Is 43.25). Somos justificados por sua graça como um dom (Rm 3.24; Gl 3.18; Ef 2.8; Tt 3.5-7). Mais especificamente, é do Pai que esse benefício procede, pois ele é o legislador e juiz (Tg 4.12), mas também o Deus misericordioso, que abunda em amor permanente e apaga nossas transgressões por amor ao seu nome (Nm 14.18; Sl 32.2; 103.3; 130.4; Is 43.25; Rm 3.24; 4.6; 8.33; 2Co 5.19). Ele mesmo pavimentou o caminho em Cristo para distribuir esse benefício, de forma que Cristo, também, possuía o poder de perdoar pecados (Mt 9.2-6; Jo 5.22, 27) e enviou o Espírito Santo para aplicar esse benefício ao coração de seus filhos (Jo 14.26; Rm 8.15-16; 1Co 6.11). No passado, os teólogos reformados apresentaram a questão da seguinte forma: o Pai justifica efetivamente; o Filho, meritoriamente; o Espírito Santo, aplicativamente. E, para completar o quadro – deixe-nos acrescentar: a fé apreende, os sacramentos selam e as obras declaram.[103]

Mas se a salvação dos seres humanos se origina em um livre e gracioso ato de Deus, é, certamente, da maior importância saber em que consiste esse ato, ou, em outras palavras, o que significa a justificação. Nesse ponto, já está totalmente claro que, em si mesma, ela não pode consistir em nada além de um julgamento, ou, em outros termos, em uma disposição e um ânimo mudados em relação a nós, pois, quando uma pessoa fica legitimamente irada com outra, a primeira não pode começar um relacionamento sincero e íntimo com a segunda a menos

[103] B. de Moor, *Comm. theol.*, IV, 562.

que comece colocando de lado sua ira e novamente se torne favoravelmente disposta em relação a ela. Isso também acontece com o Senhor nosso Deus. Em Cristo, ele amou o mundo e o reconciliou consigo, não levando em conta os pecados cometidos contra ele (Jo 3.16; 2Co 5.19). Embora sua ira fosse revelada do céu contra toda impiedade humana, no evangelho, Deus trouxe à luz uma justiça independente da lei (Rm 1.17-18; 3.20ss.). Essa justiça, portanto, não é oposta à sua graça, mas a inclui, por assim dizer, e pavimenta o caminho para ela. Ela revela que Deus, embora, de acordo com a lei, tivesse de nos condenar, em Cristo, tem pensamentos diferentes sobre nós, generosamente perdoa todos os nossos pecados sem nos acusar de nada e nos concede compaixão divina e simpatia paternal em lugar de ira e punição. A justificação, portanto, não é um ato ético, mas um ato forense, e não pode ser outra coisa porque toda evidência de favor pressupõe favor e todo benefício da graça pressupõe graça. Roma, de fato, afirma o contrário. Mas, ao fazer isso, ela reverte a verdadeira ordem. Ela faz com que a graça de Deus seja dependente da conduta humana e, juntamente com todas as outras escolas nomistas de pensamento, edifica a religião sobre o fundamento da moralidade. Na medida em que tenta explicar as boas obras em termos de uma graça previniente infusa, ela se contradiz e se vê impelida a novamente atribuir o dom da graça a uma livre disposição de Deus que, de nenhuma forma, é motivada pela situação humana, mas tem sua base somente em seu beneplácito.

Além disso, a interpretação ética da justificação é diretamente contestada pela Escritura. A palavra hebraica הִצְדִּיק (*hiṣd'q*) denota o ato de um juiz pelo qual ele declara uma pessoa inocente e é o antônimo de הִרְשִׁיעַ (*hirš'aʿ*), condenar (Dt 25.1-2; Jó 32.2; 33.32). Ela é usada nesse sentido para Deus (Êx 23.7; 1Rs 8.32; 2Cr 6.23; Is 50.8). No Antigo Testamento, a palavra ainda não serve para expressar o perdão de pecados. Isso é indicado, ou em algum caso implica nas seguintes palavras: libertar (Sl 39.8; 51.14), não imputar (Sl 32.2), perdoar e não lembrar (Is 43.25; Jr 31.34), lançar para trás (Is 38.17), apagar (Sl 51.1, 9; Is 43.25), perdoar (Êx 34.9; Sl 32.1). Em geral, a palavra grega δικαιουν (*dikaioun*) significa considerar certo e satisfatório; julgar aquilo que é certo; ela pode, portanto, ser usada tanto em um sentido desfavorável (julgar o ímpio, isto é, punir), quanto em um sentido favorável (fazer justiça ao justo, reconhecer o justo como tal). No Novo Testamento, sob a influência do Antigo, ela adquiriu um sentido consistentemente jurídico e favorável. É assim que ela é usada em geral (Mt 11.19), onde a Sabedoria – em um sentido jurídico, é claro, não em um sentido ético – é justificada com respeito (ἀπό, *apo*) a seus filhos; semelhantemente, em Lucas 7.29, onde o coletor de impostos "justifica" (reconhece a justiça de) Deus, e também em Mateus 12.37; Lucas 10.29; 16.15; 18.14. Também nos escritos de Paulo, o significado forense é certo. Em Romanos 3.4, a palavra não pode ter um significado ético porque Deus é o sujeito, que é justificado em suas palavras. Ela alterna, porém, com "ser considerado justo" (Rm 4.3, 5) e é oposta às palavras "julgar" (κρίνειν, *krinein*), "fazer uma acusação contra" (ἐγκαλειν, *enkalein*) e "condenar" (κατακρινειν,

katakrinein, Rm 8.33-34), assim como δικαίωμα (*dikaiōma*, justificação) é o oposto de κατάκριμα (*katakrima*, condenação, Rm 5.16). Ela significa, no contexto jurídico, absolver alguém, declarar que alguém é justo (δίκαιον καθιστάναι, *dikaion kathistanai*, Rm 5.19).[104]

A palavra הִצְדִּיק (*hiṣd'q*), δικαιουν (*dikaioun*), "justificar", pode, de fato, ter um significado ético. Os pais da igreja repetidamente a empregam nesse sentido.[105] Em Lutero e Melanchthon, e nos antigos símbolos luteranos, a expressão "ser justificado" (*justificari*) é usada de duas formas, como "ser pronunciado ou declarado justo" e "a partir de uma pessoa injusta, tornar uma pessoa justa ou regenerada".[106] Alguns estudiosos, equivocadamente, inferiram disso que a Reforma luterana, originalmente, interpretou a justificação não em um sentido jurídico, mas em um sentido ético, e considerou a fé como "a própria justiça" (*ipsa justitia*). Por outro lado, tampouco está correta a afirmação da Fórmula de Concórdia[107] que diz que "regeneração", na Apologia da Confissão de Augsburgo, é o mesmo que "justificação". Nos primeiros dias, a oposição entre Roma e a Reforma no *locus* da justificação não era formulada em termos de "ética" versus "jurídica", mas em termos de justificação pelas obras (amor) versus justificação pela fé, com base nas próprias obras ou com base na justiça de Cristo aceita somente pela fé, que, desde o início, foi vista por Lutero e Melanchthon, e pelos mais antigos símbolos luteranos, como uma declaração de justiça, não foi formalmente diferençada, mas tratada como sinônimo da regeneração das pessoas, significando que elas eram confortadas, elevadas, regeneradas e tornadas agradáveis a Deus por essa mesma fé. Isso também é o que a Fórmula de Concórdia reconhece quando diz: "Quando o ser humano é justificado através da fé (o que só o Espírito Santo concede), esse é verdadeiramente um novo nascimento, porque um filho da ira se torna um filho de Deus e é, portanto, trazido da morte para a vida".[108] Os reformados também, eventualmente, afirmaram que a palavra "justificação" podia ter um sentido mais amplo e devia ser entendida nesse sentido em Isaías 53.11; Daniel 12.3; 1 Coríntios 6.11; Tito 3.7 e Apocalipse 22.11.[109] Outros, porém, defendiam um significado

[104] Ver a discussão acima, p. 180-184 (Nº 467). O modo pelo qual a teologia católica romana interpreta esses versículos pode ser visto em Scheeben-Atzberger, *Handbuch,* IV, 28ss.; B. Bartmann, *St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung* (Freiburg i. B.: Herder, 1897), 67ss.

[105] J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus* (Amsterdã: J. H. Wetsen, 1682), s. v. δικαιουν.

[106] Ver acima, p. 196-200 (Nº 470).

[107] Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher,* 528, 613; nota do organizador: Esta alegação é encontrada em "Epitome", art. 3, part. 8 (Kolb e Wengert, 495-96) e na Fórmula de Concórdia, art. 3, par. 18 (Kolb e Wengert, 565).

[108] Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher,* 614 (nota do organizador: Kolb e Wengert, 565); H. Heppe, *Dogmatik des deuschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert,* II, 274ss.; J. Köstlin, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony,* trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1897), II, 286; A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation,* trad. H. R. Mackintosh e A. B. Macaulay (Clifton, NJ: Reference Book Publishers, 1966), 590-91; F. A. B. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik,* 3ª ed., preparada por H. Stephan (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1912), 583; W. Walther, *Rechtfertigung oder religiöses Erlebnis* (Leipzig, 1904).

[109] A. Thysius, em *Synopsis purioris theologiae,* disp. 33, 3. Curaeus considerou a santificação como parte da justificação; ver H. Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert,* II, 312.

mais estreito de justificação nesses mesmos textos.[110] De fato, a palavra, como tal, nos permite entender toda a obra de redenção. Assim como a obra de recriação (*herschepping*) pode, em sua totalidade, ser chamada de novo nascimento (*wedergeboorte*), assim também ela é, do início ao fim, uma justificação, uma restauração do *estado* e da *condição* do mundo e da humanidade caídos em relação a Deus e a si mesma.

Mas embora esse sentido da palavra não seja impossível e não exista objeção à crença de que a Escritura, às vezes, usa a palavra no sentido de santificação ou, pelo menos, inclui esse significado, exegeticamente isso não é provável. Isaías 53.11 diz que "com o seu conhecimento" (*i.e.,* o conhecimento de si mesmo ou seu conhecimento), o Servo do Senhor justificará a muitos. O significado jurídico não é o único possível aqui ["fará com que muitos sejam considerados justos"], mas se torna provável pela adição "as iniquidades deles levará sobre si". Semelhantemente, em Daniel 12.3, diz-se sobre os líderes e mestres do povo de Deus que conduzirão muitos à justiça, isto é, por meio de sua justiça, sua fidelidade à lei, serão um exemplo para muitos que os seguirão e, assim, serão contados entre os justos. Em 1 Coríntios 6.11, o significado jurídico de δικαιουν (*dikaioun*) é quase universalmente reconhecido hoje. Ali, Paulo lembra aos coríntios que eles, que, anteriormente, eram injustos (ἄδικοι, *adikoi*), foram lavados, santificados e justificados. Como fica evidente pelo primeiro termo, Paulo está, aqui, pensando no batismo. Embora os três termos não indiquem que os crentes de Corinto tenham recebido esses benefícios sucessivamente, um após o outro no tempo, fica evidente, pelo ἀλλά (*alla,* mas) três vezes repetido, que eles foram organizados climaticamente. *Então,* no batismo, eles foram não apenas negativamente lavados dos pecados de seu modo de vida anterior, e positivamente santificados, mas também foram transferidos para um estado inteiramente novo, o estado de justos, por meio de um julgamento judicial de Deus. Todos esses benefícios, então, se tornaram seus no nome do Senhor Jesus "e no Espírito de Deus". Também essas palavras finais se referem à justificação, que tem sua base objetiva em Cristo e é realizada, no Espírito, na vida dos crentes.[111] Em Tito 3.7, absolutamente, não há razão para nos afastarmos do significado jurídico comum de *dikaioun.* Em Apocalipse 22.1, à luz das formas paralelas, a leitura δικαιωθητω (*dikaiōthētō*) merece preferência e significa que aqueles que são justos, por agirem como justos, serão reconhecidos como justos. Portanto, não há qualquer evidência convincente de que a palavra δικαιουν seja alguma vez usada em um sentido ético na Escritura. Mas mesmo que, eventualmente, esse fosse o caso, quando a referência é à justificação de

[110] H. Witsius, *The Oeconomy of the Covenants between God and Man,* 3 vols. (Londres, 1763; 2ª ed., rev. e cor., 1775), III, 8, 6ss.; P. van Mastricht, *Theologia,* VI, 6, 19; B. de Moor, *Comm. theol.,* IV, 550; J. Owen, *De rechtvaardiging uit het geloof door de toerekening van Christus gerechtigheid,* trad. M. van Werkhoven (Amsterdã: Martinus de Bruyn, 1779), 140; nota do organizador: a obra original de Owen, de 1677, foi reimpressa como *Justification by Faith* (Grand Rapids: Sovereign Grace, 1959), 117ss.

[111] J. Gloël, *Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus* (Halle: M. Niemeyer, 1888), 149ss.; P. Genrich, "Studien zur paulinischen Heilsordnung", *Theologische Studien und Kritiken* 71 (1898): 402ss.

pecadores diante de Deus ela sempre tem um sentido jurídico. O significado da palavra latina *justificare* e da palavra inglesa *to justify* tampouco é inconsistente com isso, pois a composição com *facere* (fazer) não confere um sentido mais ético à palavra do que às palavras *glorificare* (tornar glorioso) e *magnificare* (tornar magnífico).

A fé é necessária, mas não o fundamento

[473] Ora, Deus diz em sua lei (Dt 25.1) que o justo deve ser absolvido e o ímpio condenado, e toda consciência e noção de justiça concorda com isso. Até mesmo Deus age de acordo com essa regra: ele de nenhuma forma inocenta o culpado nem condena o inocente (Êx 20.5ss.; 34.7; Nm 14.8). "O que justifica o perverso e o que condena o justo abomináveis são ao Senhor, tanto um como o outro" (Pv 17.15; *cf.* Êx 23.7; Pv 24.24; Is 5.23). Apesar disso, aparentemente em franca oposição a isso e contrário àquilo que ele mesmo disse (Rm 1.18; 2.13), Paulo diz que Deus justifica o ímpio (Rm 4.5), pois os seres humanos não têm justiça em si mesmos sobre cujo fundamento possam ser absolvidos por Deus. Aqueles que pensam de modo pelagiano e encontram o fundamento para absolvição na fé, isto é, na boa disposição,virtudes e boas obras dos seres humanos e a caracterizam como perfeitas, pois têm a garantia de perfeição em si mesmas, ou são consideradas como perfeitas por causa de Cristo, estão, em todos os pontos, em conflito com a Escritura e a confissão cristã, pois a Escritura testifica que, pelas obras da lei, ninguém pode nem será justificado (Is 64.6-7; Rm 3.19-20; 8.7; Ef 2.2; e assim por diante). As obras realizadas depois da justificação pela fé não podem ser levadas em conta para a justificação porque, nesse caso, a ordem seria invertida e a justificação se tornaria dependente da santificação e também porque as boas obras ainda são sempre imperfeitas e corrompidas pelo pecado e não estão em harmonia com toda a exigência da lei divina (Mt 22.37; Gl 3.10; Tg 2.10). Deus, sendo fiel e verdadeiro, não pode interpretar como perfeito aquilo que não é perfeito. Como o Justo e Santo, Deus não pode abrir mão das exigências da lei nem se contentar com uma semijustiça, que, basicamente, não é justiça nenhuma. A Escritura, portanto, coloca a justiça própria da pessoa e a justiça da fé ou a justiça de Deus em contraste entre si (Rm 10.3; Fp 3.9); elas são mutuamente excludentes como "obras" e "fé" (Rm 3.28; Gl 2.16), como "recompensa" e "graça" (Rm 4.4; 11.6). Portanto, já que, de acordo com a lei, Deus condena e tem de nos condenar por causa do nosso pecado, aprouve a ele revelar sua justiça, isto é, sua justiça judiciária, independente da lei e das obras da lei, somente através do evangelho. Deus propôs Cristo como meio ou sacrifício expiatório, mostrando-se, assim, justo e, ao mesmo tempo, capaz de justificar aqueles que têm fé em Jesus (Rm 3.21-26).[112] O sacrifício de Cristo, portanto, forneceu o fundamento para a absolvição daqueles que, embora sejam injustos, têm fé em Jesus. Nessa revelação da justiça que absolve, a pessoa de

[112] Ver acima, p. 184-187 (Nº 468).

Cristo com seu sacrifício e a fé em seu nome ocupam o lugar central. As duas estão inseparavelmente ligadas uma à outra: a justiça de Deus foi revelada em Cristo por ele ter sido proposto como um sacrifício expiatório por seu sangue, mas ele é aquele διὰ πίστεως (*dia pisteōs*, por meio da fé, Rm 3.25), e as pessoas são justificadas livremente, pela graça, através da redenção que há em Cristo Jesus (Rm 3.24). Em uma palavra, a justiça de Deus é a justiça de Deus por meio da fé em Cristo (Rm 3.22). Mas qual é o lugar ocupado por cada um dos dois na justiça de Deus? É Cristo, a fé ou uma combinação dos dois o fundamento, a "causa material ou meritória" desse ato de absolvição? Colocando de lado aqueles que modernizam Paulo, interpretam a fé como uma boa disposição que é completamente separada de Cristo e seu sacrifício e entendem que Deus aceita a verdade pelo ato, somente duas abordagens são possíveis. A primeira é a dos católicos romanos, remonstrantes, racionalistas, místicos e também de numerosos protestantes modernos, que, embora divirjam nitidamente entre si, têm em comum o fato de que embora associem, de alguma forma, a fé com a pessoa de Cristo, localizam, no todo ou em parte, a justiça sobre cujo fundamento Deus absolve o pecador no sujeito humano. Sabendo-se que a justiça pode ser imperfeita, não obstante, Deus a considera como perfeita ou por causa de Cristo, ou porque é uma forma de obediência à vontade de Deus expressa no evangelho, tornando o agente humano aceitável a Deus, ou porque é perfeita em princípio e traz consigo a garantia de perfeição futura.

Mas essa interpretação não se sustenta diante dos claros pronunciamentos da Escritura. Em primeiro lugar, a justiça de Deus, em termos da qual ele absolve os crentes, é objetivamente revelada no evangelho, independentemente das obras da lei e antes da fé (Rm 1.17; 3.21), como também a reconciliação que Deus realizou em Cristo entre si mesmo e o mundo (2Co 5.19), pois Deus propôs Cristo como sacrifício expiatório (ἱλαστήριον, *hilastērion*, Rm 3.25), e esse Cristo foi entregue à morte por nossas transgressões (Rm 4.25), morreu por nós (5.6-11), tornou-se maldição por nós (Gl 3.13), se fez pecado (2Co 5.21) e foi, assim, ressuscitado para nossa justificação (Rm 4.25), porque fomos ou temos de ser justificados nele. Ele, portanto, é nossa justiça (1Co 1.30), e nossa justiça não é baseada em obras, mas procede de Deus (Fp 3.9), é um dom de sua graça (Rm 3.24; 5.15-17). Somos justificados através da redenção que há em Cristo Jesus (Rm 3.24), por seu sangue (Rm 5.9), em Cristo (Gl 2.16). Em Romanos 5.12ss., Paulo afirma que, entre Cristo e Adão, há um tipo de paralelismo. Com base em uma transgressão, toda a humanidade é condenada e sujeita à morte; semelhantemente, mas em direção oposta, o dom de Deus, isto é, a justiça em Cristo, se tornou uma δικαίωμα, isto é, um veredito de absolvição, para muitos (Rm 5.16). Um δικαίωμα (*dikaiōma*, isto é, um veredito de absolvição pronunciado sobre Cristo em sua ressurreição, Rm 4.25), conduz à justificação e à vida, isto é, o ato de justificação que traz consigo a vida (Rm 5.18). Por meio da obediência de uma pessoa, muitas são tratadas como justas (Rm 5.19). Ao lado da justiça que Deus concedeu em Cristo e sobre cujo fundamento ele justificou Cristo como mediador da nova aliança para todos os seus em sua ressurreição,

não há lugar para uma justificação que consiste em fé ou amor. Se houvesse, a segunda anularia a primeira.

Em segundo lugar, a fé nunca é apresentada como o fundamento da justificação. A justiça, ou justificação, é ἐκ πίστεως (*ek pisteōs*, por meio da fé), ou διά πίστεως (*dia pisteōs*, por meio da fé) ou πίστει (*pistei*, pela fé, Rm 1.17; 3.22, 26, 28, 30; Gl 2.16; 3.8, 24; Fp 3.9; e assim por diante), mas nunca διά πίστιν (*dia pistin*, por causa da fé). Lemos, em Filipenses 3.9, que Paulo possuía a justiça "que é mediante a fé em Cristo, a justiça que procede de Deus, baseada na fé", mas essa justiça é claramente "mediante a fé" e "procede de Deus". Ele apenas diz que possuía a justiça de Deus com base na fé. A fé nunca ocorre como a própria justiça ou como uma parte dela. Ao contrário, ela procede da fé precisamente porque é conforme a graça. Graça e fé não são opostas entre si, mas fé e obras, a justiça da fé e a justiça das obras, são opostas entre si (Rm 3.20-28; 4.4-6, 13-14; 9.32; 10.5-6; Gl 2.16; 3.11-12, 23, 25; 5.4-5; Ef 2.8-9). A fé não justifica por meio de sua própria essência, nem age por ela mesma ser justa, mas por seu conteúdo, porque é fé em Cristo, que é nossa justiça. Se a fé justificasse por si mesma, o objeto dessa fé (isto é, Cristo) perderia totalmente seu valor. Mas a fé que justifica é precisamente a fé que tem Cristo como seu objeto e conteúdo. Portanto, se a justiça viesse através da lei e a fé fosse uma obra que tivesse mérito e valor como tal e tornasse uma pessoa aceitável diante de Deus, então Cristo teria morrido por nada (Gl 2.21). Na justificação, a fé está tão longe de ser considerada como um fundamento que Paulo pode dizer que Deus justifica o ímpio (Rm 4.5). Até mesmo quando sua doutrina provoca a acusação de que conduz à indiferença e à impiedade, ele nunca se defende dizendo que a fé é, no todo ou em parte, o fundamento da justificação (Rm 3.5-8; 6.1). Em vez disso, afirma que não há condenação para aqueles que estão em Cristo, visto que Cristo morreu e ressuscitou por eles (Rm 8.33-34).

Em terceiro lugar, como a fé, portanto, não é uma obra, mas uma renúncia a toda obra, uma confiança não qualificada em Deus, que dá vida aos mortos (Rm 4.17), que ressuscitou Cristo dentre os mortos (Rm 4.24), que, em Cristo, deu uma "justiça que procede de Deus" (δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ, Fp 3.9; Rm 10.3-11; 1Co 1.30), a expresão de que "a fé foi considerada como justiça" não pode significar que a fé em si foi aceita por Deus como uma obra de justiça em lugar ou juntamente com "a justiça de Deus em Cristo". A palavra λογίζεσθαι (*logizesthai*) certamente pode significar "considerar uma pessoa por aquilo que ele é" (1Co 4.1, 2; 2Co 12.6). Porém, ela também pode ter o sentido de "creditar a uma pessoa algo que ela pessoalmente não possui". Por isso os pecados daqueles que creem em Cristo não são contados contra eles, embora eles os tenham (Rm 4.8; 2Co 5.19; *cf.* 2Tm 4.16) e por isso são contados contra Cristo, embora ele fosse sem pecado (Is 53.4-6; Mt 20.28; Rm 3.25; 8.3; 2Co 5.21; Gl 3.13; 1Tm 2.6). Semelhantemente, para aqueles que creem, é imputada uma justiça que eles não têm (Rm 4.5) e, por essa razão, o ato de imputação é um dom (κατά χάριν, *kata charin*, de acordo com a graça; Rm 4.4), um ato de creditar a alguém uma justiça independente das obras (Rm 4.6). A frase "considerar a fé como justiça"

é uma forma abreviada de dizer que Deus, na fé, imputa sua justiça – a justiça concedida em Cristo – às pessoas e, com base nisso, as absolve. Isso é confirmado pela outra expressão que diz que "o justo viverá pela fé". A fé não é, realmente, o princípio e a fonte da vida, pois Cristo é vida e concede vida (Rm 5.17-18; 6.4ss.; 2 Co 4.10-11, Gal 2.20; Cl 3.3-4; 2 Tim 1.10; cf. Jo 1.4; 6.33ss.; 11.25; 1Jo 1.2; 5.11; *etc.*). Aqueles que creem têm vida precisamente porque a recebem de Cristo. Semelhantemente, aqueles que creem têm a justiça de Deus (δικαιοσύνη θεοῦ, *dikaiosunē theou*), que Deus lhes concede em Cristo.

Acrescente-se a isso, finalmente, que, se a fé fosse o fundamento da justificação, Deus se contentaria com uma justiça menor do que a que ele exige em sua lei. Nesse caso, o evangelho não confirma a lei, como Romanos 3.31 diz, mas a anula. Deus, então, renuncia à sua própria justiça e nega a si mesmo, ou ele considera a fé como algo que ela não é, como uma justiça completa e suficiente, e, assim, não faz justiça à sua veracidade. A acusação levantada pelos proponentes da justiça infusa contra a justiça imputada – a de que Deus considera certas pessoas como algo que elas não são – recai sobre suas cabeças: eles têm Deus considerando como justiça algo que não é justiça. Além disso, eles privam os crentes de consolação. Se nossa fé – uma fé que é geralmente pequena e fraca e escondida sob uma camada de dúvida e medo e que, de acordo com os proponentes da justiça infusa pode ser totalmente perdida – se essa fé é o fundamento de nossa justificação, a vida cristã é uma vida de contínuo temor e incerteza. Em vez de ser colocado em Cristo, o olho da fé é consistentemente voltado para dentro de si mesmo. Uma verdadeira vida cristã vivida a serviço de Deus se torna impossível, pois, antes que se possa verdadeiramente falar de boas obras, o medo diante de Deus deve ser transmutado na consciência de seu amor paternal.

OBJEÇÕES À IMPUTAÇÃO

[474] Não obstante, a objeção que é levantada contra a justiça imputada tem de ser considerada com seriedade. Belarmino[113] desenvolveu essa objeção ao longo das seguintes linhas: se a justiça de Cristo é apenas imputada a nós e, portanto, permanece fora de nós, ela não pode ser a forma essencial na qual somos justificados diante de Deus. O julgamento de Deus, certamente, corresponde à verdade. Ele não pode declarar justa uma pessoa que não é justa. Contanto que a justiça de Cristo seja somente imputada e permaneça fora da pessoa, essa pessoa não é justa e não pode, portanto, ser declarada justa. As pessoas dirão: mas os pecadores são revestidos, por meio da fé, com a justiça de Cristo! Não obstante, embora esse seja o caso seja verdade, se alguém aparece em uma forma dual, uma forma extrínseca e uma intrínseca, dir-se-á que essa pessoa não está de acordo com a primeira forma, mas com a segunda. Vista um etíope com uma roupa branca. Ele continua sendo um homem negro e é chamado assim, mesmo que seja branco em termos de sua forma extrínseca. De

[113] R. Belarmino, "De justif.", in *Controversiis*, II, c.7.

fato, não há uma analogia mais forte. Cristo, também, pode ser visto de duas formas: de acordo com sua forma intrínseca, ele era santo; de acordo com sua forma extrínseca, ele foi sobrecarregado com os nossos pecados. Apesar disso, ele não é considerado conforme sua segunda forma, mas conforme a primeira. Semelhantemente, na justificação, a justiça que é imputada não pode ser nossa verdadeira forma: só podemos ser justificados com base em uma justiça que habita em nós. Essa objeção de Belarmino retorna na obra de todos os críticos da doutrina da Reforma. Tudo o que é levantado contra a doutrina da justiça imputada pode ser materialmente resumido nesta objeção.

Para começar com a última analogia: na Escritura, Cristo é muito definidamente chamado e tratado de acordo com sua forma extrínseca. Diz-se até mesmo que ele se fez pecado por nós e se tornou maldição por nós. Em um sentido legal ou jurídico, Cristo pode ser chamado de pecador, embora, para evitar o equívoco antinomista, essa prática não seja recomendada.[114] Por isso diz Romanos 4.5 e 5.6 que Deus justifica o ímpio. É impossível, a esse respeito, usar linguagem mais forte. Os oponentes da justiça imputada não deviam levantar sua objeção contra Lutero e Calvino, mas contra Paulo. Além disso, o símile do etíope não é uma escolha feliz. As duas formas nas quais o ser humano aparece na justificação estão relacionadas de forma muito diferente da forma como se relacionam a pele negra e a roupa branca no caso do etíope. Uma pessoa é ímpia em um sentido *ético,* mas, por causa da justiça de Cristo, essa pessoa se torna justa em um sentido *jurídico.* O ato de vestir uma roupa branca de forma nenhuma muda o estado legal do etíope. Uma imagem mais correta é de uma criança que, tendo sido graciosamente adotada por um homem rico, pode, como futura herdeira, ser chamada de rica, muito embora ainda não tenha nem um centavo. Deus declara pecadores justos, adota-os como filhos, promete-lhes Cristo e todos os seus benefícios e, por essa razão, eles são chamados justos e, um dia, obterão a posse de todos os tesouros da graça.

A imputação da justiça de Cristo, além disso, é totalmente mal interpretada por Belarmino e seus associados. Eles a descrevem como uma ficção que é oposta à realidade. A justiça imputada, de acordo com eles, é uma justiça que existe somente na imaginação, enquanto a justiça infusa, de acordo com eles, é a única justiça real e verdadeira. A descrição, porém, está completamente errada. A justificação é tão real quanto a santificação, e a imputação não é menos real que a infusão. A única diferença é a seguinte: na justificação, a justiça é concedida a nós em um sentido jurídico, enquanto, na santificação, ela se torna nossa em um sentido ético. Ambas são muito reais e muito necessárias. O juiz deve, primeiro, validar a reivindicação de uma pessoa a uma peça de sua propriedade antes que a pessoa possa se apropriar dela. Esse primeiro ato não é uma ficção ou uma ilusão pouco importante e que está em conflito com a realidade. Ao contrário, é necessário, primeiro, a imputação da justiça, o reconhecimento de uma reivindicação e, somente depois se pode seguir a infusão da

[114] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 399-402 (Nº 390).

graça, o ato de tomar posse daquilo a que a pessoa tem direito. Ora, se tudo isso é verdade no caso de um juiz terreno, quão mais no caso do juiz celestial? Se Deus justifica o ímpio, isso não é uma ficção, uma imputação suposta, mas uma realidade presente e futura.[115] A forma como Deus administra a justiça é a forma como ela é e permanece para sempre, e é assim também que, um dia, no dia do juízo, ela será reconhecida por todos, pois, quando Deus justifica o ímpio, ele faz isso com base em uma justiça que ele mesmo realizou em Cristo. Por meio do sacrifício de Cristo, contra todos os poderes hostis, ele adquiriu o direito de absolver o ímpio e, quando declara um veredito, ele também o executa. Depois que o ímpio se torna justo em um sentido geral, ele certamente também se tornará justo em um sentido ético, pois Deus é aquele que dá vida aos mortos e chama à existência as coisas que não existem (Rm 4.17). E uma fé justificadora consiste, acima de tudo, em uma confiança inabalável nesse Deus de milagres, para quem todas as coisas são possíveis.

A justiça, sobre cujo fundamento os ímpios são justificados, portanto, não é a nossa própria justiça. Ela é uma "justiça de Deus", em contraste com a nossa. Não obstante, ela não é uma justiça externa e estranha no sentido de que não se refere à pessoa assim justificada e de nenhuma forma está ligada a essa pessoa. Ao contrário, já no pacto da salvação (*pactum salutis*) Cristo se posicionou em relação aos seus e assumiu seu lugar como mediador. No estado de humilhação, ele morreu pelos pecados daqueles que lhe pertencem e ressuscitou para sua justificação. Uma aliança de graça, uma união mística entre Cristo e sua igreja, existia muito antes que os crentes fossem pessoalmente incorporados nela – ou nem mesmo Cristo poderia ter feito satisfação por eles. A imputação e a doação de Cristo e todos os seus benefícios concedidos por Deus acontece antes que as pessoas venham a crer. Especificamente, essa imputação e doação acontecem no chamado interno e a regeneração é a aceitação passiva desse dom da graça. Deus também teve de dar esse dom para que fôssemos capazes de recebê-lo. O primeiro dom da graça que nos é dado já pressupõe a imputação de Cristo, pois Cristo é a única fonte de graça, aquisitor e distribuidor do Espírito, que é seu Espírito, o Espírito de Cristo. Portanto, a justiça que é a base da justificação só é "estranha" em certo sentido. Ela é a justiça da cabeça, mas, por essa razão, também é a justiça de todos os membros, do mediador, mas, portanto, também de todos os membros da aliança.

JUSTIFICAÇÃO NO TEMPO OU NA ETERNIDADE?

[475] Ora, se não é a fé, em seu papel e atividade peculiares, mas a justiça imputada de Cristo é que é o fundamento de nossa justificação, ainda mais enfaticamente se encara a questão de qual, precisamente, é o papel da fé na justificação. Não há dúvida de que a Escritura estabelece a mais estreita relação possível entre fé e justificação. É a fé que é considerada como justiça (Gn 15.6;

[115] P. van Mastricht, *Theologia*, VI, 6, 12.

Rm 4.3; Gl 3.6). O justo vive pela fé (Hc 2.4; Rm 1.17; Gl 3.11). A justiça de Deus se manifesta por meio da fé (Rm 3.22) e somos justificados pela fé (Rm 3.26; 5.1; 10.4, 10; Gl 2.16). Também está escrito que temos de crer em Cristo Jesus *para sermos* justificados (Gl 3.6-18, 22-24; também *cf.* At 10.43; 13.39; Hb 10.38; e assim por diante). E, por fé, aqui, a Escritura sempre se refere à fé salvadora, cujo objeto é a pessoa de Cristo, juntamente com todos os seus benefícios, quer tenha sido prometida no Antigo Testamento, como a semente de Abraão (Gl 3.16), quer tenha aparecido em carne na plenitude do tempo, morrido e ressuscitado (Rm 8.34). Muito estreita e diretamente ligada a essa questão a respeito do papel da fé na justificação, há outra questão: se a justificação ocorre na eternidade ou no tempo e, se for no tempo, se ocorre na morte ou na ressurreição de Cristo, na pregação do evangelho, antes ou ao mesmo tempo, junto ou depois da fé.

A primeira interpretação foi a dos verdadeiros antinomistas, como Pontiaan van Hattem e seus seguidores.[116] De acordo com eles, a justificação era nada mais do que o amor de Deus, que não se refere ao pecado humano, não requer satisfação em Cristo e só precisa se tornar conhecida para que os seres humanos sejam capazes de crer nela. Essa fé consiste em nada mais do que deixar de lado o erro que provoca a ira de Deus e alcançar a compreensão de que Deus é amor eterno. Nitidamente, distinta dessa escola de pensamento panteísta é a interpretação dos chamados antineonomistas, que, na Inglaterra, Escócia e na Holanda se prepararam para impedir que o evangelho fosse transformado em uma nova lei, para lutar contra a interpretação da fé como o fundamento ou um fator cooperativo em nossa justificação e, com base nessa posição, eventualmente chegaram à confissão de uma justificação eterna. Entre essas duas escolas – independentemente das diferenças em muitos outros *loci* (sobre eleição, a pessoa e obra de Cristo e assim por diante) – há também uma diferença na doutrina da justificação. A primeira considerava a justificação eterna como o resumo e a substância da doutrina cristã e não deixava lugar para a justificação no tempo. Ela era completa em si mesma, era plenamente realizada na eternidade e só precisava ser conhecida no tempo.[117] A segunda, porém, considerava a justificação eterna apenas como o começo, o princípio e o fundamento da justificação no tempo. Eles foram levados a esse reconhecimento apenas pelo desejo de manter puro o evangelho da graça e preservá-lo de ser, de alguma forma, misturado com a lei. O nome para eles, portanto, era apenas uma questão de importância secundária.

[116] Nota do organizador: Pontiaan van Hattem (1645-1706) foi um ministro reformado holandês que foi deposto por alegado falso ensino, em 1683. Sua teologia era altamente Cristocêntrica, enfatizando o amor de Deus, em vez da ira. A expiação, em sua opinião, era para nosso benefício, para nos persuadir do amor de Deus. Subsequentemente, ele e seus seguidores foram acusados de antinomismo. Seu pensamento tem marcas de uma "filosofia do Espírito", que serve como um prelúdio para o idealismo do século 19. Ver S. van der Linde, "Pontiaan van Hattem", *Christelijke Encyclopaedie,* 2ª. ed., III, 378-79.

[117] A. Comrie, *Brief over de regtvaardigmaking des zondaars,* 108ss.; *idem, Verhandeling van eenige eigenschappen des zaligmakenden geloofs,* 2ª ed. (Leiden: Johannes Haesbroek: Amsterdã: Nicolaas Byl, 1744), 64.

Assim apresentada, essa doutrina da justificação eterna contém uma verdade preciosa que não pode, não deve e não será negada por nenhuma pessoa reformada,[118] pois a eleição é desde a eternidade: o pacto de redenção que inclui a expiação do mediador pelos seus é desde a eternidade.[119] Tudo o que acontece no tempo, especialmente a obra de salvação, é continuamente atribuído, na Escritura, ao decreto de Deus na eternidade. A justificação não poderia ocorrer no tempo se não estivesse seguramente estabelecida na eternidade. No entanto, isso ainda não faz com que seja aconselhável falar de uma justificação eterna ou de uma justificação desde a eternidade, pois a Escritura em nenhum lugar faz isso.[120] Os teólogos reformados quase de forma unânime se opuseram a isso e distinguiram entre o decreto eterno de justificação e sua execução no tempo.[121] Se alguém disser que a justificação, como um ato imanente em Deus, necessariamente tem de ser eterna, de fato, idêntica a Deus, que justifica,[122] deve-se ter em mente que, nesse sentido, tudo – inclusive criação, encarnação, satisfação, chamado e regeneração – é eterno, e aquele que começar a falar em criação eterna, e assim por diante, dará origem a muitos mal-entendidos.[123] Por essa razão, os próprios proponentes dessa interpretação novamente refazem seus passos quando, por medo do antinomianismo, afirmam vigorosamente que a justificação eterna não é a única, plena e completa justificação, mas tende, como resultado da providência de Deus, a se realizar externamente, de forma que, então os eleitos não são "realmente" justificados, mas são justificados apenas no propósito e no decreto de Deus.[124] Ora, essa interpretação, de fato, retorna à distinção comum entre o decreto e sua execução. O conselho de Deus e todos os decretos contidos nele são, sem dúvida, "atos imanentes" eternos, mas as obras de Deus *ad extra* – criação, providência, governo, redenção, justificação e assim por diante – devem, pela natureza do caso, passar de uma condição para outra (*actus transientes*). Como obras, elas não pertencem à ordem da razão (*ratio ordinis*), mas à ordem de execução (*executio ordinis*).[125]

Também se menciona a justificação em conexão com a morte e a ressurreição de Cristo. Para essa interpretação, a Escritura oferece um fundamento mais firme quando, em 2 Coríntios 5.19, testifica que, em Cristo, Deus reconciliou consigo o mundo, não imputando aos homens suas transgressões, e, em Romanos 4.25,

[118] A.Kuyper, *The Work of the Holy Spirit*, trad. Henri de Vries, 3 vols. (Nova York: Funk & Wagnals, 1900), 304ss.; nota do organizador: a referência de Bavinck é a *Het werk van den Heiligen Geest*, 3 vols. em 1 (Amsterdã: Wormser, 1888-89), II, 222ss.

[119] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 212-16 (Nº 346).

[120] Os textos citados em apoio a esse ensino (Rm 8.30; Ef 1.3, 5, 9; 2Tm 1.9; Ap 13.8) não são persuasivos.

[121] *Cf.* acima, p. 201-205 (Nº 471).

[122] A. Comrie, *Brief over de regtvaardigmaking des zondaars*, 94.

[123] *Ibid.*, 92.

[124] *Ibid.*, 108ss.; *idem, Verhandeling van eenige eigenschappen des zaligmakenden geloofs*, 64.

[125] Há também, além disso, diferenças entre os proponentes da justificação eterna a respeito da ordem dos decretos de Deus. Comrie coloca a eleição primeiro, depois a aliança da graça e, então, a justificação como um de seus frutos (A. Comrie, *Brief over de regtvaardigmaking des zondaars*, 106ss.). Porém, de acordo com Kuyper, a justificação também logicamente precede a aliança da graça com seu mediador. A. Kuyper, *The Work of the Holy Spirit*, 315ss.; nota do organizador: a referência de Bavinck é a *Het werk van den Heiligen Geest*, II, 231ss.

quando se diz que Cristo morreu pelas nossas transgressões e ressuscitou para nossa justificação. Esta última expressão pode ser entendida no sentido de que Cristo ressuscitou porque fomos justificados nele e através dele, assim como morreu porque éramos pecadores e foi feito pecado em nosso lugar. Mas isso também permite a interpretação de que Cristo ressuscitou porque nós, tendo sido reconciliados por sua morte, ainda tínhamos de ser justificados. Nesse caso, διά com o acusativo não foi usado retrospectivamente, mas prospectivamente. Com relação à doutrina paulina da ressurreição de Cristo, esta última interpretação merece preferência. Cristo não ressuscitou porque fomos justificados por sua morte, mas, inversamente, teve de ressuscitar e ressuscitou porque, por meio de seu sofrimento e morte, expiou completamente os nossos pecados. Em outras palavras, realizou completamente a obra que lhe foi atribuída pelo Pai. Para Cristo, portanto, sua ressurreição constituiu um endosso divino da obra que havia realizado, uma prova de que ele era o Filho de Deus (Rm 1.4), que nossos pecados foram expiados por ele (1Co 15.17) e que seremos ressuscitados, espiritual e fisicamente, nele e por meio dele (Rm 6.7-10; 8.11; 1Co 15.20-23; 2Co 4.14; Cl 1.18).[126]

Contudo, de acordo com 2 Coríntios 5.19, existe uma estreita relação entre a reconciliação em Cristo e a não imputação dos pecados do mundo, uma relação que foi consistentemente reconhecida na teologia reformada.[127] Até mesmo J. van den Honert, um crítico severo de Comrie, admitiu francamente que a justificação dos eleitos, considerada sua representação jurídica em seu fiador e cabeça da aliança, Cristo, ocorreu em sua ressurreição e, portanto, muito antes do nascimento dos eleitos.[128] Comrie, por sua vez, admitiu que, na ressurreição de Cristo, os eleitos não tinham sido completa, real e pessoalmente justificados, mas apenas potencialmente, isto é, em virtude do poder da ressurreição de Cristo.

Materialmente, portanto, não há diferença. Assim como, quando Adão quebrou o mandamento de Deus, toda a humanidade, objetivamente falando, caiu e morreu, assim também, objetivamente falando, na morte e ressurreição de Cristo todo o corpo de seu povo morreu, foi ressuscitado e justificado nele. O evangelho, portanto, não traz: Deus se reconciliará com vocês, seres humanos, se vocês crerem, se arrependerem e cumprirem seus mandamentos. Ao contrário, ele traz: Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo, não imputando aos homens suas transgressões, e nos confiou a palavra da reconciliação. O conteúdo dessa palavra é: Deus *está* reconciliado; ele perdoou aos seres humanos suas transgressões. Agora creiam em seu evangelho; entrem nessa reconciliação; de sua parte, também, coloque de lado sua hostilidade; *seja* reconciliado com Deus.[129] Nesse sentido, a justificação vem a nós objetivamente

[126] Sanday e Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 116-18.

[127] J. Calvino, *Institutas*, III.xi.11; Calvino usa frequentemente as palavras *regeneratio* e *justificatio* de modo intercambiável.

[128] A. Comrie, *Brief over de regtvaardigmaking des zondaars*, 75.

[129] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 447-52 (Nº 402).

no evangelho de Cristo como, desde o tempo do paraíso em diante, vem sendo progressivamente proclamado a nós de forma cada vez mais clara. O perdão de pecados não vem à existência pela fé e não é adquirido por nossas atividades, mas é completamente reservado, por assim dizer, em Cristo, precede a fé e é recebido e apreendido somente pela fé. É como diz o Credo Apostólico: Creio [...] no perdão de pecados.[130]

Ora, para manter essa perfeita justiça de Cristo e as plenas riquezas do evangelho, os teólogos reformados, ao falarem da justificação real, fizeram uma distinção entre justificação ativa e passiva. A justificação pode, em termos de pincípio, ter ocorrido no decreto e, em termos de poder, na ressurreição de Cristo; objetivamente, ela pode estar contida no evangelho e só ser totalmente concluída no juízo final. Apesar disso, em cada um desses pontos, a justificação ativa conservou seu próprio lugar importante. A aplicação da redenção pelo Espírito Santo não pode, em nenhum sentido, ser transformada na aquisição da redenção, pois, embora o Espírito Santo receba todas as coisas de Cristo, a aplicação nesse campo de operação é tão necessária e tão importante quanto a aquisição. Na Escritura, portanto, a entrada no reino dos céus depende da regeneração, da fé e do arrependimento. E, a esse respeito, a aquisição e a aplicação estão tão fortemente ligadas que a primeira não pode ser concebida nem existir sem a segunda e vive-versa. A aquisição, necessariamente, acarreta a aplicação. Cristo, por meio de seu sofrimento e morte, também adquiriu a impressionante bênção de que todos os seus benefícios, portanto também o perdão de pecados, sejam aplicados pessoal e individualmente a todos os que lhe pertencem. Como Salvador, Cristo não apenas tem em vista a satisfação objetiva, mas também a redenção subjetiva dos que lhe pertencem. Ora, essa redenção é plenamente realizada não por uma justificação objetiva no decreto divino ou na ressurreição de Cristo, mas apenas quando, tanto em termos de realidade quanto em termos de consciência dessa realidade, os seres humanos são libertos do pecado e, portanto, regenerados e justificados. É *dessa* justificação que a Escritura fala continuamente e é *essa* justificação, como Comrie reconhece, que é "a comunicação e concessão real".[131]

[130] Outros também – autores que, de outra forma, em muitos aspectos se opõem à confissão das igrejas reformadas – reconheceram esse rico significado do evangelho da graça. *Cf.* F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke,* 4 vols. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), II, 4, 217ss.; Schoppenhauer, *The World as Will and Representation,* trad. E. F. J. Payne, 2 vols. (Nova York: Dover Publications, 1966), 1, 406; II, 605-7. De acordo com Th. Erskine, J. M. Campbell, F. D. Maurice, C. Kingsley e A. P. Stanley, o perdão de pecados foi definitivamente assegurado por Cristo para a humanidade como um todo e não foi primeiramente obtido pelo batismo e arrependimento, mas, como benefício, precedeu esses eventos (C. Clemen, "Der gegenwärtige Stand des religiösen Denkens in Grossbrittannien", *Theologische Studien und Kritiken* 65 [1892]: 615; para bibliografia, 603-715). Quando Ritschl chama a justificação de julgamento sintético, ele está expressando a mesma ideia, mas erra quando a considera apenas um bem da igreja e de nenhuma forma a relaciona com o crente individual (A. Ritschl, *Justification and Reconciliation,* III, 105ss.). A Escritura ensina claramente o contrário. Ver Romanos 3.26; 4.3, 24; 5.19; 8.1, 30; 10.4; 1Co 6.11; Gl 2.16; Fp 3.9; *etc.*Também sobre a doutrina de Ritschl sobre a jutificação, ver G. Vellenga, "De leer der rechtvaardiging bij Ritschl", *Theologische Studiën* 20 (1902): 401-21; e A. S. E. Talma, "De Leer der rechtvaardiging bij Ritschl", *Theologische Studiën* 21 (1903): 329-49; G. Vellenga, "Ritschl en de H. Schrift", *Theologische Studiën* 22 (1904): 162-73. As interpretações de Dorner *et al.* Já foram consideradas acima, p. 196-200 (Nº 470).

[131] A. Comrie, *Brief over de regtvaardigmaking dez zondaars,* 154.

Porém, sob a influência do remonstrantismo e da teologia de Saumur, do Pietismo e do Racionalismo, gradualmente surgiu uma concepção dessa "justificação real" no sentido de que a pessoa, primeiro, tem de crer e se arrepender para que, na corte celestial, Deus, subsequentemente, realize o julgamento e – com base na fé que o crente tem em Cristo, na unidade do crente com Cristo e nas atividades "fiéis" do crente, ou boas obras – absolva o crente; e que, sobre a terra, no tribunal do próprio indivíduo, Deus, por meio de seu Espírito, anuncia esse veredito no coração dos crentes.

Justificação ativa e passiva

Ora, a distinção entre justificação ativa e passiva serviu para escapar desse padrão nomista. A justificação ativa, em certo sentido, já ocorreu na proclamação do evangelho, no chamado externo, mas ocorre especialmente no chamado interno, quando Deus, por sua palavra e por seu Espírito, efetivamente chama os pecadores, convence-os do pecado, leva-os a Cristo e os induz a encontrarem nele perdão e vida. Logicamente, essa justificação ativa precede a fé. Ela é, por assim dizer, a proclamação eficaz do Espírito de Deus de que os pecados de uma pessoa estão perdoados, de forma que as pessoas são persuadidas, em seu coração, a aceitar com fé – atrevem-se a aceitar e são capazes de aceitar – essa palavra de Deus e recebem Cristo juntamente com todos os seus benefícios. E quando essas pessoas, posteriormente, primeiro, por assim dizer, vão a Cristo (o ato direto de fé) e, depois (por um ato reflexo de fé), se voltam para si mesmas e reconhecem com gratidão infantil que seus pecados também foram pessoalmente perdoados, então, nesse momento, ocorre a justificação passiva, pela qual Deus absolve os crentes em sua consciência e, por meio de seu Espírito, dá testemunho ao espírito dessas pessoas de que elas são filhas de Deus e herdeiras da vida eterna [*cf.* Rm 8.15-17].

Contra essa distinção, os nomistas, de sua parte, levantaram a objeção de que, nesse cenário, a justificação ativa não é uma justificação "da" ou "pela" fé, como a Escritura regularmente diz, mas "para" a fé; e também que, considerada essa interpretação, essa fé muda completamente seu caráter, visto que não é mais uma atividade em relação à pessoa de Cristo, mas uma aceitação intelectual do veredito de que os pecados da pessoa foram perdoados. Mas essas objeções podem ser prontamente refutadas. Certamente, deve-se levar em conta o fato de que a distinção acima, embora tenha importância lógica, não tem importância temporal. Embora exista aqui uma prioridade de ordem, tudo ocorre simultaneamente no tempo. Concretamente, as duas coincidem e sempre caminham juntas.[132] A justificação ativa tem a tendência, por assim dizer, de se comunicar na fé e, por meio dela, produzir sua própria aceitação. Como poderia um benefício de Cristo ser de nosso proveito se não entrasse em nossa possessão? Como poderia um prisioneiro se beneficiar de sua absolvição se não

[132] Não somente em Heidegger, mas também em A. Comrie, *Brief over de regtvaardigmaking des zondaars*, 120, 153.

fosse informado dela e as portas da prisão não fossem abertas para ele? E que vantagem haveria para nós, em uma justificação no decreto eterno, na ressurreição de Cristo e na proclamação do evangelho se Deus não nos comunicasse pessoalmente essa justificação no chamado interno pela fé? Além disso, assim como o chamado interno (cujo conteúdo é o evangelho, Cristo com todos os seus benefícios, portanto, também o benefício do perdão) direta e imediatamente, sem qualquer diferença de tempo, resulta em regeneração com o dom da graça habitual, assim também, desde o primeiro momento, em termos de seu princípio e essência, essa fé inclui a segurança, isto é, a consciência de que não somente outros, mas eu também recebi o perdão de pecados. Essa segurança, ao contrário do que Roma diz, não teve de ser acrescentada por meio de uma revelação especial, se vier a acontecer, mas é, desde o início, um componente integrante da fé salvadora e surge organicamente com ela.[133] A justificação ativa e a justificação passiva, portanto, não podem ser separadas nem mesmo por um segundo e – na Escritura, nos escritos dos reformadores e na instrução prática – são combinadas em um só termo.

Ora, quando a Escritura diz, sobre essa justificação, em um sentido concreto, que ela ocorre *da* fé e *pela* fé, ela não quer dizer que é produzida e efetuada por essa fé, pois Cristo, afinal, é toda a nossa justiça e todos os benefícios da aliança são os frutos de sua obra e somente de sua obra. Eles são completamente dados com sua pessoa e não precisam, de nenhuma forma, ser aumentados por nós. Portanto, as preposições "de" e "pela" só indicam que Cristo, juntamente com todos os seus benefícios, entra em nossa possessão pessoal somente pela fé. Dessa forma, embora os termos usados para dizer que a justificação ativa ocorre *com vistas à* fé e a justificação passiva ocorre *da* fé e *pela* fé possam ter algum valor contra o nomismo, de fato os termos escriturísticos são perfeitamente adequados somente se forem entendidos de forma escriturística. A justificação, no sentido concreto, é totalmente uma justificação *da* fé e *pela* fé porque, objetivamente, incluída em Cristo como está, ela só pode ser pessoalmente aceita, apropriada e desfrutada pela fé. Mas essa fé, que, assim, aceita Cristo com todos os seus benefícios, é uma fé viva – não uma fé morta; ela não é uma aceitação intelectual ousada da sentença judicial de que Deus perdoou nossos pecados. Ao contrário, ela se apropria daquilo que é apresentado e oferecido a ela na Palavra por meio dos chamados externo e interno, portanto, também daquilo que a palavra diz sobre a nossa culpa e corrupção, sobre a pessoa e obra de Cristo, sobre a atividade do Espírito Santo. Em uma palavra, a fé salvadora, desde o início, dirige os olhos de nossa mente e de nosso coração para longe de nós mesmos e na direção da graça de Deus em Cristo.

A distinção lógica entre justificação ativa e justificação passiva, portanto, oferece uma variedade de vantagens que não devem ser rejeitadas nem do ponto de vista de nossa confissão nem do ponto de vista de nossa prática.

[133] A. Comrie, *Brief over de regtvaardigmaking des zondaars*, 170, 178.

Em primeiro lugar, ela nos capacita, contra todas as formas de nomismo, a manter o rico e alegre conteúdo do evangelho de que Deus é gracioso e abundante em amor permanente e que, em Cristo, realizou uma justiça completa, na qual podemos descansar na vida e na morte, e que de nenhuma forma precisa ser aumentada ou incrementada por nós. O perdão de todos os nossos pecados nos é concedido livremente (gratuitamente). Deus, de sua parte, livremente e movido por compaixão incondicional, entra em relacionamento conosco, nos admite, por meio de Cristo, em sua comunhão, apesar de todas as nossas transgressões, e nos assegura seu favor eterno e imutável. Por pura graça, ele estabelece sua aliança conosco para que possamos, posteriormente, viver em harmonia com a exigência dessa aliança. A religião se torna o fundamento da moralidade.

Em segundo lugar, essa distinção explica de onde o crente extrai a liberdade e ousadia para se apropriar desse benefício. Em oposição à graça especial, como a Reforma a entendia, Roma levantou a objeção de que o evangelho não se refere a ninguém pelo nome e, portanto, a pessoa que crê que seus pecados foram perdoados não pode derivar essa crença do evangelho, mas apenas de si mesma. Em tempos posteriores, quando a vitalidade religiosa da Reforma declinou, muitas pessoas, de fato, escolheram o caminho do autoexame para, assim, se assegurarem da genuinidade de sua fé e de sua salvação. Dessa forma, o foco do crente mudou da promessa de Deus para a própria experiência interior do crente. No entanto, se entendermos corretamente o sentido da justificação ativa, todo o assunto nos aparece sob uma luz diferente. Não somos nós que, submetendo-nos a um autoexame, comparecemos diante do trono do julgamento de Deus com a genuinidade de nossa fé para recebermos ali o perdão de pecados. Deus não estabeleceu um tribunal no céu para ouvir as partes diferentes e, então, fazer um pronunciamento – uma concepção que, de acordo com Comrie, é demasiadamente antropomórfica e indigna de Deus.[134] Mas ele mesmo vem a nós no evangelho com o oferecimento universal da graça e dá a todo ser humano o direito de aceitar o perdão de pecados com um coração crente. A apropriação particular não é acrescentada a esse oferecimento universal como um elemento estranho vindo de fora, mas está implícita nele e é apenas uma aplicação individual dele: a promessa geral do evangelho inclui as particulares.[135] Portanto, a base da fé existe fora de nós, na promessa de Deus. Aqueles que edificam sobre ela não serão envergonhados.

Em terceiro lugar, a distinção acima torna possível considerarmos a fé, simultaneamente, como um órgão recebedor e como um poder ativo. Se, em todo aspecto, a justificação vem depois da fé, a fé se torna uma condição, uma atividade que tem de ser realizada com antecedência e não pode ser puramente receptiva. Mas, se a justiça sobre cuja base somos justificados existe completamente fora de nós, em Cristo Jesus, ela pode ser, naturalmente, apropriada por nós somente porque a aceitamos com fé infantil. "O perdão de pecados é uma

[134] *Ibid.*, 158.

[135] Ver acima, p. 170-176 (Nº 466); I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine*, IV, 211, 212.

coisa prometida por causa de Deus. Portanto, ele só pode ser aceito pela fé, pois uma promessa só pode ser aceita pela fé".[136] A fé, portanto, não é a causa material ou formal da justificação. Ela não é, sequer, uma condição ou instrumento (causa instrumental), pois não se relaciona com a justificação como, por exemplo, o olho com a visão ou como o ouvido com a audição. A fé não é uma condição sobre a qual, e nem um instrumento ou órgão pelo qual, recebemos esse benefício, mas o próprio ato de aceitar a Cristo e todos os seus benefícios como ele, por meio de sua Palavra e Espírito se oferece a nós, e a fé, portanto, inclui a consciência de que ele é meu Senhor e que eu sou sua possessão. A fé, portanto, não é um instrumento no verdadeiro sentido, um instrumento que serve como meio pelo qual a pessoa aceita a Cristo, mas um conhecimento seguro e uma firme confiança de que o Espírito Santo age no coração da pessoa e pela qual ele persuade e assegura às pessoas que, apesar de todos os seus pecados, elas participam de Cristo e de todos os seus benefícios.[137]

Mas se essa é a fé salvadora, ela não pode ser um "conhecimento de história" ou uma "aceitação ousada" de certas verdades. Ela é, por sua própria natureza, uma fé viva e ativa e não é, em todos os aspectos, antitética a toda obra. Ela constitui um contraste com as obras da lei em um duplo sentido, isto é, no fato de que esta não pode ser nem a causa material nem a causa instrumental da justificação. Ela também é antitética às obras da fé (justiça infusa, obediência, amor), no momento em que essas obras são, no grau mais insignificante, consideradas como o fundamento da justificação, como constituindo, na parte ou no todo, a justiça com base na qual Deus nos justifica, pois essa base é Cristo e somente Cristo. A fé, em si, não é o fundamento da justificação, portanto, as obras que procedem dela tampouco o são. No entanto, a fé não é oposta às obras se, com isso, quisermos dizer que somente uma fé morta, inativa, pode nos justificar. O debate entre Roma e a Reforma não é sobre se somos justificados por uma fé ativa ou por uma fé inativa, por uma fé viva ou por uma fé morta, mas a questão é, como foi para Paulo, se a fé, com suas obras, nos justifica diante de Deus ou em nossa consciência ou se a fé nos justifica independentemente das obras. A fé também não é oposta às obras da fé, na medida em que essas obras, como frutos da fé, são usadas pelo Espírito Santo para assegurar aos crentes a genuinidade de sua fé e, portanto, de sua salvação.[138] Nesse sentido, a própria fé é uma obra (Jo 6.29), a melhor obra e o princípio de todas as boas obras. Os reformados, portanto, também disseram que, de fato, "é somente a fé que justifica; no entanto, a fé que justifica não está sozinha",[139] e falaram, em

[136] Apologia da Confissão de Augsburgo, art. 4, pars. 40-47 (Kolb e Wengert, 126, 127).

[137] J. Calvino, *Institutas,* III.xi.5; Catecismo de Heidelberg, P. 61; Confissão Belga, art. 22; Confissão de Westminster, art. 14; H. Witsius, *Miscellaneorum sacrorum,* 4 vols. (Utrecht, 1692), II, 792, 797ss.; J. Trigland, *Antapologia* (Amsterdã: Joannam Janssonium *et al.,* 1664), 515; P. van Mastricht, *Theologia,* VI, 6, 28; J. Owen, *Justification by Faith* (Grand Rapids: Sovereign Grace, 1959), c. 3; B. de Moor, *Comm. theol.,* IV, 695; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* III, 295.

[138] Catecismo de Heidelberg, P. 86.

[139] J. Calvino, "Acta Synodi Tridentinae cum Antidoto", in *Calvini Opera,* VII (CR XXXV), 477 (nota do organizador: Bavinck cita como CR, VII, 477); *idem, Institutas,* III.xi.20.

adição à "justificação do pecador", também da "justificação do justo". Nesse sentido, Paulo e Tiago também estão de acordo. Admitido isto, não é correto dizer que Paulo fala apenas da "justificação do pecador", enquanto Tiago fala apenas da "justificação do justo". No entanto, ambos negam que o fundamento da justificação consista nas obras da lei, e ambos reconhecem que a fé, isto é, a fé viva, a fé que inclui e produz boas obras, é o meio pelo qual o Espírito Santo nos assegura de nossa justiça em Cristo. A esse respeito, a única diferença é que Paulo luta contra as obras mortas, enquanto Tiago luta contra a fé morta. A fé que justifica é a certeza – produzida em nosso coração pelo Espírito Santo, de nossa justiça em Cristo. Portanto, não quanto mais passiva, mas quanto mais vida e forte ela é, mais ela nos justifica. A fé, portanto, é ativa juntamente com as obras e é "completada pelas obras" (Tg 2.22).[140]

Os elementos da justificação

[476] Desde o início houve algumas divergências nas igrejas da Reforma sobre os elementos da justificação. A opinião de Osiander de que a justiça essencial da natureza divina de Cristo constituía nossa justiça, assim como a de Stancarus, segundo a qual Cristo foi nossa justiça somente em sua natureza humana, encontraram pouca aceitação.[141] Por outro lado, houve, de fato, vários teólogos luteranos e reformados que negaram a obediência ativa de Cristo, limitaram a justificação ao perdão de pecados e, portanto, mais cedo ou mais tarde, tiveram de chegar à conclusão de que os crentes, depois de serem libertos por Cristo da culpa e da punição do pecado, tinham de cumprir a lei para obter a vida eterna.[142] Portanto, essa interpretação também foi completamente rejeitada. Embora o perdão de pecados pudesse ser entendido – como a parte pelo todo – como o todo da justificação, a justificação é mais do que o perdão de pecados, pois Cristo não somente nos restaurou ao estado de Adão antes da queda, mas também cumpriu a lei e adquiriu vida eterna para nós.[143] Mas muito embora fosse amplamente reconhecido que a justificação abrange muito mais que o perdão de pecados, ainda houve alguma divergência sobre o que era esse "mais". Como segunda parte da justificação, os teólogos antigos mencionam a

[140] Sobre Paulo e Tiago, ver J. Calvino, *Institutas,* III.xvii.11; *idem, Commentary* sobre Tiago 2; F. Turretin, *De concordia Pauli et Jacobi,* in *De satisfactione Christi disputationes* (Genebra: Tournes, 1666), 384ss.; J. Trigland, *Antapologia,* c. 21; H. Witsius, *The Oeconomy of the Covenants between God and Man,* III, 8, 21-26; C. Vitringa, *Doctr Christ.,* III, 317; J. Buchanan, *The Doctrine of Justification,* 491; J. M. Usteri, "Glaube, Werke, und Rechtfertigung", *Theologische Studien und Kritiken* 62 (1889): 211-56; G. Schwarz, "Jak. 2.14-26 erklärt", *Theologische Studien und Kritiken* 64 (1891): 704-37; *Böhmer, in *Neue kirchliche Zeitschrift* 9 (1898): 251-56; Sanday e Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans,* 102-6; E. Ménégoz, *Die Rechtfertigungslehre nach Paulus und Jakobus* (Giessen: J. Ricker, 1903; nota do organizador: Bavinck cita a data como 1902). Sobre as interpretações católicas romanas, ver H. Wilders, *De brief van den Apostel Jakobus* (Amsterdã: van Langenhuysen, 1906), 53ss.

[141] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 345-51 (Nº 378), 361-66 (Nº 381).

[142] *Ibid.,* III, 345-51 (Nº 378); A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung,* I, 271; 63ss.; F. A. Loofs, *Dogmengeschichte.*

[143] H. Bavinck, *Reformed dogmatics,* III, 377-80 (Nº 386), 393-98 (Nº 389), 402-6 (Nº 391); F. Gomarus, *Opera theological omnia* (Amsterdã, 1644), I, 175ss. (sobre Lucas 1.77); F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XVI, 4; B. de Moor, *Comm. theol.,* IV, 681; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* III, 284ss.

imputação da justiça de Cristo.[144] Embora isso não seja exatamente incorreto, se, por justiça imputada de Cristo estivermos nos referindo à sua obediência ativa, as duas partes aqui não estão precisamente coordenadas e também levam nitidamente a uma distinção entre a obediência ativa de Cristo e sua obediência passiva.[145] Portanto, é melhor definir a justificação como a imputação da obediência de Cristo como um todo, assim como, nos escritos de Paulo, a palavra δικαιουν (justificar) alterna com λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην (*logizesthai eis dikaiosunēn,* considerar justo).[146] É ainda mais preciso entender as duas partes da justificação como consistindo no perdão de pecados e na atribuição do direito à vida eterna, já que esses benefícios estão baseados na imputação da obediência de Cristo como um todo.[147] Às vezes, a adoção como filhos[148] era mencionada como a segunda parte da justificação, mas outros, como Pedro Mártir,[149] preferiam considerar a adoção como fruto da justificação.

Ora, no que se refere ao perdão de pecados, isso não consiste, como Roma afirma, na remoção da corrupção do pecado, visto que ela entende que a justificação consiste na "infusão de graça" e entende que o perdão depende da santificação. Também não consiste apenas na remoção da responsabilidade pela culpa (*reatus culpae*), isto é, na prática, na libertação da punição eterna, enquanto a punição pelos pecados veniais cometidos depois da infusão da graça tinha de ser expiada pelos próprios crentes, ou aqui ou no purgatório, já que culpa e punição são conceitos correlativos.[150] Porém, o perdão que é uma parte da justificação é nada menos que a completa absolvição de toda culpa e punição do pecado, não somente de pecados passados, mas também de pecados presentes e futuros. Alguns, por medo do antinomianismo, objetaram a essa rica e inclusiva interpretação do perdão e, portanto, limitaram-no à absolvição da culpa de pecados passados e confessados,[151] recorrendo também a Mateus 6.12; 1 João 1.9; 2.1 e assim por diante. Contra o antinomianismo, eles defenderam uma importante verdade. É um fato que os crentes, depois de terem recebido perdão, ainda cometem muitos erros, até mesmo caem em graves pecados e continuam a

[144] Lutero, Chemniz, Gerhard, Quenstedt, Polanus, Wollebius, Junius, Trelactius, Rivetus, Confissão Belga, art. 23; *cf* C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* III, 311; M. Schneckenburger e E. Güder, *Verkleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs,* 2 vols. (Stuttgart: J. B. Metzler, 1855), I, 233ss., 285-439; A. Ritschl, *Justification and Reconciliation,* 63ss.

[145] P. van Mastricht, *Theologia,* VI, 6, 17.

[146] *Cf.* Catecismo de Heidelberg, P. 60; A. Thysius, em *Synopsis purioris theologicae,* disp. 33, 8.

[147] G. Voetius, *Select. disp.,* V, 279ss.; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XVI, 4.

[148] F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XVI, 6; A. Ritschl, *Justification and Reconciliation,* 93; O. Pfleiderer, *Der Paulinismus,* 189; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie,* II, 124.

[149] P. Mártir Vermigli, *Loci communes,* org. R. Massonius (Londres, 1576), 354; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* III, 324; *cf.* também J. Orr, *Sidelights on Christian Doctrine* (Londres: Marshall Bros., 1909), 157; R. S. Candlish, "Adoption", in *DB,* I, 41.

[150] Hengstenberg também reincidiu nessa posição católica romana e, assim, libertou seu entendimento ético da justificação. Ver I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* IV, 202ss., 230, 232.

[151] A. Rivetus, *Operum theologicorum,* 3 vols. (Roterdã: Leers, 1651-60), III, 1099; B. Pictet, *De christelyke God-geleertheid,* 3 vols. ('s Gravenhage: Pieter van Thol, 1728-30), XI.xi.3; W. à Brakel, *The Christian's Reasonable Service,* trad. B. Elshout (Ligonier, PA: Soli Deo Publications, 1992-95), XXXIV, 53-62; LVI, 6, 62, *etc.*; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* III, 313.

experimentar numerosas vicissitudes na vida como punição. Roma entende isso como significando que os crentes ainda têm de expiar seus pecados veniais e, assim, não faz justiça à riqueza da graça do perdão. O antinomianismo, querendo honrar essa graça, infere disso que os pecados que os crentes cometem são lançados não sobre a nova, mas sobre a velha "pessoa" e que os crentes não têm mais sequer de orar pelo perdão de seus pecados. Contra isso, todos os teólogos reformados sustentaram que, embora o perdão remova a "responsabilidade atual" do pecado, ele não remove sua "responsabilidade potencial", isto é, o perdão remove a punição, mas não o fato de que ele merece punição. Este permanece enquanto o pecado permanecer. O pecado traz consigo, especialmente no caso dos crentes, um sentimento de culpa, dor, contrição, alienação de Deus, remorso e assim por diante. Ele tira a tranquilidade da consciência da pessoa, a ousadia e a segurança da fé. Isso é inevitável. A natureza do pecado é tal que ele, necessariamente, traz consigo um sentimento de culpa e responsabilidade pela punição. Até mesmo quando os crentes, tendo há muito tempo recebido perdão, posteriormente, observam mais profundamente a corrupção de seu próprio coração, sentem uma necessidade de confessar os pecados de sua mocidade e rastrear sua culpa até mesmo à sua concepção e nascimento (Sl 25.7; 51.4-5).

Nesse caso, a confissão não é uma condição para o perdão, mas aqueles que verdadeiramente conhecem seu pecado naturalmente o confessam e, diante dele, sentem a maior necessidade de consolo do perdão. Para os crentes, a oração por perdão continua sendo uma necessidade diária. Mas, nesse caso, eles não oram em dúvida e desespero, não oram como se não fossem mais filhos de Deus e novamente enfrentassem a condenação eterna, mas oram pela fé, como filhos ao Pai que está nos céus, e dizem "amém" em sua oração. Essa oração não é apenas um sentimento de necessidade, mas também uma necessidade real, pois a justificação não consiste em uma absolvição transcendente do pecador da parte de Deus na corte celestial, mas é um ato que passa de uma esfera para outra, é levado pelo Espírito Santo para a consciência dos crentes e, nesse sentido totalizante, recebe o nome de "justificação" na Escritura. Assim, a confissão e a oração são a forma pela qual Deus novamente desperta e reforça essa consciência de perdão. Sob o impacto da consciência de pecado, essa consciência de perdão vai sumindo. Embora a fé como disposição (*habitus*) permaneça, ela não pode mais se expressar em atos. É necessária, depois de cair em pecado, uma auto-humilhação, confissão e oração por perdão para que essa fé novamente reviva e o Espírito de Deus mais uma vez, clara e poderosamente, dê testemunho ao nosso espírito de que somos filhos de Deus.

Se estivéssemos completamente posicionados na fé, nunca questionaríamos o perdão de pecados, nosso *status* como filhos de Deus ou nossa futura herança em Cristo, nem jamais entenderíamos qualquer desastre nesta vida como uma punição imposta pelo Senhor, mas apenas como uma disciplina paterna. Mas estarmos perfeitamente posicionados na fé só seria possível se também estivéssemos posicionados acima do pecado. Como esse não é o caso e o pecado sempre acarreta dúvida, o arrependimento e o perdão continuam sendo

o meio pelo qual Deus nos restaura à sua comunhão e nos assegura seu favor. Disso, porém, não se deve inferir, com Rivet (*et al.*), que Deus, repetidamente e em cada caso, perdoa somente pecados passados e os pecados que foram confessados. A verdade é que todos os pecados da igreja foram transferidos para Cristo e ele fez o pagamento total por eles em seu sangue. Na imputação de Cristo aos eleitos no pacto de redenção, na encarnação e na ressurreição, no chamado externo e no chamado interno, ele lhes é concedido com todos os seus benefícios. No momento em que aceitam esse dom de Deus, eles também, de sua parte, de uma vez por todas, entram em novo relacionamento com Deus, um relacionamento que é imutável e indestrutível. Embora, por algum tempo, as atividades da fé possam estar ausentes, o dom da fé pelo qual são incorporados em Cristo e aceitam todos os seus benefícios não pode ser perdido (Jo 3.36; Rm 8.30; Gl 3.27; Hb 9.12; 10.12, 14; *etc.*). Cristo, além disso, não lhes é dado por um momento no início, mas é e continua sendo seu mediador e, com sua justiça, cobre todas as iniquidades deles.[152] Ele justifica não somente a pessoa dos crentes, mas também suas obras, muito embora o melhor que podem fazer ainda esteja manchado pelo pecado.[153] Os crentes, portanto, também sempre têm o direito e a liberdade, depois de cada queda, de, confiantemente, irem ao trono de graça e suplicar, com base na fidelidade daquele cujo dom de graça e chamado são irrevogáveis (Rm 11.29; Hb 4.12; 1Jo 1.9). Como dizia Lutero: "Como somente Cristo é justo e possui justiça, nós estamos, desde o primeiro momento, sempre em processo de sermos justificados".[154]

Esse benefício do perdão de pecados é tão grande e tão proeminente na Escritura que, às vezes, parece ser tudo o que há para a justificação. Associado a ele, porém, há outro benefício que é igualmente rico e glorioso e que, embora não possa ser separado do perdão, é distinto dele. Trata-se da atribuição do direito à vida eterna, ou adoção de filhos, que Paulo menciona imediatamente depois da redenção da lei (Gl 4.5; *cf.* Dn 9.24; At 26.18; Ap 1.5-6). Já no Antigo Testamento, Deus é chamado de Pai de seu povo e Israel é seu Filho. Mas, no Novo Testamento, essa paternidade e filiação adquirem um significado muito mais profundo. Deus agora é o Pai dos crentes, não em um sentido teocrático, mas em um sentido ético, e os crentes são seus filhos, nascidos dele, e, portanto, pela fé em Cristo, obtêm o poder de se tornarem filhos (Jo 1.12) até que, um dia,

[152] "Cristo não deixa de ser nosso mediador depois que nascemos de novo". Apologia da Confissão de Augsburgo, art. 4 (Kolb e Wengert, 147). Nota do organizador: a referência de Bavinck é a Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche,* 141.

[153] Alguns fazem essa distinção na doutrina da justificação. Ver J. Vermeer, *De leer der waarheid, die naar de Godzaligheid is: Voorgesteld bevestigd, em toegepast in 85 oefeningen over de Heidelbergse Catechismus,* 2 vols. (1749; reimpressão, Rijssen: Stuut, 1982), I, 638; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology,* 3ª ed., 3 vols. (Nova York: Scribner, 1888-94), II, 547.

[154] *Luthr's Works* 25: 43 n. 2 (WA 56: 265 n. 2; Ficker, I, 45); Confissão de Westminster, c. XI, 5. Nota do organizador: Bavinck cita E. F. K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche,* 568. *cf.* também J. Calvino, *Institutas,* III.xi.11; III.xiv.11, 12; III.xx.19; G. Voetius, *Select. disp.,* V, 282; H. Alting, *Theologia problematica nova* (Amsterdã: J. Jansson, 1662), XVII, 10; H. Witsius, *Miscellaneorum sacrorum,* II, 806-10; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* III, 313; A. Comrie, *Verhandeling van eenige eigenschappen des zaligmakenden geloofs,* 496; F. Kramer, *De vergeving der zonden* (Kampen: Kok, 1910), 69ss.

quando o virem como é, serão perfeitos como seus filhos (1Jo 3.2). Porém, essa "filiação" ética, especialmente como ocorre em João, não pertence a este capítulo, mas deve ser discutida em conexão com a regeneração e a santificação.

Paulo, por outro lado, fala em υἱοθεσία (*huiothesia,* adoção) em um sentido jurídico. Assim como, com base na justiça de Cristo, os crentes recebem o perdão de pecados, da mesma forma são adotados como filhos (υἱοί θεοῦ, *huio theou;* não τέκνα θεοῦ, *tekna theou*). Essa adoção, que, portanto, repousa sobre a declaração de Deus, foi obtida por Cristo (Gl 4.5) e se torna nossa pela fé (Gl 3.26). Aqueles que foram declarados livres da culpa e da punição do pecado são, por meio disso, simultaneamente adotados como filhos e contados como objetos do amor paternal de Deus. Os crentes são, assim, colocados na mesma posição de Cristo, que é o primogênito entre muitos irmãos (Rm 8.29). Ele era o Filho de Deus por natureza (Rm 8.32) e foi assim designado em sua ressurreição (Rm 1.3). Os crentes se tornam "filhos de Deus" por adoção. Assim como, em sua ressurreição, Cristo foi declarado Filho de Deus *segundo o Espírito de santidade* (Rm 1.3) e os crentes são justificados *no Espírito de nosso Deus* (1Co 6.11), assim também, pelo *Espírito de adoção,* eles são feitos filhos de Deus (Rm 8.14-16) e são, subsequentemente, assegurados de sua filiação pelo mesmo Espírito (Gl 4.6). Como filhos, então, eles também são herdeiros segundo a promessa (Gl 3.29; 4.7; Rm 8.17) e, como essa herança ainda os espera no futuro, também sua adoção em sua totalidade ainda é um objeto de esperança (Rm 8.23). A justificação, que tem sua origem na eternidade, é realizada na ressurreição de Cristo e no chamado dos crentes e só será plenamente realizada quando Deus, no juízo final, repetir sua sentença de absolvição aos ouvidos de todo o mundo e toda língua terá de confessar que Cristo é o Senhor, para a glória de Deus Pai. Mas embora as "implicações legais da adoção" ainda os esteja esperando, os crentes já foram adotados como filhos na terra. Por meio do Espírito, como penhor e garantia, eles são selados para o dia de sua redenção (2Co 1.22; 5.5; Ef 1.13-14; 4.30) e conservados para sua herança celestial, assim como ela é conservada para eles (1Pe 1.4-5). Por meio desse Espírito, eles são continuamente conduzidos (ἄγονται, *agontai,* como em Rm 8.14; não φέρονται, *pherontai,* como em 2Pe 1.21), e assegurados do amor que Deus tem por eles (Rm 5.5; *cf.* 5.8) e de sua adoção (Rm 8.15-16; Gl 4.6), e, agora, já são os beneficiários da paz (Rm 5.1; Fp 4.7, 9; 1Ts 5.23), da alegria (Rm 14.17; 15.13; 1Ts 1.6) e da vida eterna (Jo 3.16).[155]

A justificação é capaz de produzir todos esses esplêndidos frutos[156] porque, juntamente com a justificação ativa, ela inclui a justificação passiva e, pelo

[155] Sobre adoção, ver, *inter alia,* P. van Mastricht, *Theologia,* VI, c. 7; J. Hoornbeeck, *Disputatio theologica practica, de theologiae praxi* (Leiden: Elsevirium, 1659-61), I, 7, 5; H. Witsius, *The Oeconomy of the Covenants between God and Man,* III, 10; J. Gottschick, "Kindschaft Gottes", in *PRE*[3], X, 291-304; R. S. Candlish, "Adoption", in *DB,* I, 40-42.

[156] Entre os frutos imediatos da adoção estão a reconciliação, a paz com Deus, uma consciência tranquila, alegria espiritual (que, nos dias iniciais da Reforma, em Lutero, na Confissão de Augsburgo e em sua Apologia, foram chamados de "regeneração" [da consciência]; *cf.* acima, p. 196-200, [Nº 470]), adoção, liberdade, fé, expectativa da herança e certeza da salvação. Ver C. Vitringa, *Doctr. christ.,* III, 321-30; K. A. von Hase, *Hutterus redivivus*

testemunho do Espírito Santo, dá aos crentes a consciência e a segurança de que seus pecados são pessoalmente perdoados (*fides specialis*). Aqueles que se apõem à justificação pela fé e a tornam dependente das obras não podem aceitar essa segurança. Nem mesmo Agostinho se sentiu confortável aceitando essa doutrina e escreveu: "Deus, porém, julgou melhor misturar alguns que não perseverarão com o número de seus santos, de forma que, aqueles para os quais a segurança nas tentações desta vida não é útil não podem estar seguros".[157] Roma, por isso, estabeleceu que ninguém pode saber com certeza que obteve a graça de Deus, exceto por uma revelação especial,[158] e os teólogos católicos, portanto, falaram apenas de uma certeza "moral" ou "conjectural".[159] A esse respeito, Möhler disse que "seria totalmente desconfortável para ele estar na presença de uma pessoa que sempre esteve certa de sua salvação" e que não poderia resistir ao pensamento de que "algo diabólico estava em vigor nessa atitude".[160] Também os remonstrantes[161] e, posteriormente, os luteranos[162] se opuseram à segurança da fé pelo menos com respeito ao futuro. No entanto, os reformados confessaram a verdade da eleição e atribuíram a fé a uma firme certeza da salvação que podia ser obtida não, de fato, a partir de investigações curiosas no conselho secreto de Deus, mas, pelo testemunho do Espírito Santo a partir da natureza e dos frutos da fé.

Pois a fé, por sua própria natureza, é oposta a toda dúvida. A certeza não é acrescentada a ela posteriormente, vindo de fora, mas está, desde o início, implícita na fé e, no devido tempo, é produzida por ela, pois é um dom de Deus, uma ação do Espírito Santo. Nela, ele dá testemunho ao nosso espírito de que somos filhos de Deus (Rm 8.16; Gl 4.6), leva os crentes a se gloriarem no fato de que nada pode separá-los do amor de Deus em Cristo (Rm 8.38-39) e os assegura de sua futura salvação (Rm 8.23; 2Co 1.22; Ef 1.13-14; 4.30). E essa certeza da fé dá ânimo e força à vida cristã. Esse é um ponto que Ritschl deixou muito claro: entre os católicos, a justificação é um processo de capacitação das pessoas para um propósito moral; entre os protestantes, é a restauração da relação

(Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1855), 287.

[157] Nota do organizador: A citação é de Agostinho, *On the Gift of Perseverance,* in *Four Anti-Pelagian Writings,* trad. J. A. M. e W. J. Collinge, Pais da Igreja 86 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1992), 285. Bavinck cita A. Schweizer, *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche,* 2 vols. (Zurique: Orell Fuessli, 1854-56), I, 42; *cf* também G. F. Wiggers, *Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus* (Berlim: A. Rücker, 1821), 303ss.; J. Gottschick, "Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 11 (1901): 151ss.

[158] Concílio de Trento, VI, c. 9 e cânones 13-15; *cf.* C. Vitringa, *Doctr Christ.,* III, 89, 329.

[159] T. Aquino, *Summa theol.,* I, 2, q. 112, art. 5; R. Belarmino, "De justif.", em *Controversiis,* III, c. 2ss.; C. Pesch, *Prael. dogm.,* V, 200-203. P. Lombardo, *Sent.,* III, 26, observa: "Esperar por alguma coisa sem méritos não é esperança, mas presunção" (*sine meritis aliquid sperare, non spes sed praesuptio dici potest*).

[160] J. A. Möhler, *Symbolik* (Regensburg: G. J. Manz, 1871), 197.

[161] C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* III, 91, 330; S. Episcopius, *Opera theological,* 2 vols. (Amsterdã, 1650-55), II, 194; P. van Limborch, *Theologia christiana* (Amsterdã: Arnhold, 1735), VI, c. 7.

[162] J. Köstlin, *The Theology of Luther,* I, 79ss.; II, 507ss.; J. A. Quenstedt, *Theologia,* III, 567; F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* IV, 1, 84ss.; M. Schneckenburger e E. Güder, *Vergleichende Darstellung,* I, 233, 258, 265; II, 71ss.; F. J. Stahl, *Die lutherische Kirche und die Union* (Berlim: W. Hertz, 1859), 200ss.; 231ss.

religiosa com Deus. A segunda tem de vir primeiro, antes que possa haver uma verdadeira vida cristã. Enquanto ainda estivermos diante de Deus como juiz, buscarmos a vida de conformidade com a lei e ficarmos obcecados com o temor da morte, não está em nós esse amor que é o fruto da fé, o cumprimento da lei, o vínculo da perfeição, que expulsa todo o medo. Mas se, na justificação, recebemos paz com Deus, filiação, acesso livre e certo ao trono da graça, liberdade da lei e independência do mundo,[163] então, naturalmente, dessa fé flui uma corrente de boas obras. Elas não servem para adquirir vida eterna, mas são a revelação, selo e prova da vida eterna que todo crente já possui. A fé que inclui a certeza de que, com Deus, todas as coisas são possíveis, que ele dá vida aos mortos, chama à existência as coisas que não existem (Rm 4.17) e sempre capacita as pessoas a realizarem grandes coisas. Essa fé diz a uma montanha: "Retira-te daqui e lança-te ao mar", e isso será feito (Mt 21.21).[164]

[163] Sobre a liberdade da lei, ver a discussão no c. 8 "O Meio de Graça do Espírito: Proclamação".

[164] Sobre a certeza da fé, ver J. Calvino, *Institutas,* III.ii.14ss.; *idem,* "acta Synodi Tridentinae cum Antidoto", in *Calvini opera,* VII, (CR XXXV), 455; J. Zanchi, *De operum theologicorum,* 8 vols. (Genebra; Samuelis Crispini, 1617), VIII, 227; D. Chamier, *Panstratiae catholicae* (Genebra: Rovertianis, 1626), III, 13, c. 8ss.; Cânones de Dort, I, 12; V, 9-12; A. Rivetus, *Op. theol.,* III, 470-78; J. Trigland, *Antapologia,* c. 41; Keckermann *et al.* In H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche,* org. E. Bizer (Neukirchen: K. Moers, 1935), 129-31; J. Hoornbeek, *Disputatio theological practica,* II, 64ss.; C. Love, *Theologia practica,* 4ª ed. (Amsterdã: J. H. Boom, 1669), 126ss.; E. Erskine, "De verzekering des geloofs", in *Levensgeschiedenis en werken van Ralph & Ebenezer Erskine* por R. Erskine e E. Erskine (Doesburgh: J. C. van Schenk Brill, 1904), VI; W. Marshall, *The Gospel-Mystery of Sanctification* (Grand Rapids: Zondervan, 1954), 195ss.; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* III, 89ss., 327ss.; L. Ihmels, "Rechtfertigung", in *PRE³,* XVI, 482-83.

4

SANTIFICAÇÃO E PERSEVERANÇA

Desde o início, o plano redentivo de Deus incluiu santificação e glorificação. Israel foi chamado para ser um povo santo. A pureza de coração e ato era o objetivo, além da mera conformidade cúltica apropriada. Tendo sido perdoado, o discípulo de Jesus é chamado a segui-lo, negar a si mesmo e tomar sua cruz. Jesus usa a ideia de recompensa para nos estimular à fidelidade. Entretanto, todas as recompensas são dons gratuitos provenientes da graça. Os filhos de Deus em Cristo, por sua causa, são santos. Portanto, são ordenados a serem santos. Somos feitura de Deus.

A igreja pós-apostólica continuou a insistir na santidade de vida, mas teve de contender com a realidade do pecado pós-batismal, até mesmo com graves pecados. Distinções começaram a ser feitas entre os pecados, com os pecados menos sérios tratados por obras legalistas de arrependimento como o caminho para o perdão. Uma moralidade dupla – uma para os crentes comuns e outra para os "santos" – contribuiu para o desenvolvimento de uma vida eremita e monástica. Os preceitos regulares eram suplementados por "conselhos de perfeição", isto é, as três virtudes de castidade, pobreza e obediência. Essas virtudes foram consideradas especialmente meritórias, e a igreja seguiu uma linha semipelagiana. As boas obras dos santos foram acrescentadas ao "tesouro de méritos" que a igreja, através de indulgências, pode dispensar aos fiéis.

A Reforma repudiou todo esse esquema e tomou sua posição sobre a doutrina da justificação somente pela fé. Melhor dizendo, é em fé que o crente recebe Cristo, o Salvador, que justifica o pecador. Embora os teólogos da Reforma, especialmente os reformados, entendessem essa fé como uma fé viva, arraigada na obra regeneradora do Espírito Santo, os sectários da Reforma e os místicos queriam mais. Entre os pietistas e metodistas, a justificação tinha de ser seguida pela santificação até a perfeição, uma comunhão constante com Deus em amor e obediência. Embora essa ênfase possa conduzir a excentricidades e a legalismo ascético, ela também tem produzido grandes obras de missão e filantropia.

Cristo é nossa santidade no mesmo sentido em que é nossa justiça. Logicamente, a justificação, que limpa nossa culpa, precede a santificação, que nos purifica de nossa corrupção. Além disso, a justificação é um

ato jurídico, completado em um instante, enquanto a santificação é um processo ético que continua ao longo de toda a nossa vida. Embora a justificação e a santificação sejam distintas, nunca devem ser separadas. Elas são unidas no poder e na obra do Espírito Santo. A santificação, tanto quanto a justificação, é um dom, concedido puramente pela graça.

O povo de Deus é santo e chamado a ser santo, separado por Deus para ser conformado ao seu Filho e viver para sua glória. O dom também é um chamado para o contínuo arrependimento ativo por parte do cristão. Temos de morrer para o pecado e "apresentar nossos membros como instrumentos de justiça". Somos enxertados em Cristo, a videira, e também somos informados de que temos de dar frutos. Essa dualidade foi mal interpretada, igualmente por nomistas e antinomistas. Os primeiros insistiram que as boas obras são condições necessárias para a salvação; os outros são indiferentes ao arrependimento, à oração de perdão e às boas obras, pois o sacrifício perfeito de Cristo os tornou supérfluos. Os luteranos tiveram especial dificuldade com essa tensão e se engajaram em amargos debates sobre ela. Os teólogos reformados tiveram menos dificuldade, falando das boas obras como necessárias não no sentido de mérito, mas no sentido de presença. A presença das boas obras é um sinal da obra da graça de Deus no crente.

As boas obras, no sentido estrito, são aquelas feitas pela verdadeira fé, em conformidade com a lei de Deus e para sua glória. As virtudes dos pagãos não são boas obras. É a partir da fé, agindo através do amor, que os crentes procuram fazer a vontade de Deus como expressa nos Dez Mandamentos. Nomistas e antinomistas se esquecem que a lei de Deus é rica e plena e não pode ser reduzida a "preceito sobre preceito, regra sobre regra". Os mandamentos devem ser entendidos em seu acréscimo e aplicação pelos profetas e por nosso Senhor. Além disso, a santificação é tanto um dom quanto uma tarefa. O poder renovador do Espírto Santo nos coloca em atividade e, em nossa vida de obediência, também há liberdade para que os crentes, individualmente, apliquem a vida mais profunda do amor às suas próprias circunstâncias e contextos. Tanto a adiaforia quanto os conselhos de perfeição devem ser vistos dentro da unidade e universalidade da lei moral. Uma dupla moralidade legalista geralmente leva ao perfeccionismo e a obras de justiça.

O perfeccionismo é uma heresia. É importante sustentar a compreensão reformada de Romanos 7, que vê a continuidade da tensão entre pecado e graça na vida do regenerado. Enfrentamos uma escolha clara: se nossas obras são imperfeitas e incompletas, todo o mérito de nossas obras desaparece. Essa é a resposta da Reforma a Roma. Por outro lado, todas as noções de perfeição possível nesta vida requerem um enfraquecimento das exigências da lei e uma adaptação à prática existente. Em ambos os casos, a unidade orgânica da lei moral de Deus é perdida e, portanto, também a unidade da obra de Cristo. A separação metodista entre a santificação e a justificação como um benefício isolado obtido por um ato especial de fé (a "dupla cura") interpreta erradamente a

vida de fé. A fé em Cristo é um ato unitário que se apropria ativamente de todo o Cristo e de todos os seus benefícios. Em Cristo, somos perdoados e santificados; crescemos mais e mais em Cristo, nosso cabeça, até alcançarmos, nele, a plenitude de nossa vida e o vermos face a face. Essa é nossa recompensa, ela mesma um dom da graça.

A preservação dos santos também é tanto um dom quanto uma tarefa. O Novo Testamento, repetidamente, admoesta os crentes a permanecerem fiéis, a serem fiéis ao seu Salvador e Senhor Ao mesmo tempo, a Escritura claramente ensina que a aliança da graça não depende da obediência humana, mas da fidelidade de Deus. Deus se vinculou à aliança com um juramento solene. Ele não pode e não abandonará seu povo. A fé nunca nos desapontará.

SANTIDADE COMO DOM E RECOMPENSA

[477] Já que a redenção que Deus concede e realiza em Cristo tem o objetivo de realizar completa libertação do pecado e de todas as suas consequências, ele inclui santificação e glorificação desde o início, juntamente com a justificação. Em Adão, Deus já fez uma aliança com a humanidade com o objetivo de levá-la à vitória sobre a descendência da serpente. Logo que Deus estabeleceu essa aliança com Abraão, ele o mandou andar em sua presença de forma irrepreensível (Gn 17.1). Ele deu a seu povo, Israel, uma lei que pode ser resumida dizendo-se que Israel tinha de ser um reino de sacerdotes e uma nação santa (Êx 19.6; Lv 11.44; 19.2; 20.7, 26). Essa santificação se estendeu ao povo como um todo e era aplicada a todos os aspectos da vida – religioso e moral, civil e social – e, sob a dispensação do Antigo Testamento, tinha um caráter especificamente cerimonial. Ela implicava que Israel, tendo sido separado das nações pagãs e colocado em um relacionamento especial com YHWH, viveria nesse novo estado em harmonia com as leis estabelecidas para ele. Essas leis eram, em parte, totalmente morais, mas, em parte, também tinham caráter civil e cerimonial.[1]

Logo, porém, o povo enfatizou demais o valor dessa pureza cúltica e se orgulhou de seus privilégios externos. No entanto, a profecia se opôs a essa tendência, esvaziou a adoração cúltica e salientou os elementos éticos e religiosos da lei. A obediência, diziam os profetas, é melhor que o sacrifício (1Sm 15.22). O Senhor se compraz no amor permanente, não em sacrifícios, no conhecimento de Deus, e não em ofertas queimadas (Os 6.6). O que o Senhor requer da pessoa além de praticar a justiça, amar a misericórdia e andar humildemente com ele (Mq 6.8)? E quando, por causa de seu coração enganoso e de sua impotência moral (Jr 13.23; 17.9), Israel não cumpria essa exigência da aliança e se tornava merecedor de juízo, os profetas anunciavam que Deus não havia se esquecido do seu povo nem quebrado a aliança, mas, nos últimos dias, estabeleceria uma nova aliança, na qual perdoaria todas as suas iniquidades, formaria um novo coração e um novo espírito dentro deles,

[1] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 218-21 (Nº 205).

e os faria andar em seus caminhos. Assim como no caso do perdão de pecados, a santificação seria sua obra e seu dom.[2]

Mas, depois do exílio, Israel cada vez mais optou pelo caminho da justiça própria e considerou sua relação com Deus de uma forma tão consistentemente nomista que não havia mais qualquer lugar para a graça e toda a vida, tanto a do indivíduo quanto a de toda a humanidade, era controlada pelo esquema de trabalho e recompensa.[3] Jesus, portanto, retornou ao sentido espiritual da lei como havia sido explicada pela profecia. A justiça do reino dos céus era diferente da justiça dos fariseus (Mt 5.20; Lc 18.10-14). Deus deseja misericórdia, não sacrifício (Mt 9.13). A árvore tem de ser boa para produzir bons frutos (Mt 7.17). O que importa, antes de tudo o mais, é a purificação do coração, do qual fluem todo tipo de iniquidades (Mt 5.8; 15.18-19; 23.25). A exigência da lei é nada menos que perfeição, assim como nosso Pai celestial é perfeito (Mt 5.48), uma perfeição que inclui, especialmente, misericórdia (Lc 6.36; 10.37); boa-vontade em perdoar (Mt 6.14; 18.35); amor a Deus de todo o coração, de toda a mente, de toda a alma e com todas as forças; e amor ao próximo como a si mesmo (Mc 12.33). Entretanto, só se pode obter essa perfeição pela conversão, fé e regeneração (Mc 1.15; Jo 3.3), deixando-se tudo para trás por amor de Jesus, tomando a cruz e seguindo-o (Mt 5.10ss.; 7.13; 10.32-39; 16.24-26). O próprio Jesus abre o caminho para seus discípulos. Ele lhes deixou seu exemplo (Mt 11.28-30). Ele é seu Mestre e Senhor (Mt 10.24; 23.10-11; Jo 13.16). Ele deu sua vida em favor de seus amigos (Jo 15.10ss.). Ele derramou sua alma na morte em favor deles (Mt 20.28; 26.26, 28). Por meio desse ato, ele não ganhou para eles apenas o perdão de pecados; seu auto-oferecimento, sua morte, foi também uma total consagração ao Pai, um ato perfeito de obediência à sua vontade, uma santificação de si mesmo para que, por meio de sua palavra, eles também possam ser santificados na verdade (Jo 17.17, 19).

Embora em breve fosse deixá-los fisicamente, ele continua a viver em seu meio (Mt 18.20; 28.20), revela-se a eles por meio de seu Espírito, a quem enviou da parte do Pai e que permanecerá com eles (Jo 14.16-17), e os enxerta em si mesmo, como ramos na videira (Mt 15.1-10). Assim, eles são capacitados a produzir frutos que glorificam o nome do Pai (Mt 15.8), a praticar – pela fé – as obras que ele praticou (Mt 14.12), a cumprir seus mandamentos e a permanecer em seu amor (Mt 14.15, 24; 15.5, 10). Entre essas boas obras que os discípulos de Jesus têm de realizar, as de autonegação e de carregar a cruz são, sem dúvida, as mais importantes. Tendo em vista o ódio e a perseguição que o próprio Jesus também experimentou e que também seria experimentado por seus discípulos (Mt 15.18-19), as coisas não podiam ser diferentes. Aqueles que quisessem ficar ao lado de Jesus e segui-lo tinham de estar preparados para entregar tudo: o casamento (Mt 19.10-12), o amor dos membros da família (Mt 10.35-36), seu bem-estar (Mt 19.21) e até mesmo sua própria vida (Mt 10.39; 16.25).

[2] *Ibid.*, III, 493-95 (Nº 410).
[3] *Ibid.*, 495-99 (Nº 411).

Mas os elementos positivos também não estão ausentes. O próprio Jesus não foi um asceta, mas participou de casamentos e banquetes (Mt 11.19; Jo 2.2). Ele nem mesmo condenou toda riqueza (Mt 26.7-13). Ele não impôs aos seus discípulos abstinência de casamento, comida ou bebida (Mt 6.16; 9.14), mas interpretou o amor como o cumprimento da lei (Mt 5.43-48; 22.37-40), não se contentou em ser chamado de "Senhor, Senhor", mas buscou o cumprimento da vontade de Deus (Mt 7.21; 12.50), exigiu a mordomia parcimoniosa dos talentos confiados a cada pessoa (Mt 25.15-30), insistiu em fidelidade e cautela (sabedoria, prudência) na vida (Mt 7.24; 10.16; 24.15-18) e disse que, um dia, julgaria todas as pessoas de acordo com suas obras.

Ele até mesmo, repetidamente, apresenta o reino dos céus e a vida eterna como uma recompensa (Mt 19.29; 25.34, 46) que já está reservada no céu agora (Mt 5.12; 6.20; 19.21; Lc 6.23) e será distribuída na ressurreição (Mt 14.14). Essa recompensa será paga por todos os tipos de obras, pelo sofrimento de perseguição e desgraça (Mt 5.10-12), pelo amor aos inimigos (Mt 5.46), pela doação de esmolas (Mt 6.4), pela perseverança (Mt 10.22), pela confissão do nome de Jesus (Mt 10.32), pelo serviço prestado aos seus discípulos (Mt 10.41-42), pelo abandono de tudo, deixando tudo para trás (Mt 19.21, 29), pelo trabalho na vinha (Mt 20.1-16), pela fidelidade na vocação (Mt 24.45-47), pela administração cuidadosa dos bens que nos foram confiados (Mt 25.14-30), pela misericórdia em favor dos discípulos de Jesus (Mt 25.32-46) e assim por diante. Portanto, não há dúvida de que Jesus usa a ideia de recompensa como um incentivo para estimular seus discípulos à fidelidade e à perseverança no cumprimento de sua vocação. No entanto, ele afirmou, com a mesma ênfase, que aqueles que fazem alguma coisa para mostrar-se aos outros já perderam sua recompensa da parte de Deus (Mt 6.2, 5, 16); que a recompensa, que consiste no reino dos céus, excede muito em magnitude todo o labor e trabalho que tivermos feito (Mt 5.46; 19.29; 20.1ss.; 25.21-23; Lc 12.33); que justiça, perdão e vida eterna são benefícios concedidos por Deus (Mt 6.33; 26.28; Mc 10.30; Lc 1.77; 24.47), não aos justos, mas aos humildes de espírito (Mt 5.1ss.; 9.13; 18.3, 11; e assim por diante); que os crentes veem e recebem esses benefícios como algo que recebem sem terem merecido (Mt 25.37ss.); que são servos inúteis que só fizeram aquilo que tinham de fazer (Lc 17.10); que a recompensa depende da livre disposição de Deus (Mt 20.14-15); que, para todos os participantes do reino dos céus e seus benefícios essa recompensa é a mesma (Mt 20.1-15); e, finalmente, que o reino não é puramente um estado de felicidade que consiste em bênçãos externas, mas inclui sermos filhos de Deus e pureza de coração (Mt 5.8-9, 45, 48; e assim por diante).

Depois que Cristo completou sua obra sobre a terra, ele foi glorificado à mão direita de Deus e, por meio do Espírito, comunicou-se à sua igreja no dia de Pentecostes. Inicialmente, o Espírito foi principalmente o autor de dons e poderes extraordinários, mas, desde o início, ele também criou na igreja diversas virtudes de fé e paciência, conforto e alegria. Na instrução apostólica posterior, ele foi cada vez mais apresentado como aquele que estabelece e mantém a

comunhão entre Cristo e sua igreja e que traz Cristo para viver e agir na igreja.[4] Os crentes são pessoas que, pela graça de Deus, não somente receberam o perdão de pecados, mas também foram inseridos em comunhão com Cristo, que morreram e ressuscitaram (Rm 6.3-11), que foram transferidos das trevas para a luz (Cl 1.13) e agora constituem uma raça eleita, um sacerdócio real, uma nação santa (1Pe 2.9). Eles receberam Cristo não somente como justiça, mas também como ἁγιασμός (*hagiasmos*) – não santidade, como ἁγιοτης (*hagiotēs*) ou ἁγιωσύνη (*hagiōsunē*), mas santificação – de forma que aquilo que é visto aqui não é o resultado, mas a progressão da santificação ou consagração a Deus (*cf.* Rm 6.22; 1Ts 4.4; 1Tm 2.15; Hb 12.14). Eles foram transferidos para um estado de santidade (1Ts 4.4, 7; 2Ts 2.13; 1Pe 2.9) e foram, portanto, lavados e santificados (1Co 6.11), são templos do Espírito Santo (1Co 3.16; 6.19; 2Co 6.16), com quem foram selados para o dia da redenção (2Co 1.22; 5.5; Ef 1.13; 4.30), feitos novas criaturas (2Co 5.17; Ef 2.10), filhos de Deus não somente por adoção, mas também por regeneração (Jo 1.12-13; 1Jo 1.3), santos (Rm 1.7; *etc.*) e santificados (At 20.32; 26.18; 1Co 1.2; Hb 2.11; 10.10, 14). A santificação, portanto, é, em primeiro lugar, uma obra de Deus (Jo 17.17; 1Ts 5.23; Fp 1.6), mais especificamente de Cristo e seu Espírito (Rm 8.4, 9-11; 1Co 1.30; 6.11; Ef 5.27; Cl 1.22; 2Ts 2.13; Hb 2.11; 9.14; 10.10, 14, 29; 13.12; 1Pe 1.2).

É precisamente por essa razão, já que Deus os capacita tanto a querer quanto a realizar, que os crentes devem desenvolver sua salvação com temor e tremor (Fp 2.12-13; 2Pe 1.10). Eles devem manter seu espírito, sua alma e seu corpo irrepreensíveis em santificação até o dia do Senhor Jesus Cristo (Ef 1.4; Fp 2.15; 1Ts 3.13; 5.23). Embora estejam na carne e, continuamente, tenham de lutar contra ela (1Co 3.1; Gl 5.17) – o próprio Paulo, de fato, ainda não tinha alcançado a perfeição (Fp 3.12) e só esperava alcançá-la com a redenção de seu "corpo mortal" (Rm 7.24; 8.23) – não obstante, são chamados a se purificarem de toda corrupção da carne e do espírito, a apresentarem seus corpos como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus (Rm 12.1; 2Co 7.1), a crucificarem a carne com todas as suas paixões e desejos, a apresentarem seus membros como instrumentos de justiça (Rm 6.13; Gl 5.24), a não pecarem, mas vencerem o mundo, cumprirem os mandamentos de Deus, purificarem-se e andarem na luz (1Jo 1.7; 2.1; 3.6, 9; 5.4; *etc.*). Eles resumem todos esses mandamentos na prática do amor (Rm 12.10; 13.8-10; 1Co 13; Ef 1.4; 5.2; Cl 3.14; 1Ts 4.9; 1Jo 3.11ss.; 4.8; e assim por diante) e excluem todos os preceitos meramente humanos e toda religião obstinada (Mt 15.9; Cl 2.18, 20-23; 1Tm 4.1; 2Tm 2.23; Hb 13.9; Ap 2.14-15). Embora, em algumas circunstâncias, o casamento possa ser desaconselhável e indesejável (1Co 7.8, 20ss.), a proibição de se casar e a injunção de se abster de comidas é um ensino daqueles que se afastaram da fé (1Tm 4.3), pois nada é impuro em si mesmo (Mt 15.11; Rm 14.14); toda criatura de Deus é boa e nada deve ser rejeitado se for recebido com ação de graças (1Tm 4.4-5); a graça não anula a natureza (1Co 7.20-23) e ninguém

[4] *Ibid.*, III, 499-506 (Nº 412-13).

odeia seu próprio corpo, antes o alimenta e cuida dele, assim como Cristo faz com a igreja (Ef 5.29).

Os cristãos são, de fato, chamados a seguir um estilo de vida simples (1Tm 2.9; Tt 2.3; 1Pe 3.3) e a fugir dos desejos do mundo (1Jo 2.15-17). Embora o treinamento físico seja de algum valor, o principal é a piedade (1Tm 4.7-8) em conjunção com a justiça e o domínio próprio (Tt 2.12).

Por muitas razões, os crentes são incentivados a viver esse tipo de vida santo. Eles são obrigados a isso porque Deus primeiro os amou, teve compaixão deles e lhes mostrou seu amor em Cristo (Rm 12.1; 2Co 8.9; 1Jo 4.19). Eles devem isso a Deus porque, com Cristo, morreram para o pecado e ressuscitaram para uma nova vida (Rm 6.3-13; Cl 3.1-2); porque não estão debaixo da lei, mas debaixo da graça e pertencem a Cristo, de forma que têm de produzir frutos para Deus (Rm 6.14; 7.4; Gl 2.19); porque não andam segundo a carne, mas segundo o Espírito, e são templos do Espírito Santo (Rm 8.5; 1Co 6.15ss.); porque são filhos da luz e devem andar na luz (Rm 13.12; Ef 5.8; 1Jo 1.6; *etc.*). É impossível apresentar um sumário completo dessas razões, porque são muitas. Entre elas, porém, a recompensa da glória futura ocupa um lugar importante. Todos os benefícios de que os crentes desfrutam ou obterão são dons da graça de Deus (Rm 6.23; 2Co 8.9; Ef 2.8; *etc.*), embora todos sejam recompensados segundo as suas obras (Rm 2.6-11; 14.12; 1Co 3.8; 2Co 5.10; Gl 6.5; Ap 2.23; 20.12). A piedade recebe promessas para esta vida e também para a vida futura (1Tm 4.8). O pensamento da glória futura os estimula à paciência e à perseverança (Rm 8.18; 1Co 15.19; 2Co 4.10, 17; Ap 2.7, 10-11, 17; *etc.*). Deus recompensa aqueles que o buscam (Hb 11.6, 26). Ele distribui uma justa penalidade para toda transgressão e desobediência (Hb 2.2), mas também recompensa a generosidade (1Tm 6.19), a confiança da fé (Hb 10.35), a autonegação (Hb 11.26) e o trabalho de seus servos (1Co 3.8, 14; 9.18; Cl 3.24; 2Tm 4.8; *etc*).

Em uns poucos lugares menciona-se até mesmo uma recompensa especial porque – de acordo com 1 Coríntios 3.12-15 – aqueles que, sobre o fundamento de Cristo edificaram uma obra permanente receberão uma recompensa, mas se a obra for queimada no dia do juízo, então embora eles mesmos sejam salvos, sofrerão a perda de sua recompensa. Em 1 Coríntios 9.16-17, Paulo diz que, como pregava o evangelho não por sua própria vontade livre, mas por causa de uma comissão divina (havia necessidade sobre ele!), ele não tinha nada a receber. Porém, ele também diz que a pregação do evangelho sem ônus e sem o uso do direito de salário lhe deu direito a uma recompensa. Ambas as passagens aplicam a casos especiais a ideia de que Deus recompensará cada um segundo as suas obras. Embora a salvação seja concedida a todos os crentes, há diferenças de glória entre eles, dependendo de suas obras (Mt 10.41; 18.4; 20.16; 25.14ss.). Na Escritura, portanto, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, há uma estreita relação entre santificação e glorificação. O que é semeado aqui é colhido na eternidade (Mt 25.24, 26; 1Co 15.42ss.; 2Co 9.6; Gl 6.7-8). Sem santificação não se pode ver a Deus (Mt 5.8; Hb 12.14). Essa lei do reino não é anulada pela graça, mas se torna útil à sua estrutura. Os crentes são feitura

de Deus, criados em Cristo Jesus para boas obras, as quais Deus preparou de antemão para ser nosso estilo de vida (Ef 2.10). Como filhos, também somos herdeiros de Deus e co-herdeiros com Cristo (Rm 8.17). Precisamente porque, seja qual for sua tarefa, eles trabalham com entusiasmo, como quem serve ao Senhor e não aos homens, eles também sabem que receberão do Senhor a recompensa de sua herança, pois servem a Cristo, o Senhor (Cl 3.23-24).

Rigorismo e uma moralidade dupla

[478] As elevadas admoestações morais que encontramos no Novo Testamento são repetidas na era pós-apostólica. Todos os pais apostólicos e apologetas disputavam entre si na insistência sobre uma forma santa de vida e um Cristianismo prático. Eles não davam menos ênfase à vida que à doutrina. Várias virtudes são recomendadas e colocadas em prática, despertando até mesmo a admiração dos pagãos.[5] Eram proeminentes entre eles a fidelidade na confissão, a paciência em tempo de opressão, a pureza de conduta, misericórida pelos necessitados, verdade e honestidade no exercício profissional. Os cristãos estavam cientes de que, por meio dessas virtudes, estavam se distinguindo do mundo e se chamavam de povo de Deus, semente de Abraão, o verdadeiro Israel, o Israel segundo o Espírito, os eleitos, crentes, irmãos e santos. Mas assim como, já no tempo dos apóstolos, todos os tipos de erro e pecado aconteciam na igreja, assim também esse mal continuou a existir e mais tarde até piorou, a partir da segunda metade do 2º século, quando a igreja se expandiu e foi influenciada pelo mundo ao seu redor. Nesse momento, a igreja enfrentou um difícil problema. Inicialmente, prevaleceu a ideia de que os membros da igreja que haviam sido admitidos através do batismo não cometiam pecados graves, como idolatria, assassinato, roubo, furto, fornicação e feitiçaria. Como o batismo só perdoava os pecados cometidos no passado, a igreja, como se cria, não podia mais lidar com os pecados cometidos depois do batismo e não era mais possível obter perdão para eles. A realidade, porém, logo ensinou outra coisa: casos de natureza gravemente ofensiva realmente ocorreram. A igreja, então, excomungava os membros que cometessem esses pecados, em alguns casos se recusava a readmiti-los e os entregava à misericórdia de Deus.

Gradualmente, porém, emergiu uma prática menos rigorosa, que, mais tarde, levou ao sacramento católico romano da penitência. Mesmo assim, permaneceu a dificuldade com relação aos pecados menos graves cometidos diariamente pelos crentes. Eles podiam não ser tão graves a ponto de a igreja tomar uma medida disciplinar contra eles, mas ainda eram pecados que precisavam de perdão. O problema se tornou cada vez mais sério, visto que os pecados graves que requeriam excomunhão eram limitados em número (apostasia, assassinato e fornicação) e parecia impossível resolvê-los, já que a graça do batismo pertencia somente aos pecados cometidos antes do recebimento desse sacramento.

[5] *Cf.* A. von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity,* trad. J. Moffatt, 2 vols. (Nova York: Harper, 1908), I, 216ss.; II, 98ss.

Assim, pouco a pouco, também sob influências judaicas e estóicas, surgiu a ideia de que o perdão dessas ofensas mais leves só podia ser assegurado pela prática de boas obras, pelo arrependimento, confissão (particular ou pública), oração, paciência para suportar os castigos de Deus, jejuns, esmolas e assim por diante.[6] Cria-se que o evangelho da graça realmente tinha efeito contínuo somente até o batismo. Aqueles que ainda pecavam depois de terem recebido o batismo caíam sob a lei e tinham de realizar sua própria salvação. A fé, cada vez mais vista como "mero assentimento", levava ao batismo, mas era posteriormente substituída pelo amor ou pelas boas obras. A ética, tomando como exemplo Cícero, tornou-se uma teoria de obrigações, como a de Ambrósio, por exemplo, escrita para pastores. Essa tendência nomista, que entendia o evangelho como uma nova lei, foi significativamente reforçada pelo desenvolvimento autoritário e hierárquico que a igreja experimentava. Na medida em que a autoridade da Escritura veio a ser substituída pela igreja e a igreja pôde estabelecer regras que prendiam a consciência das pessoas, a obediência à igreja se tornou a virtude totalmente abrangente e a religião e a moralidade começaram cada vez mais a consistir no cumprimento das obrigações impostas por ela.

Naturalmente, associada a esse nomismo estava a emergência de uma moralidade dupla. Já a encontramos no estoicismo, na distinção entre "as coisas que pertencem à obrigação e as coisas que pertencem à conduta virtuosa, a moralidade adequada e a moralidade perfeita",[7] e no livro apócrifo de Tobias (12.8), onde a oração, o jejum e as esmolas são elogiados como virtudes extraordinárias.[8] Essa distinção logo encontrou seu caminho na igreja cristã, onde foi recebida favoravelmente. No período pós-apostólico, assim como no Novo Testamento, as virtudes negativas se tornaram muito proeminentes. No mundo greco-romano, havia muita coisa das quais os cristãos deviam se abster – politeísmo, culto ao imperador, teatros e assim por diante – porque, por uma questão de princípio, não deviam participar delas. A situação era tal que os cristãos tinham mais preocupação em fugir do mundo do que em vencê-lo. Tudo isso ainda podia ser associado ao princípio baseado na oposição ao ascetismo, mas a prática da vida levou para outra direção. O rigorismo que foi observado em incontáveis círculos fora da igreja cristã – entre gnósticos, marcionitas, montanistas, seitas judaicas e pagãs – foi imitado, em sua própria forma, por muitos cristãos que os invejavam.

Homens e mulheres que tinham mostrado grandeza em autonegação e autossacrifício – não somente os apóstolos, mas também mártires e confessores – se tornaram modelos admirados. Em suas lápides e capelas, as pessoas começaram, gradualmente, a venerá-los com forte devoção. Sobre eles foi colocado

[6] *Cf.* acima, p. 142-145 (Nº 460).

[7] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 3ª ed., 3 vols. em 5 (Leipzig: Fues's Verlag [L. Reisland, 1875]), IV, 264ss. Nota do organizador: TI: *Outlines of the History of Greek Philosophy* (Londres: Routledge & Kegan Paul; Nova York: Huimanities Press, 1969).

[8] *Cf.* F. W. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1880), 318.

o nome de "santos", que, em tempos anteriores, era aplicado a todos os crentes. A observância de certos dias de jejum e de horas estabelecidas de oração, abstinência da luxúria em comida, bebida e vestuário, abstinência especialmente do casamento, e a fuga do mundo em geral, portanto, foram, desde tempos antigos – nos escritos dos pais apostólicos e apologetas, tais como o *Pastor de Hermas,* Inácio, *Didaqué,* Justino Mártir, Atenágoras, e assim por diante – glorificadas como virtudes cristãs especiais.[9] E quando, nos séculos 2º e 3º, a secularização da igreja aumentou, muitos de seus membros desapareceram e praticaram suas crenças fora da igreja. Foi assim que começou a vida eremita e monástica.

Ora, a distinção entre dois tipos de moralidade facilmente se alinhou com essa prática. Hermas já ensinava que aqueles que se abstinham de um segundo casamento recebiam do Senhor abundante honra e grande glória,[10] e que aqueles que fazem algo bom "além dos mandamentos do Senhor" desfrutam de maior honra com Deus do que se somente cumprissem seus mandamentos.[11] Semelhantemente, comentando Romanos 3.3, Orígenes escreveu que o que Paulo recomenda, em 1 Coríntios 7.25, é "uma obra que ultrapassa o preceito". Tertuliano traduziu 1 Coríntios 7.25 para o latim com as palavras: "Não tenho um preceito [*praeceptum*] do Senhor, mas ofereço [este] conselho [*consilium*]" e, assim, introduziu a terminologia fixa para essa distinção. Isso levou à doutrina que foi, posteriormente, desenvolvida por Tertuliano e também por Cipriano, Ambrósio, Pelágio e Agostinho, e que, embora nunca tenha sido oficialmente aprovada pela igreja,[12] constitui um elemento indispensável e ocupa um lugar supremamente importante na doutrina e prática católicas. Gradualmente, os "conselhos" (*consilia*), que ultrapassam os "preceitos" (*praecepta*), foram interpretados (em harmonia com os pecados proibidos em 1 João 2.16) como as três virtudes de castidade (abstenção do casamento; Mt 19.11-12; 1Co 7.7ss.), pobreza (Mt 19.21; 1Co 9.14) e obediência (Mt 16.24; Lc 14.26ss.), mas frequentemente esse trio era expandido com conselhos extraídos do Sermão do Monte (Mt 5.16, 29-30, 34-37, 39-41, 44; 6.31; 7.1; *etc.*). A Igreja Católica, portanto, além de sustentar as obrigações que aplica a todos, mantém aberto um lugar para a livre prática da virtude. Juntamente com as coisas que são ordenadas, ela admite a existência de uma área para coisas que são desejáveis e louváveis. Acima da vida prática, ela atribui grande valor à vida ascética e contemplativa. Os conselhos oferecidos no Novo Testamento, como "a lei de liberdade", foram acrescentados à "lei de escravidão" do Antigo Testamento. Embora os preceitos sejam necessários para que as pessoas obtenham vida

[9] C. E. Hooykaas, *Oud-Christelijke ascese* (Leiden: A. W. Sijthoff, 1905).

[10] Pastor de Hermas, *Mandates,* IV, 4.

[11] Pastor de Hermas, *Similitudes,* V, 3.

[12] Os "conselhos de perfeição" receberam apenas apoio incidental no Concílio de Trento (sessão XXIV, cânone 10), onde o celibato e a virgindade foram declarados melhores e mais abençoados que o casamento. Nota do organizador: Este cânone é oferecido em H. Denzinger, org., *The Sources of Catholic Dogma,* trad. da 30ª ed., por R. J. Deferrari (Londres e St. Louis: Herder, 1955), Nº 980.

eterna, os conselhos são livres e opcionais, mas têm a vantagem de capacitar as pessoas para alcançarem esse objetivo "melhor e mais diligentemente".[13]

Além disso, a corrente nomista, que caracterizava o pensamento da igreja, levou automaticamente à doutrina do mérito das boas obras. Essa doutrina também já era um elemento da teologia judaica, que coloca todo o relacionamento entre Deus e a humanidade no esquema de *do ut des* (eu dou para que você possa dar). Aqueles que servem a Deus e cumprem seus mandamentos podem reivindicar um direito a recompensa, principalmente quando esses mandamentos são mais pesados e difíceis de cumprir.[14] Esse ponto de vista judaico exerceu grande influência em círculos cristãos, especialmente como resultado dos livros apócrifos incluídos na Septuaginta. Nos escritos dos pais apostólicos, já era dito que os batizados, que recebiam perdão para os pecados cometidos anteriormente, deviam, daí por diante, adquirir a vida eterna por meio do cumprimento dos mandamentos de Cristo.[15] Tertuliano deu a essa ideia um caráter rigorosamente jurídico através de sua teoria do mérito: se os cristãos fizerem boas obras ou oferecerem "satisfações" pelos pecados que ainda estão sendo cometidos, eles fazem de Deus seu devedor ("colocam Deus sob obrigação"), e o obrigam a recompensá-los de acordo com seus méritos no dia do juízo.[16] Agostinho, reconhecidamente, sustentou uma interpretação que era teologicamente mais confiável e atribuiu a gênese e o progresso das boas obras à graça divina, de forma que não se podia realmente falar em méritos no caso dos seres humanos, e Deus não recompensava nossos méritos, mas seus próprios dons.[17] A igreja, porém, cada vez mais seguiu a linha semipelagiana de pensamento e fez do caráter meritório das boas obras um artigo de fé.

De acordo com Roma, então, essa doutrina implica nas seguintes proposições:

1. Como a vontade foi, de fato, enfraquecida pelo pecado, mas não foi privada de toda liberdade, o homem natural pode, sob a orientação e com a ajuda da providência de Deus, ainda praticar obras naturalmente boas.[18]
2. Aqueles que fazem bom uso das capacidades naturais e fazem o que lhes é próprio fazer, de acordo com a posição mais proeminente hoje, de modo nenhum podem se tornar merecedores da graça infusa e só podem se preparar para essa graça no sentido negativo de não colocarem obstáculo ao seu recebimento.[19]

---

[13] T. Aquino, *Summa theol.*, II, 1, q. 106-8; R. Belarmino, "De monachis", in *Controversiis*, II, c. 7, 13; A. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 2 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1898), I, 295ss.; J. E. Pruner, *Lehrbuch der katholische Moraltheologie*, 2ª ed. (Freiburg i. B.: Herder, 1883), 71ss.; A. M. Weiss, *Apologie des Christentums*, 5 vols. em 7 (Freiburg i. b.: Herder, 1894-98). Nota do organizador: Bavinck equivocadamente cita como Weisz. P. Höveker, *Professor A. Harnack und die katholische Ascese* (Düsseldorf: L. Schwann, 1902).

[14] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 496 (Nº 411).

[15] *2 Clemente* 8; Pastor de Hermas, *Vision* 1.3.

[16] K. H. Wirth, *Der "Verdienst"-Begriff in der christlichen Kirche nach seiner geschietlichen Entwicklung*, 2 vols. em 1 (Leipzig: Dörffling & Franke, 1892-1901); J. W. Kunze, "Verdienst", in *PRE*³, XX, 502.

[17] *Cf.* J. Kunze, "Verdienst", in *PRE*³, XX, 502, 3.

[18] T. Aquino, *Summa theol.*, II, 1, q. 109, art. 2-5; Concilio de Trento, sessão VI, c. 1, cânones 5-7.

[19] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 514-17 (Nº 416).

3. A preparação positiva só é possível com a ajuda da graça preveniente (atual), que consiste na iluminação da mente e no incitamento imediato da vontade. Mas, se com a ajuda dessa graça, as pessoas se prepararem para a graça infusa, elas se tornam merecedoras de um mérito de congruidade.[20]
4. Aqueles que, seguindo essa preparação (ou como crianças nascidas na igreja, imediatamente depois do nascimento) são batizados, recebem, nesse sacramento, a graça infusa, isto é, "uma qualidade inerente à alma" que os liberta de toda culpa e corrupção do pecado, renova-os interiormente e comunica a natureza divina. Ela serve não somente para curar as pessoas, mas também para elevá-las à ordem sobrenatural e, portanto, também foi concedida a Adão na forma de dom acrescido.[21]
5. São acrescentadas a essa graça infusa as três virtudes teologais – fé, esperança e amor[22] – que não são virtudes humanas, mas sobre humanas, ou divinas, e, portanto, diferem das virtudes humanas. Estas, por natureza, estão presentes nos seres humanos por aptidão e de modo incompleto, mas não segundo a perfeição, e são diferenciadas como virtudes intelectuais (sabedoria, ciência, entendimento, prudência e arte), virtudes morais ou cardinais (prudência, justiça, coragem e temperança) e têm como seu objeto o propósito final e supremo, um fim sobrenatural.[23]
6. Por meio dessa graça, com as virtudes teológicas que a seguem, os seres humanos são capacitados a produzir obras sobrenaturalmente boas e, por meio delas, a merecerem, de acordo com o mérito de condignidade, um aumento da graça, vida eterna na visão de Deus, e, dentro desse contexto, um grau maior ou menor de glória (coroa ou auréola). O Concílio de Trento, portanto, afirma que o justificado "pelas boas obras que realiza verdadeiramente merece um aumento da graça, vida eterna e, caso morra na graça, a obtenção da vida eterna e também um aumento de glória".[24] Esse mérito, portanto, é um mérito no verdadeiro sentido, visto que as boas obras, procedendo de um princípio sobrenatural, correspondem a uma glória sobrenatural e os seres humanos, por meio de seu livre-arbítrio, aceitam e cooperam com a graça "habitual" e "atual" recebida. Entretanto, ele não anula a graça, uma vez que todo o relacionamento

[20] T. Aquino, *Summa theol.*, II, 1, q. 109, art. 6; Concílio de Trento, sessão VI, c. 5-6.

[21] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 515-17 (Nº 416).

[22] De acordo com o catecismo do Concílio de Trento, "Essa graça é acompanhada pela mais esplêndida sucessão de todas as virtudes, que são divinamente infusas na alma juntamente com a graça" (Catecismo Romano, II, c. 2, q. 50; nota do organizador: Bavinck equivocadamente cita aqui como q. 39. A edição pós-Vaticano II intitulada *The Roman Catechism*, (trad. Robert I. Bradley, SJ e Eugene Kevane [Boston: Daughters of St. Paul, 1985]) não numera as páginas da introdução, de forma que o capítulo 1 começa na seção sobre o batismo. Nessa anotação, a referência correta seria II, c. 1, q. 51.

[23] Sobre a doutrina das virtudes na teologia católica romana, ver T. Aquino, *Summa theol.*, II, 2; *Theologia Wirceburgensis*, 3ª ed, 10 vols. em 5 (Paris: Berche & Tralin, 1880), VIII; P. G. Antoine, *Theologia moralis universa*, 6 vols. em 3 (Venice: Balleoniana, 1792), III; Cesare Manzoni, *Compendium theologiae dogmaticae*, 4 vols. (Turim: Berruti, 1909), III, 348ss.; A. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, I, 173ss.; J. E. Pruner, *Lehrbuch der katholische Moraltheologie*, 96ss.

[24] Concílio de Trento, sessão VI, cânone 32.

jurídico entre Deus e o homem se baseia em um livre decreto divino e todo mérito humano pressupõe os méritos de Cristo e o dom da graça.[25]

7. Pertencem às boas boas que merecem essa grande recompensa, especialmente, aquelas obras que não são estritamente ordenadas pela lei, mas vão além dela, tais como orações e jejuns em tempos específicos, renúncia às posses terrenas, abstenção do casamento, da independência e da liberdade, dedicação às obras de misericórdia e à missão, meditação, ascetismo, contemplação, autoflagelo, martírio e assim por diante. Aos olhos de Roma, aqueles que fazem essas coisas são santos e "religiosos" por excelência.[26] Eles fazem muito mais do que aquilo que são obrigados a fazer. Eles pertencem à classe dos "perfeitos",[27] possuem um grande tesouro de méritos no céu e, por meio de suas obras de superrogação,[28] também adquirem méritos que, acrescentados à superabundância da satisfação de Cristo, compõem o "tesouro" da igreja. E a igreja, da plenitude desse tesouro, pode distribuir méritos como achar conveniente. Ela pode, através de indulgências, transferir os méritos daqueles que têm um excesso para aqueles que têm em falta, pois todos os membros da igreja são membros de um só corpo.[29]

A JUSTIFICAÇÃO E SEUS DISSABORES

[479] A Reforma atacou todo esse sistema nomista em suas raízes quando tomou posição na confissão de que os pecadores são justificados somente pela fé. Por esse ato, afinal, ela reverteu toda a ordem das coisas. A comunhão com Deus é exercida não por meio do esforço humano, mas apenas da parte de Deus, por um ato de sua graça, de forma que a religião novamente recebeu seu lugar antes da moralidade. Se os seres humanos recebem o perdão de pecados, a justiça, a adoção de filhos e a vida eterna somente por meio da fé, pela graça, com base nos méritos de Cristo, então eles não têm necessidade de se esforçarem

[25] Concílio de Trento, sessão VI, cânone 16; Tomás de Aquino, *Summa theol.*, q. 114; R. Belarmino, "De justif.", in *Controversiis*, V, 1-22. Na teologia católica romana, a doutrina da graça habitual é costumeiramente discutida em três partes: a graça atual (*gratia actuali*) é examinada primeiro; depois, vem a graça habitual ou justificadora (*gratia habituali [justificante]*); finalmente, o fruto da graça ou méritos concernentes (*fructu gratiae seu de merito*): *Theologia Wirceburgensis*, VII, 467ss.; M. J. Scheeben e L. Atzberger, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, 4 vols. (Freiburg i.B.: Herder, 1933 [pub. orig. 1874-98]), IV, 1, 92ss.; J. B. Heinrich e G. Konstantine, *Dogmatische Theologie*, 2ª. ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim, 1881-1900), VIII, §473ss.; J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, rev. M. Gierens, 10ª ed., 3 vols. (Paderborn: Schöningh, 1931), II, 556ss. (nota do organizador: Bavinck cita a 4ª. edição); C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, 9 vols. (Freiburg: Herder, 1902-10), V, 209ss.

[26] T. Aquino, *Summa theol.*, II, 2, q. 81, art. 1; e, também, q. 180ss., onde Aquino discute a vida contemplativa.

[27] T. Aquino, *Summa theol.*, II, 2, q. 183, art. 4, distingue os estágios de iniciantes (*incipientes*), proficientes (*proficientes*) e perfeitos (*perfecti*), considerando que, embora a perfeição absoluta não seja possível, é possível alcançar um nível tão elevado de perfeição que a pessoa "remove dos sentimentos tudo o que é contrário à caridade" (ver q. 184, art. 2). De acordo com o Concílio de Trento, VI, c. 11, cânone 18, os justos podem cumprir completamente a lei. *Cf.* também Belarmino, entre outros, em C. Vitringa, *Doctrina christiana religionis*, 8 vols. (Leiden: Joannis le Mair, 1761-86), III, 397. Nota do organizador: Para ser mais preciso em relação ao sentido do texto principal, esta nota e a próxima estão em ordem inversa em relação ao original de Bavinck.

[28] O termo "superrogação" é derivado de Lucas 10.35, onde a palavra προσδαπανήσῃς foi traduzida para o latim como *supererogaveris*.

[29] *Cf.* acima, p. 145-148 (Nº 461).

para alcançar esses benefícios por meio das boas obras. Eles já os possuem antecipadamente, como um dom que aceitaram pela fé. A gratidão e a alegria que enche seu coração por terem recebido todos esses benefícios leva-os à prática de boas obras antes que o pensamento de que têm de praticá-las, sequer, passe por sua mente, pois a fé pela qual aceitaram esses benefícios é uma fé viva, não uma fé morta, não uma simples aceitação da verdade histórica, mas uma confiança pessoal sincera na graça de Deus, em Cristo Jesus. Na justificação, essa fé, é claro, se manifesta somente em seu lado receptivo, pois, a esse respeito, tudo depende da aceitação da justiça oferecida e concedida em Cristo. Não obstante, desde o início, e ao mesmo tempo em que justifica, ela também é uma fé viva, ativa e vigorosa que renova as pessoas e derrama alegria em seu coração. Na verdade, portanto, não é a fé que justifica e santifica, mas o Cristo indiviso e indivisível que, por meio da fé, se entrega aos crentes para justiça e santificação, que foi imputado e concedido a nós da parte de Deus e a quem nós, portanto, possuímos, desde o princípio, nessa fé, como Cristo por nós e em nós. Desde o princípio, a fé é duas coisas ao mesmo tempo: um órgão receptivo e uma força ativa; uma mão que aceita o dom que é oferecido, mas também trabalha externamente, a serviço da vontade; um vínculo com coisas invisíveis e uma vitória sobre o mundo visível; ao mesmo tempo, religiosa e ética.

Na teologia reformada, isso foi percebido e sustentado ainda melhor do que na teologia luterana, pois a fé, na teologia reformada, surge da regeneração e é acompanhada por arrependimento constante. Consequentemente, ao praticarem boas obras, os crentes não estão lutando por coisas extraordinárias para, assim, aumentarem seus méritos e sua recompensa. Basicamente, todo ascetismo nada mais é do que uma religião autocentralizada. Ele consiste na realização de uma série de conselhos que não foram prescritos por Deus, mas instituídos pelo consentimento humano e eclesiástico. A verdadeira obediência infantil, a obediência de fé, consiste em fazer a vontade do nosso Pai celestial como ela nos é concisamente apresentada nos Dez Mandamentos. Esses mandamentos nos confrontam com nossas obrigações com relação a Deus e ao nosso próximo. Juntamente com os mandamentos, a oração também ocupa um lugar proeminente na vida cristã de gratidão. A religião e a moralidade, consequentemente, permanecem distintas. Na teologia protestante, a disciplina dos ascetas emergiu juntamente com a ética,[30] e, como em toda parte, também nas igrejas luteranas e reformadas o coração de alguns tenderam mais em uma direção e o de outros em outra. Apesar disso, no primeiro período, eles permaneceram unidos e não se confrontaram como adversários.

Porém, quando Melanchthon, gradualmente, retornou à filosofia, começou a tratar a ética e a política sob a orientação de Aristóteles e se tornou a razão pela qual a ética filosófica ficou no caminho da emergência de uma ética cristã e teológica, pela qual a influência do Cristianismo foi restrita à vida interior

[30] G. Voetius, *Exercitia pietatis* (Gorichem: Paul Vink, 1664); H. Heppe (*Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche* [Leiden: Brill, 1879], 23ss.) também relaciona outras obras.

da alma e pela qual a vida exterior do cristão começou a ser dualisticamente separada dela e continuou a viver por um princípio natural próprio. Calvino partiu de outro princípio. Em sua descrição da vida cristã, ele não se perde em uma exposição extensa de todos os tipos de virtudes e deveres, mas concebe toda a vida como uma unidade controlada por uma norma universal.[31] Calvino deriva isso de Romanos 12.1, onde o apóstolo indica que é dever dos crentes oferecer seu corpo como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus. Toda a vida do cristão é dedicada ao culto a Deus – não somos de nós mesmos, somos de Deus. Pertencemos a Deus completamente e sempre, na vida e na morte.

Partindo desse princípio, Calvino descreve a vida cristã como se expandindo em três direções como as encontra descritas em Tito 2.12: os cristãos renunciam à irreligião e às paixões mundanas, têm de viver vidas sóbrias, honestas e piedosas neste mundo – sobriamente em relação a nós mesmos, honestamente em relação aos outros e piedosamente em relação a Deus. Na descrição da vida cristã feita por Calvino, as virtudes negativas – autonegação, carregamento da cruz e meditação sobre a vida futura – são fortemente enfatizadas,[32] mas as virtudes positivas também não estão ausentes.[33] Nos escritos de Calvino e, posteriormente, no pensamento de crentes reformados, essas virtudes positivas eram poderosamente atuantes na igreja e no estado, na vida doméstica e no local de trabalho, mas eram menos influentes na ciência e na arte. Aqui o humanismo manteve sua hegemonia.

A partir desse humanismo, consequentemente, a Reforma experimentou uma oposição cada vez mais vigorosa. Depois de um período de florescência, a história do humanismo se assemelha grandemente a um processo de fragmentação no qual a razão se emancipou da fé e várias áreas da vida foram tiradas do domínio da teologia e da influência do Cristianismo. Esse processo levou ao racionalismo e moralismo superficiais do século 18, no qual, enquanto Kant, com seu rigorismo moral e os filósofos que o sucederam, com seus sistemas idealistas, introduziram uma elevação espiritual, fizeram isso de tal forma que a direção do movimento foi mantida. A ética filosófica dessa época empurrou, e ainda empurra, para o lado a moralidade teológica. Hoje em dia, é a ética filosófica que apresenta o problema, examina numerosos assuntos, dá orientação à mente humana e direção à vida humana.

---

[31] J. Calvino, *Institutas*, III.vi-x.

[32] M. Schulze, *Meditatio futurae vitae* (Leipzig: Dieterich, 1901); *idem, Calvins Jenseits-Christentum in seinem Verhältnisse zu den religiösen Schriften des Erasmus untersucht* (Görlitz: Rudolf Dülfer, 1902). Nota do organizador: Bavinck incorretamente cita como Schultze. *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 522-28 (Nº 419); e acima, p. 201-205 (Nº 471).

[33] Ver H. Bavinck, "Calvin and Common Grace", *Princeton Theological Review* 7/3 (julho de 1909): 437-65. Importantes obras recentes incluem M. Weber, "Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus", em *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (1905): 1-54; (1906): 1-10. Nota do organizador: TI: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. T. Parsons (Nova York: Scribner, 1958). E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vols. (1931; reimpressão, Louisville: Westminster John Knox, 1992); *cf.* também *idem, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* (Leipzig: B. G. Teubner, 1922); *idem, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (Munique e Berlim: R. Oldenbourg, 1906); **idem*, "Die Kulturbedeutung des Calvinismus", *Internationale Wochenschrift* 3 (1910): 449ss.; 501ss.

Não menos dano foi causado à Reforma por outra direção. Desde o início, houve aqueles que a acusaram de conservadorismo indiferente e ficaram especialmente desconfortáveis com a confissão da justificação somente pela fé. Essas eram as pessoas que ainda viviam no misticismo dos tempos medievais, ou retornavam a ele, faziam um contraste nítido entre a palavra interna e a externa, o espírito e a carne, a igreja e o mundo, a graça e a natureza, interpretavam a regeneração como a infusão de uma nova substância e descreviam a santificação primariamente em termos negativos, como fuga do mundo. Quando as igrejas protestantes caíram no doutrinalismo, essas ideias místicas anabatistas repercutiram em muitos corações.

Todas as seitas que surgiram nas igrejas protestantes procederam mais ou menos da ideia de que a confissão da justificação pela fé era, se não incorreta, pelo menos defeituosa e incompleta e tinha de ser aumentada com a santificação. O Pietismo descreveu um método específico de conversão e reuniu os devotos em pequenos círculos fechados [conventículos] que eram "extramundanos" e caracterizados por uma vida moral rigorosa, mas também, em muitos aspectos, minuciosamente definida.[34] O Metodismo não somente desenvolveu um método específico de conversão, mas também gradualmente chegou a uma doutrina especial de santificação. John Wesley não somente distinguiu justificação de santificação, mas separou as duas. Embora, em um sentido, a segunda seja um fruto imediato da primeira, na opinião de Wesley ela é um dom especial de Deus e tem um caráter muito diferente. Os seres humanos não podem fazer mais boas obras depois da justificação do que podiam antes. Mas se Deus nos diz "sejam puros!" e nos regenera e santifica, a raiz do mal é removida de nosso coração e o pecado não mais existe. Portanto, essa santidade perfeita é um segundo dom depois da justificação pela fé, é uma segunda mudança, mas de uma natureza muito diferente. Ela constitui uma "mudança real", enquanto a justificação é apenas uma "mudança relativa".[35] É verdade que Wesley, às vezes, também interpretou a santificação como um processo e que, especialmente quando se tornou mais velho, não mais a interpretou como a remoção de todo pecado, mas sua mais profunda convicção era que, depois da justificação, a santidade completa era imediatamente alcançável pela fé, pois Deus queria isso e Cristo era poderoso e apto para concedê-la em um instante.[36]

Essa doutrina da perfeição cristã, juntamente com a de conversão, ocupa um lugar tão proeminente no Metodismo que tem sido frequentemente chamada de princípio formal, a grande ideia controladora do Metodismo e a ideia central do Cristianismo. Ela se expressa principalmente da seguinte forma:

[34] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 535-40 (Nº 422).

[35] Nota do organizador: "mudança real" e "mudança relativa" são termos do próprio Bavinck, embora ele não ofereça uma citação direta ou uma fonte.

[36] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 536-40 (Nº 422); R. Southey, *The Life of John Wesley* Londres: Hutchinson, 1903), 234-64; F. Loofs, "Methodismus", in *PRE*[3], XII, 799.

1. O perdão de pecados, que é recebido pela fé, embora seja um benefício importante, não é o único e tem de ser seguido por um segundo. Cristo, afinal, é um Salvador completo, que não somente nos liberta da culpa e da punição do pecado, mas também de sua corrupção e poder. Ele realiza o primeiro na justificação, o segundo no novo nascimento, ou santificação. Entre os metodistas, há divergência sobre a relação entre esses dois benefícios. Alguns interpretam a salvação como uma continuação da renovação que já começou na justificação. Outros a separam completamente da justificação e a consideram um segundo benefício, uma segunda mudança ou segunda bênção que tem de se seguir à primeira e pode ocorrer muito mais tarde. Ainda outros levam essa doutrina de santificação a tais extremos que questionam, ou até mesmo negam claramente a salvação daqueles que, embora sejam regenerados e justificados, ainda não alcançaram a perfeição cristã.
2. Essa santificação consiste em libertação completa da corrupção e do poder do pecado. Sobre esse assunto, também, há alguma divergência. Alguns admitem uma erradicação completa da corrupção pecaminosa. Outros creem que, nessa santificação, os cristãos recebem tal poder espiritual que podem controlar e suprimir todo pensamento e desejo de pecado que ainda surja espontaneamente neles. Eles ainda podem *ter* pecado, mas não mais o *cometem.* Wesley, inicialmente, interpretou a perfeição no sentido estrito, mas posteriormente a moderou, dizendo que ela não incluía o poder "de nunca pensar um pensamento inútil nem falar uma palavra inútil", pois essa perfeição seria "inconsistente com um corpo corruptível; na verdade, ela é compatível com "uma centena de desordens nervosas".[37] Se as pessoas quisessem aumentar a perfeição que ele pregava a muito grandes alturas, elas, de fato, correriam o risco de tirá-la totalmente do mundo.[38]

   Contudo, todas elas interpretavam a perfeição cristã como "uma comunhão constante com Deus, que enche o coração com amor humilde", como amor perfeito na doutrina e na conduta, como uma submissão completa de nossa vontade à vontade de Deus, como a concessão de todo o Salvador, como um recebimento do Espírito Santo em um sentido especial, ou como a elevação a um nível mais alto de fé.[39] Embora a pregação de Pearsall Smith na chamada Convenção do Movimento de Oxford-Brighton-Keswick objetivasse a conversão dos não convertidos, ele teve pelo menos o mesmo sentido de urgência na conversão de pessoas já justificadas e regeneradas para a completa santificação.

[37] Nota do organizador: As palavras entre aspas são palavras do próprio Bavinck, embora mais uma vez ele não forneça citações diretas ou fontes.

[38] R. Southey, *Life of John Wesley,* 244.

[39] Nota do organizador: as palavras entre aspas são do próprio Bavinck, embora mais uma vez ele não forneça citações diretas e fontes.

Ele aumentou o *slogan* de Lutero, "ser justo somente pela fé", como "também ser completamente santo somente pela fé".[40]

3. Essa perfeição pode ser obtida pela fé, mas essa fé recebe um significado especial. Ela é a convicção de que Deus é poderoso e quer conceder essa santidade completa – que ele consistentemente exigiu na lei e concedeu em Cristo – *agora,* neste exato momento, e aqui, exatamente neste lugar, também pessoalmente a *mim.* Ele pode e quer fazer isso já nesta vida, em casa e também a céu aberto, agora, no corpo, e também na hora da morte. O que importa é crer nisso. No momento em que a pessoa se apodera dessa fé, no momento em que se ajoelha diante de Deus e se entrega total e incondicionalmente a ele, Deus diz: "Que se faça conforme a sua fé" e a purifica de toda iniquidade. É da maior importância, portanto, crer na imediaticidade e no caráter pessoal do dom do Espírito, pois aqueles que estão certos de que o dom do Espírito Santo está pronto para eles aqui e agora, em Cristo, também o recebem. Quanto àqueles que creem em mim, diz Jesus, rios de água viva fluirão de seu coração. O Pai concede o Espírito a todos que lho pedem. Os apóstolos comunicavam o Espírito durante a imposição de mãos. Tudo o que pedirmos em oração, crendo que receberemos (em uma leitura alternativa) se tornará nosso (Mc 11.24). "A fé não é *somente* expectativa; há uma fé *que considera aquilo que pede como já tendo sido dado*".[41]
4. O recebimento do Espírito Santo é geralmente acompanhado por profundas emoções e fortes tremores físicos. Às vezes, ele se manifesta na distribuição daqueles *charismata* especiais que já foram concedidos aos crentes no dia de Pentecostes e depois dele, aos quais pertencem especialmente o dom de falar em línguas (glossolalia) e o dom de cura.[42] Os metodistas, às vezes, falam da concessão do Espírito observada em seus círculos como um segundo dia de Pentecostes na igreja de Cristo. A era joanina do amor já chegou. O grande tempo de paz prometido à

[40] Nota do organizador: Bavinck se refere ao chamado movimento de Oxford, que é uma referência potencialmente confusa, já que o termo é costumeiramente aplicado ao movimento de renovação tractariano no Anglicanismo do século 19, liderado por Newman, Keble e Pusey. Escolhemos o termo reconhecidamente desajeitado "Convenção Oxford-Brighton-Keswick" para deixar clara a referência histórica. O próprio Bavinck observa as duas reuniões prolongadas em Oxford e Brighton em 1874, mas não observa a continuação da tradição da "vida superior" em Keswick ainda hoje. Para uma discussão completa do contexto e da história subsequente dessse movimento, ver Steven Barabas, *So Great Salvation: The History and Message of the Keswick Convention* (Westwood, NJ: Fleming H. Revell, 1952). A Convenção de Oxford, liderada por Robert Piersall Smith, reuniu-se de 29 de agosto a 7 de setembro de 1874, e foi seguida por uma reunião em Brighton, em 29 de maio de 1875, à qual compareceram muitos clérigos e membros de igreja da Alemanha, Noruega, Suécia, Dinamarca e Holanda. Foram feitas tentativas para levar esse tipo de reunião para a Holanda, em localidades como Neerbosch, Amsterdã, Zwolle e assim por diante, embora não fossem populares entre o povo holandês. Ver R. P. Smith, *Account of the Union Meeting for the Promotion of Scriptural Holiness, Held at Oxford, Aug. 29 to Sept. 7, 1874* (Londres: Daldy, Isbitter, 1874); F. Lion Cachet, *Tien dagen te Brighton* (Utrecht: Kemink & Zoon, 1875). Uma crítica equilibrada e clara é feita por Johannes Jüngst, *Amerikanischer Methodismus in Deutschland und Robert Pearsall Smith* (Gotha: F. A. Perthes, 1875); e A. M. Bronsveld, *Uit het hoogd* (Utrecht, 1876).

[41] R. A. Torrey, *The Holy Spirit: How to Obtain Him in Personal Experience, How to Retain Him* (Chicago: Bible Institute Colportage Association, 1900-1928), 23.

[42] *Cf* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 501-3 (Nº 412).

igreja de Cristo sobre a terra já começou; eventos tremendos estão próximos; o Pentecostes das nações está se aproximando; em toda a terra começou um movimento em direção a Cristo; o Senhor está próximo e chegará logo. Essa fé, geralmente, conduz a todo tipo de excentricidades, ao desprezo pela ocupação secular comum, a uma elevação das chamadas obras diretas do reino de Deus, a uma desvalorização da igreja e da confissão, dos ofícios e dos sacramentos. Os frutos do Espírito são, frequentemente, encontrados na abstenção do uso do tabaco, do vinho, da cerveja – para não mencionar bebidas fortes – na abstenção de todo adorno e luxúria e no uso de uma vestimenta simples e uniforme. A mesma fé, porém, também com frequência capacita as pessoas a realizarem grandes obras. Todo Cristianismo ativo, como se manifesta hoje na igreja e na sociedade, na filantropia e em missões, é direta ou indiretamente devido ao Metodismo.[43]

A SANTIFICAÇÃO TAMBÉM ESTÁ EM CRISTO

[480] Para entender corretamente o benefício da santificação, devemos proceder à ideia de que Cristo é nossa santidade no mesmo sentido em que é nossa justiça. Ele é um Salvador completo e todo-suficiente. Ele não realiza sua obra pela metade, mas nos salva real e completamente. Ele não descansa até, depois de pronunciar sua absolvição em nossa consciência, que também tenha nos comunicado plena santidade e glória. Por meio de sua justiça, consequentemente, ele não nos restaura apenas ao estado do justo que escapará completamente de condenações no julgamento de Deus para, então, nos abandonar à tarefa de nos reformarmos segundo sua imagem e merecermos a vida eterna. Mas Cristo realizou tudo. Ele sofreu por nós a culpa e a punição do pecado, colocou-se sob a lei para nos assegurar vida eterna e, depois, levantou-se do túmulo para se comunicar a nós em toda a sua plenitude tanto para nossa justiça quanto para nossa santificação (1Co 1.30). A santidade que deve se tornar completamente nossa, portanto, nos espera completamente em Cristo. Muitas pessoas ainda reconhecem que devemos ser justificados pela justiça que Cristo adquiriu, mas crêem, ou, pelo menos, agem, na prática, como se devêssemos ser santificados por uma santidade que nós mesmos produzimos. Se esse fosse o caso, não viveríamos – ao contrário do que diz o testemunho apostólico (Rm 6.14; Gl 4.31; 5.1, 13) – sob a graça nem estaríamos em liberdade, mas continuaríamos sempre sob a lei. A santificação evangélica, porém, é tão distinta da santificação

[43] J. L. Nuelsen, "Methodismus in Amerika", in *PRE*[3], XIII, 14; todos esses pontos do Metodismo são baseados em J. Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection* (Nova York: Methodist Book Concern, 1925). Na Alemanha, essa doutrina obteve importância graças à obra de Theodor Jellinhaus, *Das völlige gegenwärtigen Heil durch Christum*, 5ª. ed. (Berlim: Thormann & Goetsch, 1903). Ela foi adotada por muitos representantes dos chamados *Gemeinshafts-* e *Pfingsbewegung*. Ver C. F. Arnold, *Gemeinschaft der Heiligen und Heiligungs-Gemeinschaften* (Gr. Lichterfelde, Berlim: E. Runge, 1909); P. Fleisch, *Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland*, 2ª ed. (Leipzig: H. G. Wallmann, 1906); *idem, Zur Geschichte der Heiligungsbewegung* (Leipzig: H. G. Wallmann, 1906); M. Schian, *Die moderne Gemeinschaftsbewegung* (Stuttgart: Greiner & Pfeiffler, 1909); *idem*, "Die moderne deutsche Erweckungspredigt", *Zeitschrift für Religionspsychologie* 10 (1908): 11.

legalista quanto a justiça da fé difere da justiça que é obtida pelas obras, pois ela consiste, na realidade, em que, em Cristo, Deus nos concede, juntamente com a justiça, também completa santidade, e não apenas a imputa, mas também a comunica internamente por meio da ação regeneradora e renovadora do Espírito Santo até que sejamos plenamente conformados à imagem de seu Filho.

A justificação e a santificação, portanto, embora sejam distintas uma da outra, não são, nem por um momento, separadas. Elas são distintas. Aqueles que as misturam minam a vida religiosa, tiram o conforto dos crentes e subordinam Deus à humanidade. A distinção entre as duas consiste no fato de que, na justificação, a relação religiosa dos seres humanos com Deus é restaurada, e, na santificação, sua natureza é renovada e purificada da impureza do pecado. No fundo, a distinção está no fato de que Deus é tanto justo quanto santo. Sendo o Justo, ele quer que todas as suas criaturas mantenham com ele a relação na qual ele as colocou originalmente – livres da culpa e da punição. Sendo o Santo, ele requer que elas compareçam diante dele puras e impolutas. A primeira pessoa, portanto, foi criada segundo a imagem de Deus, em justiça e santidade, e não precisava nem de justificação nem de santificação, embora tivesse de ser obediente à lei para ser justificada pelas obras da lei e receber vida eterna (justificação legal). Entretanto, o pecado nos sobrecarregou com culpa e nos tornou impuros diante da face de Deus. Portanto, para sermos completamente livres do pecado, devemos ser libertos da culpa e purificados de suas manchas. Isso é o que acontece na justificação e na santificação. Portanto, as duas são igualmente necessárias e são proclamadas na Escritura com igual ênfase. Logicamente, a justificação vem primeiro (Rm 8.30; 1Co 1.30), pois ela é um tipo evangélico de justificação, uma absolvição com base na justiça de Deus concedida em fé, e não com base nas obras da lei. Ela é um ato jurídico, completado em um instante. No entanto, a santificação é ética: ela continua ao longo de toda a vida e, pela atividade renovadora do Espírito Santo, gradualmente faz com que a justiça de Cristo seja nossa possessão ética pessoal. A doutrina romana da graça ou "justiça infusa" não é incorreta como tal. O que é errado é somente o fato de que ela faz da justiça infusa o fundamento do perdão e, assim, edifica a religião com base na moralidade. Mas os crentes, de fato, obtêm a justiça de Cristo por infusão. A justificação e a santificação, portanto, concedem os mesmos benefícios, isto é, o Cristo todo. Elas só diferem no modo pelo qual o concedem. Na justificação, Cristo é concedido a nós juridicamente, na santificação, eticamente; pela primeira, nos tornamos a justiça de Deus nele; pela segunda, ele mesmo vem habitar em nós por meio de seu Espírito e nos renova conforme a sua imagem.

Assim, embora a justificação e a santificação sejam distintas em caráter, é importante que continuemos a ter em mente a estreita relação entre as duas. Aqueles que as separam minam a vida moral e fazem com que a graça seja subserviente ao pecado. Em Deus, a justiça e a santidade não podem ser separadas. Ele odeia totalmente o pecado, não apenas quando ele faz com que os humanos sejam culpados, mas também quando os torna impuros. Os atos

de Deus, realizados na justificação e na santificação, são inseparavelmente conectados. Aqueles que ele justificou, também os glorificou (Rm 8.30). A justificação traz vida em sua esteira (Rm 5.18). Aqueles que foram justificados por Deus e adotados como seus filhos imediatamente participam de seu favor e começam a viver. Além disso, Cristo não somente suportou o pecado e cumpriu a lei em favor dos que lhe pertencem, mas foi capaz de fazer isso apenas porque entrou em um relacionamento pactual com eles e era, portanto, seu cabeça e mediador. Nele, todos os que lhe pertencem são incorporados. Nele e com ele, eles morreram, foram sepultados, ressuscitaram e se assentaram nos céus (Rm 6.2-11; 2Co 5.15; Gl 2.20; Ef 2.5-6; Cl 2.12; 3.1; e assim por diante). Cristo é sua justiça (δικαιοσύνη, *dikaiosunē*), mas, no mesmo sentido, também é sua santificação (ἁγιασμός, *hagiasmos;* 1Co 1.30; isto é, não sua santidade [ἁγιοτης, *hagiotēs*; ἁγιωσύνη, *hagiōsunē*], mas sua santificação). Cristo, por meio de seu sofrimento e morte, não somente realizou a justiça com base na qual os crentes são absolvidos por Deus, mas semelhantemente assegurou a santidade pela qual os consagra a Deus e os purifica das manchas do pecado (Jo 17.19). Sua obediência até a morte objetivou a redenção em todo o seu alcance (ἀπολύτρωσις, *apolutrōsis*), não somente como redenção do poder legal do pecado (Rm 3.24; Ef 1.7; Cl 1.14), mas também como libertação de sua dominação moral (Rm 8.23; 1Co 1.30; Ef 1.14; 4.30). Para isso, Cristo se entregou a eles não apenas objetivamente na redenção, mas também se comunica subjetivamente na santificação e se une a eles de um modo espiritual e místico.

Os luteranos sempre interpretaram essa união mística a partir de seu aspecto antropológico e, nesse caso, ela naturalmente vem à existência somente depois da justificação e da regeneração, em uma fé ativa.[44] Entretanto, a abordagem teológica dos reformados os levou a outra interpretação. A união mística começa já no pacto de redenção (*pactum salutis*). A encarnação e satisfação pressupõem que Cristo é o cabeça e mediador da aliança. A aliança não é estabelecida depois da vinda de Cristo ou depois das atividades convencedora e regeneradora do Espírito Santo, mas Cristo era um membro da aliança e toda atividade do Espírito como Espírito de Cristo ocorre em termos da aliança e dentro dela. Afinal, não há participação nos benefícios de Cristo sem que haja comunhão com sua pessoa. A imputação e concessão de Cristo aos que lhe pertencem vêm primeiro e nossa incorporação em Cristo, novamente, precede nossa aceitação de Cristo e seus benefícios pela fé. Contrição sincera pelo pecado, fome e sede de justiça, busca de refúgio em Cristo e assim por diante são atos e atividades que pressupõem vida e, portanto, a união mística, e fluem dela.

Por um lado, essa união dos crentes com Cristo não é uma mistura panteísta dos dois, nem uma "união substancial", como tem sido interpretada pelo misticismo de épocas antigas e recentes, nem, por outro lado, é uma mera harmonia de disposição, vontade e propósito, como o racionalismo a entendeu e Ritschl

[44] M. Schneckenburger e E. Güder, *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*, 2 vols. (Stuttgart: J. B. Metzler, 1855), I, 185-225.

a explicou.[45] O que a Escritura nos diz sobre essa união mística vai muito além de uma harmonia moral em vontade e disposição. Ela afirma expressamente que Cristo vive e habita nos crentes (Jo 14.23; 17.23, 26; Rm 8.10; 2Co 13.5; Gl 2.20; Ef 3.17) e que eles existem nele (Jo 15.1-7; Rm 8.1; 1Co 1.30; 2Co 5.17; Ef 1.10ss.). Os dois são unidos como os ramos e a videira (Jo 15), como a cabeça e os membros (Rm 12.4; 1Co 12.12; Ef 1.23; 4.15), marido e esposa (1Co 6.16-17; Ef 5.32), a pedra angular e o edifício (1Co 3.11, 16; 6.19; Ef 2.21; 1Pe 2.4-5).[46] Essa união mística, porém, não é imediata, mas vem à existência por meio do Espírito Santo. Além disso, a relação entre justificação e santificação também está firmemente arraigada no Espírito, pois o Espírito que Jesus prometeu aos seus discípulos e derramou na igreja não é apenas um Espírito de adoção, que assegura aos crentes seu *status* como filhos, mas também o Espírito de renovação e santificação. Esse Espírito capacitou o próprio Cristo para sua obra, conduzindo-o desde sua concepção até sua ascensão. Através de sua humilhação, Cristo foi exaltado à destra do Pai, glorificado como Espírito doador de vida, o conquistador e dispenseiro do Espírito, que, agora, é seu Espírito, o Espírito de Cristo. Por meio desse Espírito, ele agora também forma e capacita sua igreja. O primeiro dom que os crentes recebem já lhes é comunicado pelo Espírito, que recebe de Cristo todas as coisas (Jo 16.14). É ele quem os regenera (Jo 3.5-6, 8; Tt 3.5), quem lhes dá vida (Rm 8.10), incorpora-os na comunhão com Cristo (1Co 6.15, 17, 19), os traz à fé (1Co 2.9ss.; 12.3), lava-os, santifica-os e os justifica (1Co 6.11; 12.13; Tt 3.5), orienta-os (Rm 8.14), derrama o amor de Deus em seus corações (Rm 5.5), ora neles (Rm 8.26), comunica-lhes uma variedade de virtudes (Gl 5.22-23; Ef 5.9) e dons (Rm 12.6; 1Co 12.4), especialmente o dom do amor (1Co 13), estimula-os a viverem por uma nova lei, a lei do Espírito (Rm 8.2, 4; 1Co 7.9; Gl 5.6; 6.2), renova-os em intelecto e vontade, em alma e corpo (Rm 6.19; 1Co 2.10; 2Co 5.17; 1Ts 5.23). Em uma

[45] A. Ritschl, *Theologie und Metaphysik* (Bonn: A. Marcus, 1881); *idem, The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation,* trad. H. R. Mackintosh e A. B. Macaulay (Clifton, NJ: Reference Book Publishers, 1966), III, 109, 548ss.; *idem, Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche,* 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1880), *passim;* W. Hermann, *Der Verkher des Christen mit Gott,* 6ª ed. (Stuttgart: Cotta, 1908); J. Gottschick, "Luthers Lehre von der Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christus", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 8 (1898): 406.

[46] Sobre a união mística no pensamento reformado, sem considerar Pierre de Bouquin (1510-82), ver H. Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert,* 3 vols. (Gotha: F. A. Perthes, 1857), II, 372; J. Calvino, *Institutas,* III.xi.5; P. Mártir Vermigli, *Loci communes,* org. R. Massonius (Londres, 1576), 259; A. Polanus, *Syntagma theologia christianae* (Hanover, 1609; Genebra, 1617), VI, 35; W. Ames, *The Marrow of Theology,* I.26 (p. 157-60); G. Voetius, *Selectae disputations theologicae,* 5 vols. (Utrecht, 1648-69), II, 459; P. van Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (Utrecht: Appels, 1714), VI, c. 5; H. Witsius, *Miscelaneorum sacrorum,* 4 vols. (Utrecht F. Halman, 1692), II, 788; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* III, 78; A. Comrie, *Stellige en practikale verklaring van den Heidelbergschen catechismus* (Barneveld: Van Horssen, 1976), q. 20-23; A. Kuyper, *The Work of the Holy Spirit,* trad. H. de Vries (Nova York: Funk e Wagnalls, 1900), 333ss.; O. Pfleiderer, *Der Paulinismus: Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie,* 2ª ed. (Leipzig: O. R. Reisland, 1890), 214ss.; A. Krebs, *De unionis mysticae* (Marburg, 1871); H. Weiss, "Über das Wesen des persönlichen Christenstandes", *Studien und Kritiken* 54 (1881): 377-417; G. A. Deissmann, *Die neutestamentliche Formel "in Christo Jesu"* (Marburg: N. G. Elwert, 1892). Nota do organizador: Pierre de Bouquin nasceu na França, estudou teologia em Bourges e foi prior de um monastério antes de se converter ao Protestantismo. Foi professor de teologia em Heidelberg, de 1557 a 1578, quando se mudou para Lausanne. Ele é mencionado por sua polêmica contra a compreensão jesuíta e a luterana sobre a Ceia do Senhor.

palavra, o Espírito Santo habita neles e eles vivem e andam no Espírito (Rm 8.1, 4, 9-11; 1Co 6.19; Gl 4.6; e assim por diante).[47]

SANTIFICAÇÃO ATIVA E PASSIVA

[481] Nesse sentido, a santificação, assim como a justificação, é um dom e uma obra de Deus, atribuída, por sua vez, ao Pai (Jo 17.17; 1Ts 5.23; Hb 13.20-21), ao Filho, como Espírito doador de vida (1Co 15.45; Ef 5.26; Tt 2.14) e, particularmente, também, como acabamos de ver, ao Espírito Santo (Tt 3.5; 1Pe 1.2). A esse respeito, os crentes são passivos. Eles são santificados (Jo 17.19; 1Co 6.11), morreram com Cristo e foram ressuscitados com ele (Rm 6.4ss.), são santificados em Cristo Jesus (1Co 1.2), feituras das mãos de Deus (Ef 2.10), criação (2Co 5.17; Gl 6.15), obra de Deus (Rm 14.20). Tudo isso procede de Deus (2Co 5.18).

Essa santificação consiste, antes de tudo, no fato de que os crentes são separados do mundo e colocados em uma relação especial com Deus. No Antigo Testamento, a "santidade" caracteriza a relação de Deus com seu povo e do povo com Deus, que é descrita e regulada em várias leis.[48] Também no Novo Testamento, o termo "santo" manteve esse sentido de relacionamento. Lemos sobre uma cidade santa (Mt 4.5), um lugar santo (Mt 24.15), uma aliança santa (Lc 1.72), profetas santos (Lc 1.70), terra santa (At 7.33), Escritura Santa (Rm 1.2), sacrifício santo (Rm 12.2), monte santo (2Pe 1.18). Sobre Cristo, lemos que embora não tivesse pecado, santificou a si mesmo, isto é, ofereceu-se a Deus, até a morte, como um sacrifício santo em favor dos que lhe pertencem (Jo 17.19). De modo semelhante, os crentes são regularmente descritos como "santos" porque, por serem chamados (*cf.* Rm 1.7; 1Co 1.2; "chamados para ser santos"), mantêm uma relação especial com Deus, e, ocupando o lugar de Israel, são uma "raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus" (1Pe 2.9).

Mas essa relação não é meramente externa. Nem mesmo na dispensação do Antigo Testamento ela era apenas externa, pois foi em virtude dessa santidade que Deus se incumbiu de dar a Israel sua aliança e sua lei, para salvá-lo ou castigá-lo, e Israel era obrigado a "andar nos estatutos de Deus". Ora, no Novo Testamento, a lei foi cumprida em Cristo. Portanto, ela não mais regula o relacionamento de santidade que existe entre Deus e seu povo. Agora Cristo ocupa o lugar da lei. Nele e por meio dele Deus regula a relação entre si mesmo e seu povo. Os crentes estão sendo "santificados em Cristo Jesus" (1Co 1.2) e Jesus santifica seu povo por meio do Espírito (1Co 6.11), que, como tal, é agora chamado de Espírito Santo e é o agente primário da santificação. Essa santificação certamente não consiste apenas no fato – como muitas pessoas presentemente a

[47] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 504-6 (Nº 413); ver acima, p. 80-83 (Nº 445); O. Pfleiderer, *Der Paulinismus,* 225ss.; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie,* 2 vols. (Freiburg e Leipzig: Mohr, 1897), II, 143ss.

[48] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* II, 216-21 (Nº 205).

descrevem[49] – de que os cristãos foram separados do mundo e apropriados por Deus em um sentido cúltico externo, mas tem um profundo significado ético, pois, como a Escritura testifica, o Espírito Santo regenera, purifica, renova (Jo 3.3; 1Co 6.11; Tt 3.5). Para os crentes, a "novidade de vida" (Rm 6.4) começa com a habitação do Espírito Santo. Essa novidade de vida forma um contraste com seu anterior "andar" em todos os tipos de iniquidades (1Co 6.10; Ef 2.1). Agora, eles são novas pessoas (2Co 5.17; Gl 6.15; Ef 2.10; 4.24; Cl 3.10) que vivem para Deus e apresentam seus membros como instrumentos de justiça para santificação (Rm 6). A consequência desse relacionamento com Deus, em Cristo, através do Espírito Santo, é que os crentes são libertos de toda culpa do pecado, mas não menos de sua corrupção. Consequentemente, a santificação, no Novo Testamento, consiste em serem os crentes totalmente conformados à imagem do Filho (Rm 8.29; Gl 4 19). Nesse sentido, a santificação coincide com a glorificação. Esta não começa apenas na vida futura, mas é iniciada imediatamente com o chamado. "Aos que chamou, a esses também justificou; e aos que justificou, a esses também glorificou" – no mesmo momento (Rm 8.30). E essa glorificação continua ao longo de toda a vida cristã (2Co 3.18) até que seja completada na volta de Cristo (1Co 15.49, 51ss.; Fp 3.21; Cl 3.4).

A santificação, porém, não se esgota por aquilo que é feito para e nos crentes. Admite-se, em primeiro lugar, que ela é uma obra e um dom de Deus (Fp 1.5; 1Ts 5.23), um processo no qual os seres humanos são passivos, assim como na regeneração, da qual ela é a continuação. Mas, com base nessa obra de Deus nos seres humanos, ela adquire, em segundo lugar, um significado ativo, e as pessoas são chamadas e capacitadas a se santificarem e a dedicarem toda a sua vida a Deus (Rm 12.1; 2Co 7.1; 1Ts 4.3; Hb 12.14; e assim por diante). De fato, essa santificação ativa coincide com aquilo que é chamado de "arrependimento continuado", que, de acordo com o Catecismo de Heidelberg, consiste no morrer do velho eu e no nascer do novo eu. Mas, enquanto no arrependimento é o lado negativo do processo que sobressai, na santificação ativa é o lado positivo que vem à tona. As pessoas são ativas em ambos e podem ser ativas porque pela regeneração no início e pela santificação positiva mais tarde, os crentes recebem poder do Espírito Santo para "apresentar todos os seus membros como instrumentos de justiça". A Escritura sempre sustenta os dois lados: a atividade totalmente abrangente de Deus e a nossa responsabilidade. Assim como, na pregação do evangelho, a fé é um dom de Deus e, apesar disso, as pessoas são responsáveis por sua atitude em relação a Deus (*e.g.*, Rm 9.1-29; 9.30 – 10.21), assim também, aqui, a posse de todos os benefícios da aliança (perdão, adoção, vida e salvação) é assegurada antes de qualquer tipo de obra, não obstante, repetidamente e com grande urgência, haja insistência sobre as boas obras como se esses benefícios só pudessem ser obtidos por meio dessas obras. O reino

[49] *Cf.* P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion* (Leipzig: J. C. B. Mohr, 1901), 31, 39, 62. Nota do organizador: TI: *The Beginnings of Christianity*, trad. G. A. Bienemann, 2 vols. (Londres: Williams & Norgate; Nova York: Putnam, 1903-4).

de Deus é um dom concedido por Deus conforme seu beneplácito (Mt 11.26; 16.17; 22.14; 24.22; Lc 10.20; 12.32; 22.29), mas também é um recompensa, um tesouro no céu, que tem de ser agressivamente buscado e ganho pelo labor no serviço a Deus (Mt 5.12, 20; 6.20; 19.21; 20.1ss.; e assim por diante). Os crentes são ramos na videira que não podem fazer nada sem Cristo, mas, ao mesmo tempo, são admoestados a permanecerem nele, em sua palavra, em seu amor (Jo 15). Eles são pessoas escolhidas e, não obstante, têm de ser zelosos para confirmar seu chamado e eleição (2Pe 1.10). Por meio da oferta única de Cristo, eles foram santificados e aperfeiçoados (Hb 10.10, 14). Deus efetua neles aquilo que é bom (Hb 13.21), mas eles também devem perseverar até o fim (Hb 3.6, 14; 4.14; 6.11-12). Eles têm de se revestir do novo eu e devem continuar se revestindo assim (Ef 4.24; Cl 3.10). Eles crucificaram a carne com seus desejos e devem mortificar seus membros que estão sobre a terra (Gl 5.24; Cl 3.10). Eles são santos e santificados em Cristo Jesus e devem se tornar santos em toda a sua conduta (1Pe 1.15; 2Pe 3.11), buscando e aperfeiçoando sua santificação no temor de Deus (2Co 7.1; 1Ts 3.13; 4.3), pois, sem ela, ninguém verá o Senhor (Hb 12.14).

Muitos autores têm visto um conflito entre essa atividade totalmente abrangente de Deus em graça e a autoagência das pessoas mantida ao lado dela. Eles acusam a Escritura de autocontradição e sacrificam um grupo de declarações em favor do outro. Por um lado, afirma-se que a graça só serve para restaurar o poder da vontade humana para o bem e colocar os seres humanos em atividade. As obras de Deus, nesse caso, foram decisivamente necessárias para a salvação, quer por uma necessidade de mérito (Roma) ou por uma necessidade de causalidade e efetividade (remonstrantes).[50] E, do lado antinomista, foi dito objetivamente que a justiça e a santidade de Cristo permaneciam completamente externas à pessoa, não somente na justificação, mas também na santificação, de forma que arrependimento, conversão, oração por perdão e boas obras eram totalmente desnecessários, tinham um caráter meramente legalista e não faziam justiça ao perfeito sacrifício de Cristo.[51]

Os luteranos tentaram evitar ambos os extremos e conduziram um debate longo e veemente sobre a conveniência ou inconveniência da proposição "as boas obras são necessárias para a salvação". Alguns defendiam as boas obras, mas outros as consideravam prejudiciais e foram tão longe a ponto de dizer

[50] C. Vitringa, *Doctr. Christ.*, III, 369-74.

[51] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 528-31 (Nº 420); e acima, p. 180-184 (Nº 467ss.). Em que medida Kohlbrugge abraçou esses sentimentos antinomistas é extensiva e imparcialmente examinado por J. H. van Lonkhuijzen, *Hermann Friedrich Kohlbrügge em zijn prediking* (Wageningen: "Vada", 1905), 437-513. Como Kohlbrugge consistentemente entendeu a santificação como sendo colocada na esfera da graça, na estrutura da glória de Deus (ver H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 351-56 [Nº 379], 399-402 [Nº 390]), ele foi incapaz de distinguir claramente entre a justificação e a santificação, mudança de estado e condição. Até mesmo quando fala de uma santificação interior, ela sempre continua sendo um poder externo fora e contra o "eu" humano. A pessoa humana era e continuava sendo ímpia. Aqui também é apropriado lembrar daqueles que seguem Ritschl e consideram a justificação uma "experiência religiosa" (*religiöses Erlebnis*) e atribuem a alegria e a paz dessa experiência à regeneração. Ver acima, p. 201-205 (Nº 471). [Dupla numeração no original.] p. 68-75 (Nº 443), p. 201-205 (Nº 471).

que as boas obras são danosas e perniciosas à salvação. A Fórmula de Concórdia condenou ambas as posições e afirmou somente que as boas obras são "sinais de salvação eterna", visto que é vontade e mandamento expresso de Deus que os crentes façam boas obras, que o Espírito age em seus corações e que Deus aceita e recompensa as boas obras por causa de Cristo nesta vida e na vida por vir.[52]

Os reformados foram mais moderados em seu julgamento, consideraram o debate luterano como uma disputa sobre palavras e não podiam ver a grande diferença entre a fórmula rejeitada "as boas obras são necessárias para a salvação" e outra, que alguns luteranos (como Quenstedt e Buddeus) aprovaram: "é impossível ser salvo sem boas obras". Eles não tinham objeção em dizer que as boas obras eram necessárias para a salvação, desde que isso não implicasse uma "necessidade de causalidade ou mérito ou efetividade", mas implicasse uma necessidade de presença, de meios e formas de se obter a salvação eterna.[53] Voetius cria até mesmo que, em certo sentido, as boas obras podem ser chamadas de "causa da vida eterna", isto é, não uma causa "meritória", mas uma causa "preparatória" ou "disposicional".[54]

Falando ao longo dessas linhas, eles, sem dúvida, tinham a Escritura ao seu lado, pois a Escritura, definitivamente, insiste na santificação, tanto em seu aspecto passivo quanto em seu aspecto ativo, e proclama tanto um quanto outro com a mesma ênfase. Ela não vê contradição nem conflito entre eles, mas os entrelaça tão fortemente quanto possível quando diz que, precisamente porque Deus opera neles tanto o querer quanto o realizar, os crentes devem desenvolver sua própria salvação com temor e tremor (Fp 2.12-13). Eles são feituras de Deus, criados em Cristo Jesus para boas obras, que Deus preparou de antemão para que andassem nelas (Ef 2.10). Deus e a humanidade, religião e moralidade, fé e amor, vida espiritual e vida moral, oração e ação – não são opostos. A dependência, aqui, coincide com a liberdade. Aqueles que são nascidos de Deus cada vez mais se *tornam* filhos de Deus e portadores de sua imagem e semelhança, pois, em princípio, eles já *são* seus filhos. A norma da vida orgânica se aplica a eles: tornam-se o que são. Jesus e os apóstolos extraem as razões mais atraentes para estimulá-los a uma vida santa a partir daquilo que os crentes agora já *são* pela graça através da fé em Cristo: Jesus é a videira, seus discípulos são os ramos. Aqueles que permanecem nele dão muito fruto, pois, sem ele, eles nada podem fazer (Jo 15.5). Os membros da igreja morreram com Cristo para o pecado, mas, nele, estão vivos para Deus (Rm 6.11). Eles não estão debaixo da lei, mas debaixo da graça, e o pecado, portanto, não pode ter domínio sobre eles (Rm 6.14). Pela lei, eles morreram para a lei e pertencem a Cristo para que

[52] Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche,* 8ª ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 632ss. Nota do organizador: essa referência específica é à Fórmula de Concórdia, "Solid Declaration", art. 4. "Concerning Good Works", em *The Book of Concord,* org. Robert Kolb e Timothy J. Wengert (Mineápolis: Fortress, 2000), 574ss.

[53] C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* III, 359, 367ss.

[54] G. Voetius, *Select. disp.,* V, 675ss.

possam frutificar para Deus (Rm 7.4; Gl 2.19). Eles não estão na carne, mas no Espírito e devem, portanto, andar segundo o Espírito (Rm 8.5). A noite se foi, o dia se aproxima; as obras das trevas devem, portanto, ser colocadas de lado e a armadura da luz deve ser vestida (Rm 13.12). Os corpos dos crentes são membros de Cristo e templos do Espírito Santo. Portanto, eles devem fugir do pecado de fornicação (1Co 6.15). Eles foram comprados por um alto preço, por isso devem glorificar a Deus em seu corpo e espírito, que pertencem a Deus (1Co 6.20). Eles estão na liberdade para a qual Cristo os libertou e, em Cristo, nada tem poder, exceto a fé, que age por meio do amor (Gl 5.1, 6). Eles ouviram sobre Cristo e, através de Cristo, aprenderam que têm de se despir do velho homem e se revestir do novo, que é criado à semelhança de Deus, em verdadeira justiça e santidade (Ef 4.21ss.). Como filhos amados, eles devem ser imitadores de Deus (Ef 5.1) e devem viver em amor, como Cristo os amou (Ef 5.2). Eles são luz no Senhor e, portanto, devem andar como filhos da luz (Ef 5.8). Em uma palavra: não há lei, mas o evangelho, a salvação concedida e recebida em Cristo, é o motivo poderoso para um modo santo de vida. Quer os apóstolos se dirijam a homens ou mulheres, pais ou filhos, senhores ou escravos, esposas ou concubinas, autoridades ou súditos – eles os admoestam *no Senhor* (Ef 5.22; 6.1ss.; Cl 3.18ss.; 1Pe 2.13ss.; 3.1ss.). O firme fundamento de Deus permanece, tendo este selo: "Aparte-se da injustiça todo aquele que professa o nome do Senhor" (2Tm 2.19).

BOAS OBRAS

[482] A santificação se manifesta em boas obras, que, de acordo com o Catecismo de Heidelberg, surgem do princípio de uma fé verdadeira, conforme a lei de Deus, e são feitas para sua glória. Elas são, portanto, distintas das virtudes dos pagãos e das virtudes de todos aqueles que não têm essa fé salvadora. Os reformados sempre reconheceram plenamente a existência e o valor moral dessas virtudes.[55] Como, depois da queda, as pessoas continuaram sendo humanas e continuaram a participar das bênçãos da graça comum de Deus, elas

[55] Os pelagianos obliteraram a distinção entre virtudes e boas obras, entre as religiões pagãs e a fé cristã. Eles criam que a lei da natureza, a lei mosaica e a lei de Cristo eram essencialmente a mesma. Os romanos distinguiram entre boas obras naturais e boas obras sobrenaturais e acreditaram que até mesmo a humanidade caída era capaz de realizar boas obras naturais. Mas Tertuliano (*The Apology,* c. 45, 46) e Agostinho (*Against Julian,* trad. M. A. Schumacher, vol. 16 de *Writings of St. Augustine* [Washington, DC: Catholic University of America Press, 1984], IV, c. 3, §17, 25, 33) pensaram de outra forma. Os pensadores reformados prontamente reconheceram as virtudes dos pagãos e as consideraram, em sua maior parte, um exemplo que deveria envergonhar os crentes. Porém, não perderam de vista a diferença fundamental entre essas virtudes e as boas obras dos crentes. Ver J. Calvino, *Institutas,* II.ii.12ss.; II.iii.3ss. (*cf.* H. Witsius, *Twist des Heeren met zijnen wijngaard* [1699], 5ª. ed. [Utrecht: Jacob van Poolsum, 1719], 214-50, esp. 234; M. Schneckenbergere E. Güder, *Vergleichende Darstellung,* 1, 231; P. Lobstein, *Die Ethik Calvins in ihren Grundzügen entworfen* [Estrasburgo: C. F. Schmidt, 1877], 6ss.); H. Alting, *Theologia problematica nova* (Amsterdã: J. Jansson, 1662), VIII, 9, 10; G. J. Vossius, *Historiae de controversiis, quas Pelagius eiusque reliquiae moverunt, libri septem,* 2ª. ed. ver. (Amsterdã: L. & D. Elzevirii, 1655), III, 3; J. Trigland, *Antapologia* (Amsterdã: Joannam Janssonium, *et al.,* 1664), c. 17; P. Wittewrongel, *Oeconomia Christiana* (Amsterdã: Marten Jansz. Brant & Abraham van den Burgh, 1661), I, 288-99; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* trad. G. M. Giger, org. J. T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1992), X, 5; B. de Moor, *Commentarius* [...] *theologiae,* 6 vols. (Leiden: J. Hasebroek, 1761-71), IV, 826-29; C. Vitringa, *Doctr Christ.,* III, 353.

possuem internamente muitas virtudes e, externamente, praticam muitos atos bons que, vistos por olhos humanos e medidos por padrões humanos, devem ser grandemente apreciados e são de grande valor para a vida humana. Mas isso não significa dizer que sejam bons aos olhos de Deus e correspondam ao pleno sentido espiritual de sua santa lei. Na medida em que os seres humanos sujeitam seus próprios pensamentos, atitudes e ações a um escrutínio mais preciso, ficam mais profundamente convencidos de sua pecabilidade. Não somente a Escritura ensina isso, mas a experiência de todas as épocas e a observação de todos os bons juízes do caráter humano confirmam esse testemunho.[56] O bem verdadeiramente espiritual, o bem no mais elevado sentido, como só pode existir aos olhos de Deus, pode, pela natureza do caso, ser realizado somente por aqueles que conhecem e amam a Deus e, movidos por esse amor, cumprem seus mandamentos, isto é, por aqueles que verdadeiramente creem. Afinal, enquanto estivermos na terra e não pudermos ver a Deus face-a-face, a fé é o único meio de aceitar sua revelação e de conhecê-lo como ele verdadeiramente é. Mas, de acordo com a confissão protestante, essa fé não é a aceitação intelectual de uma verdade histórica, mas um conhecimento prático da graça que Deus revelou em Cristo, uma confiança sincera de que ele perdoou todos os nossos pecados e nos aceitou como seus filhos. Por essa razão, essa fé é necessária não somente no começo, na justificação, mas também deve acompanhar o cristão ao longo de toda a sua vida e também desempenha um papel permanente e insubstituível na santificação. Na santificação, também, é exclusivamente a fé que nos salva.

Se a justiça e a santidade existissem por meio da lei, teríamos de produzir ambas pela prática de boas obras. Entretanto, no evangelho, elas são um dom de Deus concedido a nós na pessoa de Cristo (Jo 1.17; 1Co 1.30; Ef 1.3; Cl 2.3, 9). Como Cristo, com todos os seus benefícios, só pode nos ser concedido da parte de Deus através do Espírito e nele, assim também, de nossa parte, ele só pode ser recebido e desfrutado pela fé. É pela fé que Cristo habita em nosso coração (Ef 3.17), que nós vivemos em Cristo (Gl 2.20), que nos tornamos filhos de Deus (Gl 3.26), obtemos a promessa do Espírito (Gl 3.14) e que recebemos o perdão de pecados e a vida eterna (Jo 3.16; Rm 4.7). Viver pela fé é o outro lado da realidade de que Cristo está em nós (2Co 13.5; Gl 2.20). A fé, portanto, é a grande obra que os cristãos têm de realizar na santificação, segundo os princípios do evangelho (Jo 6.29), é o meio de santificação por execelência. A fé também é competente para fazer isso em virtude de sua própria natureza. Tendo primeiro recebido, ela agora também pode dar. Ela abre nosso coração para a graça de Deus, para a comunhão com Cristo, para o poder do Espírito Santo, e, assim, nos capacita a realizar grandes coisas. A fé destrói toda autoconfiança e se apega à promessa de Deus. Ela permite que a lei se apresente em toda a sua grandeza e se recusa a abaixar o ideal moral, mas também se abstém de toda tentativa, observando-a, de encontrar vida e paz. Ela se apodera da misericórdia de Deus e descansa na justiça e santidade realizadas em Cristo em favor dos

[56] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 123 (Nº 327).

seres humanos. Ela alimenta a humildade, dependência e confiança e concede conforto, paz e alegria por meio do Espírito Santo, gera gratidão em nosso coração pelos benefícios recebidos e nos incita à prática de boas obras. Ela estimula o crente a dizer com Paulo: "Tudo posso naquele que me fortalece" (Fp 4.13). Em uma palavra, a fé que recebe o amor de Deus, que o Espírito Santo derrama em nosso coração (Rm 5.5), age por meio do amor (Gl 5.6; 1Jo 4.19). Aquilo que não é conhecido não é amado, mas aqueles que conhecem o nome do Senhor colocam sua confiança nele (Sl 4.8).

Pela fé que age por meio do amor, portanto, nascem as boas obras que têm seu padrão na vontade de Deus, como é concisamente expressa nos Dez Mandamentos. No entanto, esses Dez Mandamentos devem ser bem entendidos. O que Israel, ao receber o decálogo, entendeu a respeito dele é uma coisa, o que Deus quis dizer com ele é outra. Novamente, faz diferença se entendermos os Dez Mandamentos em seu sentido literal ou se os interpretarmos no rico sentido que Deus lhes deu no curso de sua revelação por meio de profetas e salmistas, de Cristo e dos apóstolos. É nesse segundo sentido que eles têm sido entendidos na igreja cristã e se tornaram o fundamento de sua instrução catequética e de sua ética.[57] Porém, isso não significa que todos seguiram a igreja nessa direção. Desde os dias de Paulo já existia uma escola antinomista de pensamento que, embora considerasse a lei como valiosa para os crentes do Antigo Testamento, negava toda a sua validade para a vida cristã. De acordo com essa escola, a lei procedeu de um deus menor e pertencia a um nível inferior de atividade. Os cristãos estavam acima dela e não tinham nada a ver com ela. Eles não estavam mais sob a lei, mas sob a graça, andavam em liberdade e eram conduzidos somente pela força motivadora do Espírito Santo.

Esse antinomismo ocorre não somente na igreja cristã ou na esfera da religião, mas também se manifesta frequentemente na ciência e na filosofia. Em nossa época, alcançou seu maior triunfo em Friedrich Nietzsche, que defendeu a transvalorização de todos os valores, chamou o bem de mal e o mal de bem e entronizou o anarquismo moral. Esse anarquismo na moralidade, precedido pela anarquia de pensamento e seguido pela anarquia de ação, porém, produziu frutos tão perniciosos na prática que não pôde ser recomendado como uma norma universal de vida.

Geralmente, portanto, o antinomismo se restringe e se modera: a lei não tinha valor somente no passado, mas continua tendo valor no presente e no futuro para todas aquelas pessoas que não podem se elevar à posição suprema de anarquismo. Dessa forma, ela continua em vigor para as pessoas comuns que ainda precisam de disciplina e têm de ser governadas pela lei e pela autoridade. No entanto, aqueles que estão realmente "no conhecimento" (γνωστικοι, *gnōstikoi*), intelectuais e artistas, gênios e heróis, estão acima dela e vivem livre e

[57] Paul Rentschka, *Die Dekalogkatechese des heiligen Augustinus: ein Beitrag zur Geschichte des Dekalogs* (Kempten: Jos. Kösel'schen Buchhandlung, 1905); E. Chr. Achelis, *Der Dekalog als katechetisches Lehrstück* (Giessen: Alfred Töppelmann, 1905).

alegremente como acham melhor. Até mesmo o próprio Nietzsche realmente considerou essa moralidade adequada somente para o "super-homem". Portanto, há dois tipos de moralidade: uma para as pessoas inferiores e uma para os aristocratas do intelecto.

Embora o nomismo seja diametralmente oposto ao antinomismo, ele – de acordo com o papel que os extremos cumprem – mostra alguma semelhança com ele. Como fica evidente pelo seu desenvolvimento no Judaísmo e no Romanismo (e assim por diante), ele levou a dualismo semelhante, embora elaborado diferentemente, na moralidade. De acordo com Roma, a lei que Deus deu no Antigo Testamento, embora seja sábia, santa e boa e ofereça uma norma para a vida de todos os cristãos, ela pode ser aumentada. Cristo e seus apóstolos, consequentemente, de fato a aumentaram. Eles não são pregadores apenas do evangelho, mas também são "novos legisladores": o evangelho é uma nova lei, não somente no sentido de que considera a fé (em contraste com as obras da lei) como justiça, mas também no sentido de que acrescentou aos "preceitos" da lei "conselhos evangélicos", que não são obrigatórios para todos os cristãos, mas podem ser seguidos por alguns que receberam talentos e força para isso e que aumentam grandemente seus méritos morais. Encontramos uma distinção semelhante no Pietismo, no Metodismo e em movimentos religiosos relacionados. Muito embora não seja teoricamente elaborada, essa distinção ocorre, pois, embora esses movimentos sempre comecem com a intenção de realizar a reforma necessária somente dentro da igreja e não fora dela ou contra ela, eles logo formam uma "pequena igreja" (*ecclesiola*) na igreja (*ecclesia*), desprezam as igrejas oficiais e os cristãos comuns e localizam a indicação de legitimidade da vida cristã nas chamadas "atividades do reino" e em uma abstinência arbitrária.

Nessa dupla moralidade está uma verdade que, no Protestantismo, não foi tratada com propriedade. Isso fica evidente pelo simples fato de que todos nós, por mais reservas teóricas que tenhamos, prática e espontaneamente admiramos profundamente e respeitamos homens e mulheres que, com total autonegação e dedicação extraordinária se dedicam à causa de Cristo. É muito fácil dizer que a renúncia de todos os bens terrenos, a abstenção do casamento, fuga do mundo e todos os tipos duradouros de miséria e dor surgem do desejo de mérito e recompensa, mas é difícil provar isso e ainda mais difícil seguir esse exemplo, se não na forma, na substância.

Mas também há algo mais: a lei moral que nos confronta no Decálogo, no Sermão do Monte e também ao longo de todo o Antigo e Novo Testamentos não é um caso de "preceito sobre preceito, regra sobre regra, um pouco aqui, um pouco ali" [Is 28.10, 13], mas compreende normas universais, grandes princípios, que deixam muito espaço para aplicações individuais e convocam cada crente a examinar, em cada situação, qual seria a boa, aceitável e perfeita vontade de Deus (Rm 12.2).[58] Como a lei moral não é um código de artigos que

[58] Neste lugar está a validade da casuística, geralmente mal interpretada, quando os eticistas tentam determinar quais obrigações são enfrentadas por agentes morais em uma circunstância específica. Esse esforço, naturalmente, leva ao probabilismo, equiprobabilismo, probabiliorismo e tutorismo e se degenera na arte de transformar a consci-

nós meramente temos de examinar para, de momento a momento, sabermos exatamente o que devemos fazer, há, em seus domínios, uma liberdade que não pode ser restrita pelos mandamentos humanos mas deve – precisamente para salvaguardar o caráter da vida moral – ser reconhecida e mantida. Por um lado, essa liberdade inclui o permissível, a adiaforia, e, por outro, aquilo que Roma chama de "conselhos". O erro começa em ambas as escolas de pensamento quando a adiaforia e os conselhos são colocados ao lado ou junto de, ou acima ou abaixo da lei moral e são, portanto, separados da vida moral. Não há direito ou razão para isso nem em um caso nem no outro. Há casos em que aquilo que é em si mesmo permissível se torna impermissível (Rm 14.21, 23; 1Co 8.13; 10.23) e também há circunstâncias nas quais a abstenção do casamento (Mt 19.11; 1Co 7.7), a renúncia à remuneração (1Co 9.14-19), a renúncia a todos os bens terrenos (Mt 19.21) ou coisas semelhantes é uma obrigação. No entanto, ao se fazer essas boas obras, não se está realizando nada que esteja fora da lei moral ou a supere, pois há uma diferença entre uma lei que oferece normas universalmente válidas e uma obrigação que é inferida dessa lei em um dado caso para cada pessoa individualmente. Aqueles que perdem isso de vista e admitem a existência de uma série de boas obras que realmente estão fora e ultrapassam a lei moral não honram sua unidade e universalidade e a degradam.

A HERESIA PERFECCIONISTA

[483] Por essa razão, torna-se evidente que, no caso de todos os defensores de uma moralidade dupla, mais cedo ou mais tarde, todos chegam à doutrina da perfectibilidade dos santos, do mérito das boas obras e a possibilidade de transferência de méritos. O perfeccionismo é uma característica de quase todos os nomistas[59] e, em anos recentes, pelo menos no que diz respeito ao ensino da Escritura, recebeu apoio de um grupo inesperado. Ritschl foi o primeiro a observar que o próprio Paulo, depois de se converter, não tinha consciência de ser imperfeito e também de forma nenhuma reflete sobre essa consciência nos crentes em geral.[60] Outros estudiosos, desenvolvendo essa ideia, chegaram a acusar o apóstolo de um idealismo não razoável que, sob a impressão do iminente retorno de Cristo, negligenciou completamente a presença de pecado na vida dos crentes.[61]

ência no árbitro de possível obrigação moral. Nota do organizador: Para uma discussão útil sobre esses termos, ver as listagens em *Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics*. O. Zöckler, "Probabilismus", in *PRE*³, XVI, 67.

[59] *Cf.* acima, p. 238-250 (Nº 478, 479); B. de Moor, *Comm. theol.*, IV, 805ss.; C. Vitringa, *Doctr. christ.*, III, 385-414; L. Lemme, "Volkommenheit", in *PRE*³, XX, 733; O. Zöckler, "Perfectionisten of Oneida-Kommunisten in Amerika", in *PRE*³, XV, 130.

[60] A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 4ª ed., 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1895-1903), II, 365.

[61] H. Scholz, "Zur Lehre vom 'Armen Sünder'", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1896): 463ss.; C. Clemen, *Die christliche Lehre von der Sünde* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897), I, 109ss.; H. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, II, 150; e especialmente P. Wernle, *Der Christ und die Sünde bei Paulus* (Freiburg e Leipzig: J. C. B. Mohr, 1897); porém, Wernle mudou de opinião. Quando H. Windisch (*Die Entsündigung des Christen nach Paulus* [Leipzig: Hirschfeld, 1908], e *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes* [Tübingen: J. C. B. Mohr, 1908]) adotou sua teoria e a desenvolveu, o próprio Wernle escreveu

Há um elemento de verdade nessa asserção que não pode ser negado. A Escritura dificilmente pode encontrar palavras suficientes para descrever a glória do povo de Deus. No Antigo Testamento, Israel é chamado de reino de sacerdotes, povo escolhido por Deus, o objeto de seu amor, sua propriedade exclusiva e sua herança, seu filho e seu servo, feito perfeitamente belo pela glória de Deus (Êx 19.5-6; Dt 7.7ss.; 32.6, 8-9, 18; Is 41.8; Ez 16.14; *etc.*) e, no Novo Testamento, os crentes são chamados de sal da terra (Mt 5.13), luz do mundo (Mt 5.14), nascidos de Deus e filhos de Deus (Jo 1.12-13), raça eleita e sacerdócio real (1Pe 2.9-10), povo que participa da natureza de Deus (2Pe 1.4), ungido com o Espírito Santo (1Jo 2.20), povo feito reis e sacerdotes por Cristo (Ap 1.5), capaz de não pecar (1Jo 3.9; 5.18ss.) e assim por diante. Aqueles que rejeitam o ensino da Escritura sobre o pecado e a graça só podem ver hipérboles em todas essas expressões. Consideradas essas descrições, uma mudança radical como a regeneração e a santificação não é necessária nem compreensível. No entanto, a Escritura pensa de outra forma. Ela atribui uma elevada posição à igreja, atribui a ela os nomes mais esplêndidos, santidade e glória que a fazem divina. Porém, essa glorificação da igreja, que começa com a regeneração, é tanto um objeto de fé quanto de justificação. É tão difícil crer que, em Cristo, a igreja está livre de culpa diante da face de Deus quanto na ideia de que, por meio do Espírito Santo, ela foi, em princípio, santificada, glorificada e conformada à imagem do Filho. Ambas estão aparentemente em conflito com a aparência das coisas. Ambas pertencem àquelas coisas que não se veem e são certas somente aos olhos da fé. A própria Escritura também tem consciência disso. Apesar da descrição esplendorosa que faz do estado dos crentes, ela os vê como pecadores e não esconde suas transgressões e suas confissões de pecado. Exemplos disso temos em Abraão (Gn 12.11ss.), Isaque (Gn 26.7), Jacó (Gn 26.35), Moisés (Nm 20.7-12; Sl 106.33), Davi (Sl 51; *etc.*), Salomão (1Rs 8.46; Pv 20.9), Isaías (Is 64.6), Daniel (Dn 9.4) e assim por diante.

Paulo também reconhece que, quando quer fazer o que é bom, o mal está próximo (Rm 7.21). Ele está cada vez mais consciente, certamente, da grande transformação que aconteceu em sua vida. Com Cristo, ele foi crucificado para o mundo e, agora, vive não mais ele, mas Cristo vive nele. Ele é livre da lei, justo diante de Deus, certo de sua filiação, se gloria na graça pela qual pode fazer todas as coisas, se oferece como um exemplo, elogia a qualidade de seu labor apostólico e está consciente de sua conduta fiel em seu ofício (*veja, e.g.*, Rm 15.17; 1Co 4.3; 9.15; 15.30-31; 2Co 1.12; 6.3; 11.10; Fp 2.16; 1Ts 2.10, 19). Não obstante, ele confessa que vive na carne (Gl 2.20), que aquilo que a carne deseja é oposto ao Espírito (Gl 5.17), que, na carne, não habita nada de bom (Rm 7.18) e que ele não alcançou a perfeição (Fp 3.12).

---

uma crítica, reconhecendo que a teoria não era fiel à experiência de vida e não levava em conta o caráter prático dos escritos cristãos primitivos. P. Wernle, "Windisch, *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes*", *Theologische Literaturzeitung* 34 (1909): 586-90; *cf.* também L. Ihmels, *Die tägliche Vergebung der Sünden*, 2ª ed. (Leipzig: Dörffling & Franke, 1916; nota do organizador: Bavinck cita a edição de 1901); M. Meyer, *Der Apostel Paulus als armer Sünder* (Gütersloh: Bertelsmann, 1903).

Romanos 7.7-25 é especialmente importante a esse respeito.[62] Por mais que a exegese reformada desse texto tenha sido abandonada em tempos modernos, os expositores que agem dessa forma não sabem o que estão fazendo. Wernle, embora tenha exagerado, não deixa de ser razoável quando diz: "De fato, o retorno à antiga tradição (grega) de Romanos 7 significa um golpe muito mais duro em nossa dogmática do que seus defensores geralmente percebem. Via de regra, os expositores admitem de Romanos 7 não focaliza o regenerado, mas não percebem que, fazendo essa concessão, o paulinismo se torna inútil para nós".[63] No entanto, essa não é a razão mais forte para mantermos a interpretação reformada de Romanos 7. Essa razão está no próprio texto. O tempo presente que Paulo usa aqui só pode ser entendido como presente. "Na realidade, o apóstolo é transformado em um comediante se crermos que ele só podia falar como falou aqui na recordação de um estado que deixou para trás anos antes", diz Clemen, que, porém, não vê como harmonizar Romanos 7 com outras declarações de Paulo e, por isso, escreve: "Isso deve fluir de um humor particularmente melancólico do apóstolo, não da disposição predominante que revela em outros lugares".

Acrescentado a esse pecado e a essa consciência de pecado na vida dos santos do Antigo e do Novo Testamentos está o fato de que a Escritura, em todo lugar, parte do pressuposto de que o pecado continua sendo uma realidade nos crentes até o fim de sua vida. Eles têm necessidade permanente de orar por perdão (Mt 6.12-13) e de confessar seus pecados (1Jo 1.9). Todas as admoestações e advertências da Escritura pressupõem que os crentes possuem apenas um pequeno começo de obediência perfeita. Todos eles cometem muitos erros todos os dias (Tg 3.2). Se disserem que não têm pecado, enganam a si mesmos (1Jo 1.8). A opinião de Paulo sobre os crentes não é diferente. Ele tem por eles elevada estima, chama-os de "eleitos", "chamados" e "santos", observa com prazer as virtudes cristãs que se expressam neles e pronta e repetidamente fala deles com grande alegria. Ao fazer isso, o apóstolo certamente não exagera. A transformação deve ter sido tremenda para que ele pudesse testemunhar, sobre cristãos gentios, que, no passado, viviam em todos os tipos de pecados horríveis, mas foram lavados, santificados e justificados no nome do Senhor Jesus Cristo e no Espírito de Deus (1Co 6.11). Ele, no entanto, vê muito claramente os pecados que ainda se agarram aos crentes. Os crentes de Corinto ainda são carnais (1Co 3.1-4); os gálatas são desobedientes (Gl 5.7ss.); e a boa obra que começou na vida dos crentes de Colossos não está completa (Cl 1.6). De fato, sua vida ainda está oculta com Cristo, em Deus (Cl 3.3). Em Romanos 6, embora não diga que os crentes não têm pecado, Paulo diz que a fé em Cristo não é compatível com uma vida de pecado e, por essa razão, especialmente os admoesta a apresentarem seus membros como instrumentos de justiça (Rm

[62] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 81-82 (N° 317).

[63] C. Clemen, *Die christliche Lehre Von der Sünde*, I, 112, que também se refere a W. C. van Manen, *De brief aan de Romeinen* (Leiden: Brill, 1891), 71.

6.13). Sem se referir toda vez à justificação, que aconteceu de uma vez por todas e por meio da fé, ele incentiva os crentes a revelarem e demonstrarem seu novo estado em uma vida segundo o Espírito.

A esse respeito, também precisamos observar que a Escritura, embora sempre pressuponha a imperfeição dos crentes, nunca enfraquece a demanda da lei nem a adapta à prática existente. Os defensores do perfecccionismo nunca podem sustentar isso. Eles degradam a lei moral e fazem uma distinção entre pecados mortais e veniais, ou entre perfeição terrena e celestial, relativa e absoluta. Mas a Escritura não segue essa linha. Ela mantém a completa e irredutível demanda da lei: "Sede santos como eu sou santo" (1Pe 1.16); "Sede vós perfeitos como é perfeito vosso Pai celeste" (Mt 5.48; Tg 1.4). Os crentes devem seguir a Cristo, que não cometeu pecado (1Pe 2.21ss.; Ef 5.1-2) e, no dia de Cristo, eles serão irrepreensíveis, puros, sem mancha, irreprováveis (1Co 1.8; Fp 1.10; 2.15; Cl 1.22; 1Ts 3.13; 5.23). Eles são, portanto, incessantemente admoestados com toda seriedade a viver uma vida santa. As admoestações que ocorrem ao longo de toda a Escritura, e especialmente nas cartas dos apóstolos às igrejas, são a prova mais forte de que eles, em nenhum momento, sustentaram a teoria da impecabilidade dos crentes, mas sempre pressupuseram sua deficiência e suas falhas. Nesta vida, eles devem lutar contra Satanás, contra o mundo e contra sua própria carne. Os desejos da carne são opostos aos do Espírito, e aquilo que o Espírito deseja é oposto à carne e eles são opostos um ao outro de forma que aquilo que um quer o outro não quer (Gl 5.17).[64]

Com essa doutrina da perfectibilidade dos crentes nesta vida, a doutrina do mérito das boas obras e também da possibilidade de transferência de méritos, em princípio, entra em colapso, pois, se as boas obras são todas imperfeitas, se até mesmo a melhor das obras ainda é, de alguma forma, deficiente, e se toda a vida cristã ainda é uma luta pela perfeição, dificilmente se pode falar de mérito ou recompensa e ainda menos de um excesso de méritos em favor de terceiros. Além disso, porém, essa teoria do mérito das boas obras está baseada em uma interpretação atomista da vida cristã que é claramente confrontada pela Escritura. Em primeiro lugar, a lei moral, que em seu uso normativo ou didático (não como a lei da aliança das obras), continua em vigor para os crentes,[65] é uma unidade. Embora abranja vários mandamentos, ela é um só organismo, que, quando uma de suas partes é violada, é violada em sua inteireza (Tg 2.10-11). Correspondendo a ela, em nós, está uma virtude, o amor, que, em qualquer direção que se desenvolva e seja em quem for que esteja focalizado, continua sendo sempre um só e, como tal, é o cumprimento de toda a lei e o vínculo da perfeição. Em segundo lugar, certamente há uma imputação, uma transferência dos méritos de Cristo para nossa conta. No entanto, deve-se tomar o cuidado de entender corretamente essa transferência, pois Cristo não pode ser dividido.

[64] Sobre isso, *cf.* H. Bavinck, *Our Reasonable Faith*, trad. H. Zylstra (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), 492ss.; e também a literatura citada por C. Vitringa, *Doctr Christ.*, III, 412.

[65] *Cf.* abaixo, c. 8: "O Meio da Graça do Espírito: Proclamação".

Não se pode possuir alguns de seus méritos sem que se possuam todos os outros, nem se pode possuir todos eles juntos sem sua pessoa. Nem na justificação nem na santificação a pessoa pode participar de seus benefícios sem que esteja em comunhão com sua pessoa. A quem quer que seja imputado ou concedido, ele é imputado e concedido totalmente. Aqueles que creem nele estão unidos a ele, possuem justiça e vida eterna nele e são, de uma vez por todas, filhos e herdeiros de Deus. Quando o Metodismo separa a santificação e a selagem da justificação e da fé e considera possível a posse destas independentemente da posse daquelas, ele negligencia essa importante verdade da unidade e indivisibilidade de Cristo. O próprio Cristo, em sua própria pessoa, pela fé e desde o princípio, é nossa sabedoria, nossa justiça e santificação, nossa redenção.

Em terceiro lugar, o Metodismo se desencaminha ainda mais quando considera esse benefício isolado repentina e plenamente comunicável e alcançável por um ato especial de fé pouco ou muito tempo depois da justificação, pois, ao fazer isso, ele interpreta mal a natureza da fé e também a da santificação. Desde o início, até mesmo onde, na justificação, a fé é considerada por uma perspectiva passiva, a fé é uma fé viva e ativa que se apropria imediatamente de todo o Cristo. Ela pode, de fato, aumentar e crescer nessa apropriação, mas sempre tem como seu objeto o Cristo todo e nunca pode isolá-lo de seus outros benefícios nem isolar um benefício dos outros. A santificação, consequentemente, tanto do lado divino quanto do lado humano, é um processo orgânico. Quanto mais Cristo habita em nós, mais somos fortalecidos em fé; e quanto mais nossa fé aumenta, mais Cristo se comunica a nós. Na igreja de Cristo, portanto, há cordeirinhos e ovelhas que os amamentam (Is 40.11); os de pequena fé e os de grande fé, os primeiros e os últimos (Mt 11.11; 20.16); os que são pequenos e os que são grandes na fé (Mt 6.30; 8.10, 26; 14.31; 15.28; 16.8); fracos e fortes (Rm 14.1ss.; 15.1; 1Co 8.7ss.; 9.22; 10.25); orientados pela carne e orientados pelo espírito (1Co 3.1, 3; Gl 6.1); crentes iniciantes e maduros (1Co 2.6; 3.2; 14.20; Fp 3.15; Hb 5.12, 14; 1Pe 2.7); filhinhos e pais (1Jo 2.12-14). A cada um é dada uma medida pessoal de fé (Rm 12.3); cada um tem um lugar próprio no corpo de Cristo (Rm 12.4-5; 1Co 12.12ss.). Todos os membros devem crescer juntos na graça e no conhecimento de seu Senhor e Salvador Jesus Cristo (2Pe 3.18).

Em quarto lugar, portanto, a vida cristã não pode ser atomisticamente separada, nem podem ser as obras separadas da pessoa, nem uma obra de outra. Ela é um organismo que se origina de um só princípio, é regulado por uma só norma e alcança um só objetivo. Esse objetivo não pode estar localizado na terra, nesta vida, em alguma criatura em particular, pois, se assim fosse, todas as outras criaturas seriam subordinadas a ela e, assim, seriam privadas de sua independência relativa. A ética filosófica, que, como consequência de sua rejeição a toda revelação não pode encontrar um princípio ou norma para a conduta moral, tampouco pode indicar o objetivo final em direção ao qual toda conduta humana deva ser orientada. Para encontrar esse objetivo ela examina o estado e a sociedade, o indivíduo e a comunidade, o material e o ético, a

cultura intelectual e estética, e, então, sacrifica tudo o mais a esse objetivo. No entanto, o objetivo final da conduta moral só pode ser encontrado em Deus, que é a origem e, portanto, também o objetivo final de todas as coisas, o bem supremo que abrange todos os bens, o Eterno, a quem retornam todas as coisas finitas. Direcionadas a esse objetivo final, todas as coisas recebem seu próprio lugar específico na criação: oração e mandamento, religião e moralidade, um chamado terreno e um chamado celestial, natureza e cultura. Cada criatura tem sua própria independência relativa e, todas juntas, estão subordinadas e são subservientes à glória daquele a quem, por meio de quem e para quem as coisas existem. Foi assim que Calvino, em princípio, interpretou a vida cristã. Nesse assunto, ele pode ter sido um pouco negativo, purista e rigoroso demais, mas ascético e dualista ele não foi. Os crentes não pertencem a si mesmos, mas a Deus, e devem, portanto, viver moderada, justa e piedosamente neste mundo.

Finalmente, em quinto lugar, essa interpretação orgânica lança luz sobre a relação que existe entre esta vida e a vida futura, que é frequentemente apresentada na Escritura pela imagem de trabalho e salário. Não há lugar para salário num sentido literal, salários que são pagos e têm de ser pagos por um chefe aos seus funcionários. Roma também reconhece isso quando baseia a relação entre trabalho e salário no campo da moralidade, não na natureza das coisas, mas em uma livre disposição de Deus. Até mesmo sujeito a essa restrição, porém, o salário não pode ser interpretado em um sentido literal, mas tem de ser interpretado de forma figurada. Mesmo nesta vida terrena, há numerosas relações entre as pessoas que não se encaixam na categoria de trabalho e salário, mas que, por um lado, incluem serviço e, por outro lado, recompensa. Quando um filho ajuda seu pai em algum trabalho, quando um médico cura um paciente seriamente doente, quando soldados dão a vida por sua terra natal, quando artistas intensificam a fama de seu país e de seu povo, quando inventores descobridores se tornam úteis para a humanidade, essas pessoas recebem honra e são frequentemente recompensadas com expressões de gratidão e exaltação, com distintivos de honra e estátuas. No entanto, não se pensa nessa relação de trabalho e salário no sentido econômico. Portanto, quando essa categoria é transferida para o campo moral, ela automaticamente recebe um novo significado – principalmente quando é aplicada à relação entre Criador e criatura, pois Deus não pode nem precisa ser servido por mãos humanas, pois ele mesmo dá a todos os seres humanos vida, fôlego e todas as outras coisas (At 17.25; *cf.* Jó 42.1; Rm 11.35; 1Co 4.7). Tem o Todo-poderoso interesse em que sejas justo ou algum lucro em que faças perfeitos os teus caminhos (Jó 22.3)? Depois de haverdes feito quanto vos foi ordenado, dizei: Somos servos inúteis, porque fizemos apenas o que devíamos fazer (Lc 17.10).

Agora, até mesmo as pessoas mais santas têm apenas um pequeno começo de obediência perfeita; agora, até mesmo suas melhores obras ainda são defeituosas e impuras e eles devem tudo o que são, possuem e fazem como crentes à graça de Deus; agora, todas as noções, de sua parte, de uma recompensa, de mérito que lhes dê direito a uma recompensa no verdadeiro sentido da palavra,

estão fora de questão. Qual filho de Deus teria a ousadia de permitir que essa ideia surja em sua mente e de expressá-la diante do trono do julgamento de Deus? A situação é muito diferente, porém, se Deus, de sua parte, quiser descrever a salvação que deseja dar aos seus filhos usando a imagem de salário e recompensa. Isso, de fato, é o que ele faz ao longo de toda a Escritura. Ele faz isso para estimular, encorajar e confortar seus filhos, que, por serem seus filhos, também já são seus herdeiros. Ele representa a bênção celestial para eles na forma de muitas imagens – de uma cidade, de uma terra natal, descanso eterno, coroa, herança, prêmio esportivo, salário. Mas quem se atreveria a explorar esta última imagem para sua própria vantagem e se orgulhar de seu próprio mérito? A herança incorruptível, imaculada e inextinguível que está reservada para nós no céu não é um salário pago aos funcionários na proporção do que mereceram, mas uma recompensa que o Pai, no céu, concede aos seus filhos pela graça. Essa recompensa é um grande incentivo para a conduta moral, mas de forma nenhuma uma norma ou lei, pois procede unicamente da vontade de Deus. Ela pode, porém, ser um motivo adicional porque – de acordo com o testemunho da consciência humana – há uma estreita relação interna entre virtude e felicidade, santidade e salvação, como Kant também admite. Na salvação, até mesmo a própria santidade alcança seu desenvolvimento mais sublime e mais rico.[66]

PERSEVERANÇA DOS SANTOS

[484] A Escritura fala da perseverança dos santos da mesma forma que fala sobre santificação. Ela admoesta os crentes a perseverarem até o fim (Mt 24.13; Rm 2.7-8); a permanecerem em Cristo, em sua palavra e em seu amor (Jo 15.1-10; 1Jo 2.6, 24, 27; 3.6, 24; 4.12ss.); a continuarem na fé, a não se afastarem (Cl 1.23; Hb 2.1; 3.14; 6.11); a serem fiéis até a morte (Ap 2.10, 26). Às vezes, ela fala da apostasia como uma possibilidade: "Aquele, pois, que pensa estar em pé, veja que não caia" (1Co 10.12); ela adverte contra a arrogância e faz ameaças pesadas contra a infidelidade (Ez 18.24; Mt 13.20-21; Jo 15.2; Rm 11.20, 22; 2Tm 2.12; Hb 4.1; 6.4-8; 10.26-31; 2Pe 2.18-22). Ela parece até mesmo mencionar várias pessoas em cuja vida houve apostasia: Davi, ao cometer adultério; Salomão, em sua idolatria; Himeneu e Alexandre (1Tm 1.19-20; 2Tm 2.17-18); Demas (2Tm 4.10); os falsos profetas e mestres que negaram o Senhor que os resgatou (2Pe 2.1); crentes que caíram da graça e da fé (Gl 5.4; 1Tm 4.1). Com base nesses textos, pelagianos, católicos romanos, socinianos, remonstrantes, menonitas, quakers, metodistas e assim por diante, e até mesmo os luteranos, têm ensinado a possibilidade de uma completa perda da graça

[66] C. Vitringa, *Doctr. Christ.*, III, 373-84; Kirn, "Lohn", in *PRE*[3], XI, 605-14; V. Kirchner, *Der "Lohn" in der alten Philosophie, im bürgerlichen Recht, besonders im Neuen Testament* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1908); C. Stange, "Der eudämonistische Gedanke der christliche Ethik", *Neue kirchliche Zeitschrift* 18 (1907): 135-56; *Freytag, "Der Lohngedanke im Evang.", *Die Studierstube* (janeiro-fevereiro de 1909). *Cf.* sobre o ponto de vista católico romano P. Kneib, *Die "Heteronomie" der christlichen Moral* (Viena: Mayer, 1903); *idem, Die "Lohnsucht" der christlichen Moral* (Viena: Mayer, 1904); *idem, Die "Jenseitsmoral" im Kampfe um ihre Grundlagen* (Freiburg i. B.: Herder, 1906).

recebida.[67] Agostinho, por outro lado, chegou à confissão da perseverança dos santos. Porém, por ter sentido incerteza e temor com respeito ao seu benefício para a salvação na vida dos crentes, ele afirmou que aqueles que tinham nascido de novo no batismo podiam perder a graça que haviam recebido no batismo, mas, se pertencessem ao número de predestinados, de alguma forma a receberiam de novo antes de sua morte. Portanto, embora os crentes pudessem perder totalmente a graça recebida, os eleitos nunca a perderiam definitivamente. Na Igreja Católica e, mais tarde, na Romana, muitos teólogos, em tempos remotos e recentes, concordaram com ele. No entanto, os reformados, e somente os reformados, sustentaram essa doutrina e a associaram à certeza da fé.[68]

Ora, a questão com respeito a essa doutrina da perseverança não é se aqueles que obtiveram uma verdadeira fé salvadora não podem, deixados a si mesmos, perdê-la novamente por sua própria culpa e por seus próprios pecados; também não é se, às vezes, toda a atividade, coragem e conforto da fé realmente cessam e a fé se esconde sob os cuidados da vida e os prazeres do mundo. A questão é se Deus sustenta, continua e completa a obra da graça que começou ou se ele permite que ela seja eventualmente arruinada pelo poder do pecado. A perseverança não é uma atividade da pessoa humana, mas um dom de Deus. Agostinho viu isso claramente. Somente ele fez uma distinção entre dois tipos de graça e considerou possível uma graça da regeneração e da fé que, por si mesma, podia ser perdida e que, para sua existência contínua, tinha de ser aumentada por uma segunda graça, a graça da perseverança. Essa segunda graça, então, é um dom acrescentado, não tem conexão com a primeira e não tem, de fato, qualquer influência fora da vida cristã. Entre os reformados, a doutrina da perseverança é muito diferente. Ela é um dom de Deus. Ele zela por ela e cuida para que a obra da graça seja continuada e completada. Ele, porém, não faz isso independentemente dos crentes, mas por meio deles. Na regeneração e na fé, ele concede uma graça que, como tal, tem um caráter que não pode ser perdido; ele concede uma vida que é, por natureza, eterna; ele concede os benefícios do chamado, justificação e glorificação, que são mútua e indestrutivelmente interligados. Todas as admoestações e ameaças mencionadas acima que a Escritura dirige aos crentes, portanto, não provam nada contra a doutrina da perseverança. Em vez disso, elas são a forma pela qual o próprio Deus confirma sua promessa e dom por meio dos crentes. Eles são os meios pelos quais a perseverança na vida é realizada. Afinal, a perseverança tampouco é coercitiva, mas, como um dom

[67] C. Vitringa, *Doctr. Christ.*, III, 415ss.

[68] U. Zwínglio, *Opera,* 8 vols. em 7 (Turici: Schulthessiana, 1842), IV, 121; J. Calvino, *Institutas,* II.iii.11; II.v.3; III.xxiv.6, 7; A. Polanus, *Synt. theol.*, VI, 43; Catecismo de Heidelberg, P. 1, 53, 54; Cânones de Dort, V; J. Trigland, *Antapologia,* c. 39-41; F. Gomarus, *Opera theologica omnia* (Amsterdã: J. Jonsson, 1644), II, 280; D. Chamier, *Panstratiae catholica* (Genebra: Roverianis, 1626), III, 13, c. 20-22; B. de Moor, *Comm. theol.*, IV, 387; V, 158; C. Vitringa, *Doctr. christ.*, III, 415; F. Schleiermacher, *Thje Christian Faith,* org. H. R. MacIntosh e J. S. Steward (Edimburgo: T. & T. Clark, 1928), §111; A. Schweizer, *Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen dargestellt,* 2 vols. em 3 (Leipzig: S. Hirzel, 1863-72), II, 368, 509; J. H. Scholten, *De leer der Hervormde Kerk in hare grondbeginselen,* 2ª ed., 2 vols. (Leiden: P. Engels, 1850-51), II, 505ss.; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics,* trad. J. Watson e M. Evans, 2 vols. (Nova York: Scribner, Armstrong, 1874), §121.

de Deus, impacta os seres humanos de um modo espiritual. É precisamente a vontade de Deus, por meio de admoestações e advertências, conduzir moralmente os crentes à bem-aventurança celestial e, por meio da graça do Espírito Santo, incentivá-los a perseverar de boa vontade na fé e no amor. É, portanto, completamente errado concluir, pelas admoestações da Sagrada Escritura, a possibilidade da perda total da graça. Essa conclusão é tão ilegítima quanto, no caso de Cristo, inferir, das tentações que sofreu, que ele podia pecar. A certeza do resultado não torna supérfluos os meios, mas está inseparavelmente ligada a eles no decreto de Deus. Paulo sabia, com certeza, que, no caso do naufrágio, ninguém perderia sua vida, mas, apesar disso, ele declara: "Se estes não permanecerem a bordo, vós não podereis salvar-vos" (At 27.22, 31).

Quanto aos exemplos que a Escritura supostamente cita como casos de apostasia real, é impossível provar que todas essas pessoas (1) ou tinham realmente recebido a graça da regeneração (Himeneu, Alexandre, Demas, as pessoas mencionadas em 1Tm 4.1; 2Pe 2.1); (2) Ou que realmente a perderam em sua queda e, posteriormente, a receberam de volta (Davi e Salomão); (3) ou que realmente a receberam, mas nunca a readquiriram (Hb 6.4-8; 10.26-31; 2Pe 2.18-22). Esses últimos textos parecem apresentar o mais formidável obstáculo à confissão da perseverança dos santos. No entanto, isso é uma ilusão, pois também aqueles que defendem a possibilidade de cair da graça têm de aceitar que a referência, aqui, é a um pecado muito particular. Até mesmo de acordo com eles, embora a graça possa ser perdida, ela pode ser readquirida depois de uma perda total. A opinião de montanistas e novacianos, que inferem, dessas passagens, que aqueles que caíram nunca podem ser readmitidos à membresia da igreja, foi universalmente rejeitada pelas igrejas cristãs. Quando a Escritura afirma expressamente que é *impossível* restaurar para arrependimento as pessoas que estão em foco nesses textos (Hb 6.4; 10.26; 2Pe 2.20; 1Jo 5.16), não se pode negar que a referência é a um pecado que traz consigo um julgamento de endurecimento, o que torna o arrependimento impossível. E, desse tipo de pecado – também de acordo com a confissão daqueles que sustentam a impossibilidade de cair da graça – há apenas um, a saber, a blasfêmia contra o Espírito Santo.[69] Ora, se isso é verdade, então a doutrina da queda dos santos leva à conclusão que ou o pecado da blasfêmia contra o Espírito pode ser cometido também, ou talvez, até mesmo somente por aqueles que são nascidos de novo,[70] ou os textos mencionados acima perdem todo o seu valor evidencial contra a doutrina da perseverança dos santos. Mas isso não é tudo, pois aqueles que consideram que a apostasia total é uma possibilidade têm de fazer uma distinção entre os pecados pelos quais a graça da regeneração é perdida e outros pecados, pelos quais ela não é perdida. Em outras palavras, são obrigados a recorrer à distinção católica romana entre pecados mortais e pecados veniais, a menos que sustentem que a graça é perdida por causa de todos os pecados – até os menores.

[69] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 155-57 (N°334).
[70] J. Quenstedt, *Theologia*, II, 157.

Mas, adotando essa interpretação, eles falsificariam toda a moralidade, dariam um sentido falso à natureza do pecado e introduziriam uma casuística opressiva que seduziria a consciência dos crentes. Além disso, nessa interpretação não se pode chegar à certeza da fé, nem à capacidade de agir em paz e experimentar o desenvolvimento e crescimento tranquilo da vida cristã. A continuidade pode ser perdida a todo momento. Hollaz tenta argumentar que a regeneração pode ser perdida três, quatro ou mais vezes e ainda ser readquirida.[71] Finalmente, a doutrina da apostasia possível dos santos está tão longe de escapar das dificuldades que procura evitar que, em vez disso, as amplia e aumenta, pois, se a esse respeito, nos apegarmos à imutabilidade do pré-conhecimento de Deus, então, finalmente, só serão salvos aqueles que Deus eternamente soube que seriam salvos, e a vontade humana não pode desfazer a certeza desse resultado. Ou então, deve-se negar a predestinação e o pré-conhecimento em todo sentido desses termos, tornado, assim, tudo incerto e instável, inclusive o amor do Pai, a graça do Filho e a comunhão do Espírito Santo. Deus pode ter manifestado seu amor; Cristo pode ter morrido pelos pecadores; o Espírito Santo pode ter implantado o novo nascimento e a fé no coração das pessoas; o crente pode ser capaz de dizer, com Paulo: "Tenho prazer na lei de Deus" (Rm 7.22). Apesar disso, no fim das contas, até a hora de sua morte – aliás, por que não também do outro lado do túmulo? – a vontade humana continua sendo o poder decisivo e controlador. Tudo será como ela determinar que será.

A Escritura, porém, ensina uma doutrina muito diferente. O Antigo Testamento já afirma claramente que a aliança da graça não depende da obediência dos seres humanos. Ela, de fato, traz consigo a obrigação de andar no caminho da aliança, mas essa aliança se baseia somente na compaixão de Deus. Se os israelitas, porém, se tornam repetidamente infiéis e adúlteros, os profetas não concluem, com isso, que Deus muda, que essa aliança é instável e que suas promessas falham. Ao contrário: Deus não pode quebrar e não quebrará sua aliança. Ele voluntariamente – com um juramento solene – se ligou a Israel através dela. Sua fama, seu nome e sua honra dependem disso. Ele não pode abandonar seu povo. Sua aliança é uma aliança permanente que não pode oscilar. Ele mesmo dará ao seu povo um novo coração e um novo espírito, escreverá sua lei em seus corações e fará com que andem em seus estatutos. E depois, quando Paulo confronta o mesmo fato da infidelidade de Israel, seu coração cheio de mágoa, ele não conclui disso que a palavra de Deus tenha falhado, mas continua crendo que Deus tem compaixão de quem quer, que seus dons e chamados são irregováveis e que nem todos que descendem de Israel pertencem a Israel (Rm 9–11).

Semelhantemente, João testifica sobre aqueles que caíram: Se tivessem sido dos nossos, teriam permanecido conosco (1Jo 2.19). Seja qual for a apostasia

[71] David Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum* (Rostock e Leipzig: Russworm, 1718), 883 (nota do organizador: Bavinck equivocadamente cita como Hollax); M. Schneckenburger e E. Güder, *Vergleichende Darstellung*, I, 233ss.

que ocorra no Cristianismo, ela nunca pode nos levar a questionar a imutável fidelidade de Deus, a certeza de seu conselho, o caráter permanente de sua aliança ou a veracidade de suas promessas. É melhor abandonar todas as criaturas do que não confiar em sua palavra. Essa palavra, em sua totalidade, é uma promessa imensamente rica aos herdeiros do reino. Não é um punhado de textos que ensinam a perseverança dos santos: todo o evangelho a sustenta e confirma. O Pai os escolheu antes da fundação do mundo (Ef 1.4), ordenou-os à vida eterna (At 13.48), para serem conformes a imagem de seu Filho (Rm 8.29). Essa eleição se mantém (Rm 9.11; Hb 6.17) e, no devido tempo, traz consigo o chamado, a justificação e a glorificação (Rm 8.30). Cristo, em quem todas as promessas de Deus têm o "sim" e o "amém" (2Co 1.20), morreu por aqueles que lhe foram dados pelo Pai (Jo 17.6, 12) para que pudesse lhes dar vida eterna e não perder um só deles (Jo 6.40; 17.2). Ele, portanto, lhes dá vida eterna e eles nunca serão perdidos, em toda a eternidade, e ninguém os arrebatará de suas mãos (Jo 6.39; 10.28). O Espírito Santo que os regenera permanece eternamente com eles (Jo 14.16) e os sela para o dia da redenção (Ef 1.13; 4.30). A aliança da graça é firme e confirmada com um juramento (Hb 6.16-18; 13.20), inviolável como um casamento (Ef 5.31-32), como um testamento (Hb 9.17); e, em virtude dessa aliança, Deus chama seus eleitos. Ele escreve a lei em seus corações, põe seu temor dentro deles (Hb 8.10; 10.14ss.), não permitirá que sejam tentados além de suas forças (1Co 10.13), confirma e completa a boa obra que começou neles (1Co 1.9; Fp 1.6) e os conserva para o retorno de Cristo, quando receberão a herança celestial (1Ts 5.23; 2Ts 3.3; 1Pe 1.4-5). Em sua intercessão diante do Pai, Cristo age de tal forma que a fé dos eleitos não pode falhar (Lc 22.32); que, no mundo, são guardados do mal (Jo 17.11, 20); que eles são salvos para todo o sempre (Hb 7.20); que seus pecados são perdoados (1Jo 2.1); e que todos eles estejam onde ele estiver para verem sua glória (Jo 17.24). Os benefícios de Cristo, que o Espírito Santo lhes comunica, são todos irrevogáveis (Rm 11.29). Aqueles que são chamados também são glorificados (Rm 8.30). Aqueles que são adotados como filhos são herdeiros da vida eterna (Rm 8.17; Gl 4.7). Aqueles que creem têm a vida eterna já, aqui e agora (Jo 3.16). Essa vida, sendo eterna, não pode ser perdida. Ela não pode morrer, pois não pode pecar (1Jo 3.9). A fé é um firme fundamento (Hb 11.1); a esperança é uma âncora (Hb 6.19) que não nos confunde (Rm 5.5) e o amor jamais acaba (1Co 13.8).

Parte 2

O Espírito cria a nova comunidade

5

A ESSÊNCIA ESPIRITUAL DA IGREJA

Embora o termo "igreja" deva ser restrito ao Cristianismo, nunca se deve esquecer que o vínculo religioso é a forma mais forte de toda comunidade humana. Como todos nós somos portadores da imagem de Deus, nossa relação com Deus flui para outros seres humanos. A religião não pode ser puramente individual e privada. No Antigo Testamento, a comunidade da aliança era tanto uma comunidade nacional quanto uma comunidade religiosa, governada por uma só lei. Porém, depois do exílio, o Judaísmo se tornou apenas uma comunidade religiosa, reunida para adoração no templo e, o que é mais importante, especialmente na Diáspora, na sinagoga.

A igreja cristã, no início, geralmente se reunia nas sinagogas, mas logo se tornou designada pela palavra ἐκκλησία (*ekklēsia*). *Depois da ascensão, a comunidade dos crentes em Cristo se tornou a* igreja, *uma assembleia religiosa independente que age no lugar de Israel como o novo povo de Deus. Começando em Jerusalém, a igreja se espalhou pela Ásia Menor, embora o Novo Testamento continue a falar de todas as igrejas da Judeia, Galileia, Samaria e das regiões missionárias no singular, como* ekklēsia. *A palavra sublinha a unidade orgânica básica de congregações individuais e reuniões locais de crentes no corpo universal de Cristo. A* ekklēsia *é o povo eleito de Deus.*

Diante dos desafios da fé apostólica, a unidade e catolicidade da igreja foram cada vez mais externalizadas e incorporadas na forma institucional. O desenvolvimento dessa interpretação "católica" da igreja foi alimentada pela oposição levantada por seitas heréticas, como os novacianos e os donatistas. Foi especialmente Agostinho que articulou e defendeu essa "alta" interpretação da igreja. O clímax dessa doutrina da igreja foi alcançado na noção medieval da "igreja que ensina", em oposição à "igreja que escuta", uma visão da igreja que sofreu resistência por parte de movimentos sectários, como os Albigenses e os Valdenses.

Somente a partir do século 16 a interpretação reformada da igreja diferiu fundamentalmente da de Roma e apresentou uma alternativa a ela. Foi feita uma distinção entre a igreja visível e a invisível, sendo que

a segunda é um objeto de fé. A verdadeira igreja visível é caracterizada pela pura ministração da Palavra e dos sacramentos; a igreja é a comunhão dos santos, a congregação dos fiéis. Para a teologia reformada, a igreja invisível era caracterizada especialmente como os eleitos, conhecidos apenas por Deus. Além disso, as igrejas reformadas também colocaram o viver santo e a disciplina da igreja como uma característica essencial. Embora a eleição seja o fundamento da igreja, ela só se manifesta em fé e boas obras.

A Reforma trouxe multiformidade para a igreja. Em resposta, movimentos sectários místicos e pietistas buscaram unidade na experiência religiosa e no separatismo. Apesar das tentativas de impor unidade por meio do poder estabelecido, a igreja está cada vez mais perdendo seu caráter uniforme no mundo moderno. Consequentemente, o Protestantismo está correndo o risco de perder de vista a importância da igreja como uma instituição divina.

A própria Escritura nos fornece uma linguagem rica sobre a igreja. A "igreja" como povo de Deus não deve ser confundida ou identificada com a noção escatológica de reino de Deus. O reino não está organizado sobre a terra, a igreja está. A essência característica da igreja é que ela é o povo de Deus, a realização do amor eletivo de Deus. No entanto, é verdade que os benefícios do reino, notavelmente os dons do Espírito Santo, são dados à igreja sobre a terra para a missão do povo de Deus. Os dons do Espírito Santo são distribuídos aos crentes para benefício de outros, para chamar homens e mulheres para a fé em Cristo. Esses dons incluem tanto dons sobrenaturais quanto dons naturais, isto é, dons naturais que foram salientados e santificados pelo Espírito Santo.

Desde os tempos mais primitivos, a igreja tem enfrentado o problema de incrédulos em seu meio. O fato é que a igreja é e continua sendo um objeto de fé. O estado interno do coração de uma pessoa não pode ser observado pelo olho natural e só é conhecido por Deus. A palavra "igreja", então, é aplicada ao povo de Deus em termos dos crentes, que constituem seu elemento essencial e determinam sua natureza. O todo é chamado conforme a parte. A igreja é e continua sendo a sociedade dos crentes em Cristo.

Outra dificuldade conceitual é que a igreja é um organismo reunido pelo Espírito Santo e conduzido carismaticamente e, ao mesmo tempo, uma instituição estruturada por um sistema de governo específico. Dois erros podem ser observados aqui: a indiferença às instituições terrenas em favor de uma membresia puramente espiritual no corpo de Cristo, o erro do entusiasmo; e uma identificação da igreja com sua estrutura institucional, hierárquica, o erro de Roma. Esses erros não são tratados identificando-se a igreja visível com a instituição e a igreja invisível com o organismo. Instituição e organismo são aspectos da igreja visível sobre a terra e ambos têm um pano de fundo espiritual invisível. A única solução é reconhecer que o velho Adão que continua a existir nos crentes também pertence à igreja e que a igreja está em um processo de

tornar-se. A verdadeira e plena medida da identidade da igreja só será alcançada na consumação.

Embora a verdadeira membresia da igreja só seja conhecida por Deus, não estamos carentes de orientação pela qual possamos discernir a verdadeira igreja. Roma afirma mais do que isso quando busca certeza absoluta sobre essa questão. A igreja continua sendo um artigo de fé, e o único padrão pelo qual pode ser julgada é a própria Escritura. A verdadeira igreja realmente tem apenas uma marca: a Palavra de Deus, que é variadamente ministrada e confessada na pregação, instrução, confissão, sacramento e vida. A Palavra e somente a Palavra é verdadeiramente a alma da igreja.

As várias objeções levantadas contra a compreensão protestante das marcas não atingem o alvo porque reivindicam para as marcas mais do que é justificável. Por exemplo, os critérios não são absolutos e infalíveis. Eles não colocam igrejas completamente falsas em oposição a igrejas completamente verdadeiras, mas nos dão critérios pelos quais podemos fazer julgamentos bem orientados. Muito embora existam incrédulos dentro de um corpo de crentes e ainda existam elementos impuros na doutrina ou na prática, isso não desqualifica toda a igreja. Uma verdadeira igreja, em um sentido absoluto, é impossível sobre a terra. Por essa razão, também não pode existir uma igreja totalmente falsa. Para ser qualificada por essa descrição, ela não poderia mais ser uma igreja.

A igreja "real" na história não é perfeita, mas, em vez disso, tem um inegável lado escuro. A igreja é separada por cismas e divisões, algumas das quais retornam à era apostólica. Ao mesmo tempo, é um erro rejeitar toda diversidade na igreja. Na unidade, Deus ama a diversidade. Das muitas raças, línguas e povos, Cristo reúne sua igreja sobre a terra. Romper a comunhão com a igreja é uma coisa séria: cisma é pecado. Ao mesmo tempo, devemos tomar cuidado com os termos "heresia" e "cisma". O primeiro quebra a unidade da igreja em questões de doutrina, o segundo, na comunhão. Na prática, há uma inevitável elasticidade graças à pluriformidade de fato presente na igreja. Somos obrigados a, antes de tudo, nos unirmos em vínculos espirituais de unidade, não em vínculos externos e institucionais. É aqui, quando tentamos entender os atributos essenciais da igreja, a saber, unidade, santidade, catolicidade e apostolicidade, que o Protestantismo se encontra em uma posição diferente de Roma. Os protestantes não procuram esses atributos, antes de tudo, como faz Roma, em uma instituição específica, hierarquicamente organizada. Assim como os atributos de indefectibilidade e infalibilidade, essas são dimensões escatológicas da igreja: eles são nossos em Cristo, de fato, agora, mas são plenamente realizados somente na eternidade. Somos chamados, portanto, a perseguir esses atributos no poder do Espírito Santo.

[485] A comunidade daqueles que participam de Cristo e de seus benefícios é chamada de "igreja". Estritamente falando, portanto, só se pode falar em igreja

dentro dos limites do Cristianismo. Isso, porém, não altera o fato de que, assim como há analogias com o sacerdócio, os sacrifícios, o altar e uma variedade de outros elementos em dogma e adoração pública em religiões não cristãs, assim também há analogias com a igreja nessas religiões.

Somos, por natureza, seres sociais, "animais políticos" (ζῷον πολιτικον, *zōon politikon*).[1] Nascemos da comunidade, na comunidade e para ela e não podemos, nem por um minuto, existir sem ela. Família, sociedade, estado, associações de vários tipos e para vários propósitos unem as pessoas e fazem com que vivamos e ajamos em combinação uns com os outros. Ainda mais forte que todas essas instituições e corporações, porém, é o vínculo que une as pessoas na religião. Existe, na religião, um poderoso elemento social.[2] Não é difícil encontrar a razão para isso: a religião está mais profundamente arraigada no coração humano do que qualquer outra coisa. Ela é o resultado imediato de nossa criação à imagem de Deus e, portanto, é radicalmente integrante de nossa natureza. Na religião, regulamos nossa relação com Deus, relação que é central e fundamental. Nossa relação com nossos companheiros humanos e com todas as outras criaturas é o resultado de nossa relação com Deus. A religião é fundamental para todos os assuntos. Aqueles que concordam conosco em religião concordam conosco em nossas convicções mais básicas, mais sagradas e controladoras e, cedo ou tarde, chegam à mesma compreensão também em questões secundárias. Mas diferenças em convicções religiosas, sob séria reflexão, produzem divergência ainda maior entre as pessoas também em questões secundárias. Aquilo que une as pessoas na religião é mais forte que interesses materiais, amor natural ou entusiasmo pela ciência e pela arte. As pessoas estão preparadas para sacrificar tudo, até mesmo sua própria vida, em favor da religião, pois, se perderem a religião, perdem seu próprio eu, sua própria identidade. Na religião, como todos creem, a própria alma e salvação da pessoa estão em jogo. Por essa razão, também, toda religião procura se propagar e se engaja em missões. A religião nunca é simplesmente um assunto privado, uma opinião subjetiva, uma questão de gosto. Ela sempre implica a reivindicação de ser a verdadeira e salvadora e, portanto, busca aceitação por outros e expansão, se possível, por toda a raça humana. Ela nunca é uma questão apenas do indivíduo, mas sempre é uma questão, também, da família imediata e estendida, do povo e do estado como um todo. Portanto, ela sempre produz um dogma comum e uma forma comum de culto, sustentados, por assim dizer, pela consciência de

[1] Nota do organizador: sem atribuição, Bavinck, aqui, cita Aristóteles, Man is a political animal" (de *The Politics,* 1253a2, 1253a3. TI: *The Politics,* trad. C. Lord [Chicago: University of Chicago Press, 1984], 37).

[2] F. Schleiermacher, *The Christian Faith,* org. H. R. MacIntosh e J. S. Steward (Edimburgo: T. & T. Clark, 1928), §6; A. J. Dorner, *Kirche und Reich Gottes* (Gotha: F. A. Perthes, 1883), 11-17; Th. Traub, "Die gemeischaftbildende Kraft der Religion", em *Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion,* org. A. Deissmann (Munique: J. F. Lehmann, 1905), 305ss.; A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire,* 7ª ed. (Paris: Fischbacher, 1903), 103ss.; C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion,* 2 vols. (Edimburgo e Londres: W. Blackwood & Sons, 1897-99), II, 155-81; H. Visscher, *Religie en gemeenschap bij de naturvolken* (Utrecht: G. J. A. Ruys, 1907).

que não o indivíduo, mas a humanidade como um todo é a completa imagem de Deus, seu templo e seu corpo.

Sem a revelação especial, porém, a noção da unidade de Deus e da humanidade foi totalmente perdida. A unidade da religião é limitada aos membros da própria tribo ou povo a que pertence a pessoa. A comunidade civil e religiosa coincidem. O próprio estado também é uma comunidade de culto. A religião, reconhecidamente, se manifesta também, em parte, na organização independente do sacerdócio, dos sacrifícios, das cerimônias, das associações religiosas e das sociedades secretas. A religião budista, no Tibete, por exemplo, tem tanta semelhança com a de Roma que, quando os padres jesuítas a conheceram, consideraram-na uma cilada do demônio. Não obstante, nenhuma das religiões pagãs manobrou para produzir uma organização independente, como a que, no Cristianismo, é encontrada na igreja. O Islã apenas fundou um tipo de estado teocrático, no qual os árabes são os senhores dos povos subjugados e o Corão serve como estatuto também para a lei civil. O Budismo, por sua vez, apenas fundou sociedades de monges que fogem do mundo, que exercem pressão paralisante sobre a sociedade civil e nunca alcançaram a independência do estado.[3]

As Raízes Judaicas da Igreja Cristã

Os fundamentos da igreja cristã foram lançados nos dias do Antigo Testamento. Na era patriarcal, as famílias dos crentes eram comunidades religiosas nas quais os pais atuavam como sacerdotes. Ainda não havia um culto comum regular, embora se conclua, de Gênesis 4.26, que os setitas, em oposição aos cainitas, começaram a louvar e a proclamar o nome de YHWH e, depois do dilúvio, houve uma separação entre semitas, jafetitas e camitas. Na vida de Abraão, essa separação recebeu uma forma permanente que durou por séculos. Desse tempo em diante, Deus permitiu que as nações seguissem seus próprios caminhos, e, com Abraão e sua descendência, estabeleceu uma aliança, que também separava externamente a igreja do mundo por meio do sinal da circuncisão e foi confirmada ao pé do monte Sinai e elevada ao nível de aliança nacional. Em Israel, a igreja e o Estado não eram idênticos. Havia uma diferença entre o sacerdote e o rei, o templo e o palácio, as leis religiosas e as civis.[4] Não obstante, os dois estavam tão estreitamente unidos que cidadãos e crentes, a nação e o povo de Deus, coincidiam, e uma só lei divina controlava toda a vida de Israel. Israel, como povo, era um עֵדָה יהוה (*ʿēdâ YHWH*) ou um קָהָל יהוה (*qāhāl YHWH*). Ambas as palavras são usadas no Antigo Testamento

[3] P. D. Chantepie de La Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte,* 2 vols. (Freiburg i.B.: Mohr [Siebeck], 1887–89), I, 132; O. Pfleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage* (Berlim: G. Reimer, 1896), 727ss .; W. E. L. Rauwenhoff, *Wijsbegeerte van den godsdienst* (Leiden: Brill & van Doesburgh, 1887), 835ss .; C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion,* II, 155–81; R. Falke, *Buddha, Mohammed, Christus*, 2ª ed., 2 vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1900), II, 155ss .

[4] Nota do organizador: o que Bavinck observa aqui é a base da moderna convicção democrática de que a igreja e o estado devem ser *institucionalmente* separados. Isso não deve ser confundido com a remoção de todo comprometimento religioso da vida pública.

para designar a assembleia ou congregação de Israel sem qualquer distinção de significado. No entanto, depois do exílio, a existência nacional de Israel sofreu uma mudança importante. Os judeus deixaram de ser um povo como os outros povos da terra e se tornaram uma comunidade religiosa. Em toda cidade, dentro e fora da Palestina, assembleias de crentes se reuniam no Sabbath (Sl 74.8; At 15.21) para lerem a Torá e serem instruídas nela. O componente primário do culto conduzido ali era o ensino (Mc 1.21; 6.2).

Para os judeus, esses encontros (συναγογή, *sunagōgē*) se tornaram cada vez mais o centro de sua vida religiosa e, nas cidades de população mista ou predominantemente grega, adquiriram uma organização independente. O templo de Jerusalém, de fato, continuou a existir e ainda era honrado como a localização da presença especial de Deus, embora os judeus da diáspora adquirissem gradualmente um culto que tomava forma sem o templo e o altar, o sacerdócio e os sacrifícios e consistia totalmente em pregação e oração. Foram essas assembleias que, no tempo do Antigo Testamento, lançaram o alicerce para a futura comunidade eclesiástica cristã. Assim como as duas palavras hebraicas citadas acima, também as palavras gregas συναγογή (*sunagōgē*) e ἐκκλησία (*ekklēsia*) eram usadas, originalmente, de modo intercambiável para designar essas assembleias dos judeus. A LXX, via de regra, traduziu עֵדָה por συναγογή e קָהָל por ἐκκλησία, exceto em Êxodo, Levítico, Números e Josué, onde קָהָל também foi geralmente traduzido por συναγογή. No entanto, entre os judeus, gradualmente surgiu uma distinção, de modo que συναγογή tendia a denotar a palavra usada para designar a comunidade ideal, definida como aqueles a quem Deus havia chamado para sua salvação (convocação, comunidade).[5]

[486] Contra esse pano de fundo, os estudiosos explicam o uso cristão, que continuou a empregar a palavra συναγογή somente com referência aos encontros religiosos dos judeus e às edificações nas quais esses encontros aconteciam (Mt 4.23; At 13.43; Ap 2.9; 3.9), mas, por outro lado, começaram a usar a palavra ἐκκλησία. No Novo Testamento, essa palavra, de fato, ainda ocorre umas poucas vezes com referência às assembleias populares (At 7.38; 19.32, 39, 41), mas, via de regra, é de natureza religiosa e denota a igreja do Novo Testamento. Na literatura patrística e especialmente nos escritos dos ebionitas, a igreja cristã ainda é ocasionalmente descrita como συναγογή, mas logo essa palavra foi completamente substituída por ἐκκλησία.[6] No que diz respeito ao assunto, foi o próprio Cristo quem primeiro aplicou a palavra קָהָל, ἐκκλησία, em relação à comunidade eclesiástica que se reunia ao seu redor (Mt 16.18; 18.17). Muitos críticos modernos são da opinião de que essa palavra foi posteriormente

[5] E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175B.C – A.D. 135)*, rev. e org. Géza Vermès e Fergus Millar (Edimburgo: T. & T. Clark, 1979), II, 423-53 (referência alemã: *Die Geschichte des jüdischen Volkes im zeitalter Jesu Christi*, 4ª. ed. [Leipzig: Hinrichs, 1907], II, 497ss.); H. L. Strack, "Synagogen", in *PRE*³, XIX, 223.

[6] E. Schürer, *History of the Jewish People*, II, 429; R. Sohn, *Kirchenrecht*, 2 vols. (Leipzig e Munique: Duncker & Humblot, 1892-1923), I, 16ss.; H. Cremer, *Biblico-Theological Lexicon of New Testament Greek*, trad. D. W. Simon e W. Urwick (Edimburgo: T. & T. Clark; Nova York: Charles Scribner's Sons, 1895), v.v. ἐκκλησία.

colocada nos lábios de Jesus.[7] No entanto, não há fundamento para essa conjuntura e não há nada incomum no fato de Jesus ter usado a palavra nesse sentido. Jesus, como se reconhece, pregou publicamente a mensagem do reino dos céus, mas, desde o princípio, apresentou uma interpretação desse reino que era muito diferente da de seus contemporâneos e com certeza não leva em consideração inicialmente a expectativa de que toda a nação se arrependeria e o seguiria. Já João, insistindo no batismo de arrependimento, separou os verdadeiros israelitas da massa de pessoas. Jesus não somente estava consciente, desde o início, de sua filiação messiânica e de seu sofrimento futuro,[8] mas também escolheu um número de discípulos e os reuniu ao seu redor, enviando-os para pregar e arrebanhar seguidores. Aos seus seguidores ele deu leis que eram diferentes daquelas que estavam em vigor nos círculos do povo judaico (Mt 5–7; 18.15-35; 20.28; *etc.*). Assim, gradualmente, um grupo de discípulos se posicionou ao seu redor, pessoas que se distinguiram e se posicionaram sem levar em consideração o povo da nação judaica. A esse grupo, Jesus aplicou a palavra קָהָל (ἐκκλησία). Eles eram a verdadeira ἐκκλησία, o verdadeiro povo de Deus, o povo que os outros israelitas deveriam ter sido, mas, agora – ao rejeitarem o Messias – provaram não ser. Jesus não veio para criar algo totalmente novo, mas para realizar o cumprimento da lei e dos profetas e restaurar a verdadeira קָהָל.[9]

Consequentemente, quando Jesus usa essa palavra em Mateus 16.18 e 18.17 com referência à sua "igreja", ele ainda a está empregando em um sentido muito geral. Ele não diz se essa קָהָל (ἐκκλησία) será local ou se espalhará por toda a terra. Essa distinção entre igreja local e igreja universal não pode ser encontrada aqui. Em vez disso, Jesus, afirma nessa passagem, de forma muito geral, que edificará *sua* ἐκκλησία, em contraste com a dos judeus, não sobre a Torá, mas sobre a confissão de Pedro quanto ao seu messianismo, e que, portanto, também a organizará de forma independente e fará com que viva por suas próprias leis. Estão presentes nos discípulos que Jesus reuniu ao seu redor os rudimentos da comunidade neotestamentária que emergirá mais tarde. No entanto, enquanto esteve sobre a terra, Jesus continuou sendo o centro pessoal e a comunidade de discípulos ficou em segundo plano. Eles ainda não eram capazes de se firmar sobre os próprios pés e diariamente tinham de ser ensinados e guiados por ele, pois o Espírito ainda não tinha sido dado porque Jesus ainda não tinha sido glorificado [Jo 7.39]. Porém, depois da partida de Jesus, eles imediatamente formaram um círculo fechado (At 1.14) e, no dia de Pentecostes, receberam um novo princípio de vida no Espírito Santo, que os tornou independentes dos judeus e os uniu muito intimamente entre si. Nesse ponto, a igreja de Cristo foi, em princípio, separada da existência nacional de Israel, dos sacerdotes e da lei,

[7] H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 2 vols. (Freiburg i. B. e Leipzig: Mohr, 1897), I, 210; A. von Harnack, *The Constitution and Law of the Church in the First Two Centuries* (Londres: Williams & Norgate; Nova York: Putnam & Sons, 1910), 15.

[8] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 248-53 (Nº 355).

[9] *Cf.* T. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus*, 4ª. ed. (Leipzig: A. Deichert, 1922), 540.

do templo e do altar. Ela se tornou uma assembleia religiosa independente. Ela agora age no lugar do antigo Israel como o povo, aliás, a igreja, de Deus.

A igreja é una

Inicialmente, essa ἐκκλησία existia somente em Jerusalém, mas, num curto espaço de tempo, havia crentes também em Samaria, Antioquia e em muitas outras localidades, tanto entre os judeus quanto entre os gentios. Suas assembleias também eram chamadas de ἐκκλησία. Eles, também, eram a igreja, a igreja de Deus naquele lugar. Como resultado, a palavra gradualmente adquiriu vários significados diferentes. Jesus ainda a usa em um sentido geral, sem pensar nas distinções posteriores. Mas, depois de sua partida, ela foi aplicada ao círculo de crentes em alguma localidade específica porque ali ela *era* o povo de Deus e, então foi aplicada a eles, quer eles se reunissem, de fato, em um lugar de reuniões, ou não. Em Atos 5.11; 11.26; 1 Coríntios 11.18; 14.19, 28, 35, a palavra ἐκκλησία claramente se refere à reunião ou assembleia da congregação, mas, em outros lugares, ela se refere repetidamente à igreja em si, mesmo quando não está reunida, e pode-se, portanto, falar em ἐκκλησιαι (*ekklēsia*) no plural (Rm 16.4; 1Co 16.1; Gl 1.2; 1Ts 2.14; *etc.*). A palavra adquire um significado ainda mais estreito quando é aplicada a um grupo de crentes que se reúne em uma casa particular. Em cidades em que o número de cristãos se tornou muito grande, as pessoas simplesmente tinham de formar as chamadas igrejas domésticas. Em várias cidades, por exemplo, em Roma, os judeus possuíam mais de uma sinagoga e os cristãos eram ainda mais forçados a se separarem para adoração, visto que, nesse período inicial, eles não tinham templos, mas reuniam-se em casas de um ou de vários de seus membros. De acordo com Atos 19.9, os cristãos de Éfeso, por algum tempo, se reuniram na escola (talvez alugada para esse fim) de certo Tirano, mas, via de regra, eles se reuniam em uma casa particular. Quando a igreja cresceu em número, os crentes tiveram de se reunir em vários locais de reunião e formavam um tipo de igreja doméstica. Isso aconteceu em Jerusalém, onde a igreja logo alcançou milhares de pessoas (At 2.41, 46-47; 4.4; 5.14; 8.3; 11.21; 12.12, 17; 21.18, 20) e, de modo semelhante, em Roma, (Rm 16.23), Corinto (1Co 16.19), Colossos (Fm 2), Laodiceia (Cl 4.15). Cada uma dessas igrejas domésticas era chamada de ἐκκλησία. No entanto, isso não significa que a unidade fosse, de alguma forma, perdida de vista, pois embora os crentes de uma certa cidade, às vezes – por causa de seu grande número – se encontrassem em casas diferentes, todos eles juntos constituíam uma ἐκκλησία nessa cidade (At 5.11; 8.1; *etc.*). Se a leitura de Tischendorf de Atos 9.31 estiver correta, todas as igrejas da Judeia, Galileia e Samaria são reunidas sob esse nome (ἐκκλησία) no singular. De modo análogo, em Romanos 12.5; 1 Coríntios 12.12-28; 15.9; Gl 1.13; Ef 1.22; 5.32; Fp 3.6; Cl 1.18, 24-25, todas as igrejas são concebidas como uma só ἐκκλησία e descritas como o corpo, a noiva ou a plenitude (πλήρωμα, *plērōma*) de Cristo.

Essa unidade de todas as igrejas não vem à existência apenas *a posteriori,* por meio do estabelecimento de um credo, de uma ordem eclesiástica e um sistema sinodal. A igreja também não é uma associação de pessoas que, primeiro, se tornaram crentes sem a igreja e, posteriormente, se uniram a ela, mas é um organismo no qual o todo existe antes das partes: sua unidade precede a pluralidade de igrejas locais e se baseia em Cristo. É ele que, continuando sua obra mediatória no estado de exaltação, une suas igrejas e as edifica a partir de si mesmo como cabeça (Ef 1.23; 4.16; 5.23; Cl 1.18; 2.19), as ajunta e governa (Jo 10.16; 11.52; 17.20-21; At 2.33, 47; 9.3ss.), sempre permanece com ela (Mt 18.20), está muito intimamente ligado a ela (Jo 15.1ss.; 17.21, 23; 1Co 6.15; 12.12-27; Gl 2.20) e habita nela por meio de seu Espírito (Rm 6.5; 8.9-11; 1Co 6.15ss.; Ef 3.17ss.). A afirmação de que a ἐκκλησία universal precede as igrejas locais[10] é correta no sentido de que, embora isso não aconteça historicamente, acontece logicamente.[11] Cada igreja local é o povo de Deus, o corpo de Cristo, edificada sobre o fundamento de Cristo (1Co 3.11, 16; 12.27), porque nessa localidade ela é a mesma coisa que a igreja é em sua inteireza, e Cristo é, para essa igreja local, aquilo que é para a igreja universal.[12]

Nos vários locais de reuniões dos crentes, é a única igreja de Cristo que se expressa. Sua essência, tanto no que se refere à igreja como um todo quanto no que se refere a cada uma de suas partes em particular, está baseada no fato de que ela é o povo de Deus (Rm 9.25; 2Co 6.16, 18; Tt 2.14; Hb 8.10; 13.12; 1Pe 2.9-10) e consiste de um povo que se comprometeu com o Senhor e se voltou para ele (At 5.14; 14.15), que recebeu o nome de discípulos, irmãos e irmãs, escolhidos, chamados, santos e crentes (At 1.15; 6.1; 9.1, 32; Rm 1.7; 1Co 1.2; *etc.*). Em seu sentido mais amplo, ἐκκλησία é a reunião de todo o povo de Deus, não somente sobre a terra, mas também no céu (Hb 12.23), não somente no passado e no presente, mas também no futuro (Jo 10.16; 17.20).

[487] Essa unidade espiritual da igreja de Cristo ainda vem à tona continuamente também no período pós-apostólico. Os cristãos são santos, os eleitos; eles têm um Deus, um Cristo, um Espírito de graça, um chamado.[13] A igreja é uma torre que, com a rocha chamada Cristo, forma uma pedra sólida das quais as pedras escuras e impuras e que não se encaixam são removidas; ela é a geração dos justos, da qual os ímpios são separados.[14] Os cristãos são a alma do mundo,[15] o verdadeiro Israel, o povo bem-aventurado de Deus;[16] todos eles são sacerdotes[17] e todos receberam o Espírito Santo[18] e sua unidade comum é provada "pela solidariedade em comunhão, pelo nome de irmão e

[10] R. Sohm, *Kirchenrecht,* I, 20.
[11] H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie,* II, 177.
[12] T. Zahn, *Introduction to the New Testament,* 3 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1909), I, 509.
[13] *1 Clemente* 46.
[14] Pastor de Hermas, *Similitudes* IX, 6, 7, 13, 17, 18.
[15] *Epístola a Diogneto* 6.
[16] Justino Mártir, *Dialogue with Tripho* 116, 123, 135.
[17] Irineu, *Against Heresies* IV, 8.3; Tertuliano, *On Exhortation to Charity* 7.
[18] Irineu, *Against Heresies,* IV, 36.2.

pelo compromisso mútuo de hospitalidade"[19] e assim por diante. A esse respeito, geralmente, se faz uma distinção, como em Hermas, entre os verdadeiros e os falsos membros da igreja. Com referência aos excomungados, Orígenes afirmou: "Às vezes acontece que a pessoa que sai está dentro e a pessoa que parece permanecer está fora". Em outro lugar, ele repetidamente afirma que muitos são chamados, mas poucos são escolhidos, que há membros espirituais e carnais, que são o joio no meio do trigo, e que o estilo de vida de muitos entra em conflito com sua confissão.[20] Logo, porém, ocorreu uma grande mudança nessa interpretação da igreja como a "comunhão dos santos". Quando, no 2° século, surgiram uma variedade de seitas e heresias, a questão, é claro, era: "Qual é a verdadeira igreja?". A resposta dada era: "A igreja que permanece com o corpo como um todo e mantém comunhão com a igreja católica". A igreja foi chamada de "católica" já por Inácio[21] porque abrange todos os crentes sobre a terra em todas as épocas e lugares e, fora dela, não há salvação.[22] Essa catolicidade da igreja, porém, não era mais concebida em termos espirituais contra a heresia, mas externalizada e incorporada em uma instituição visível. O bispo, considerado como a continuidade direta dos apóstolos e possuidores da verdadeira tradição, tornou-se o critério para determinar a verdadeira igreja. A igreja universal deixou de ser logicamente anterior a todas as igrejas locais. Dessa forma, ocorreu uma inversão total na interpretação da igreja. Agora, não são mais as igrejas locais que, juntas, formam uma unidade. Agora, a igreja católica, com seu episcopado, tem prioridade. As igrejas locais são partes do todo e são verdadeiras igrejas somente enquanto são fiéis a esse corpo como um todo e submissas a ele.

A igreja é católica

O desenvolvimento desse conceito "católico" da igreja foi alimentado pela oposição que sofreu por parte dos hereges. O Gnosticismo transformou a igreja em uma escola na qual os *pneumatikoi* existiam em um nível muito acima das ideias populares do Cristianismo histórico. O Montanismo quis fundamentar a igreja na suposta inspiração e profecia de seu movimento e era avesso a todos os ofícios e autoridade eclesiásticos. "A igreja é, ela mesma, própria e principalmente, o Espírito".[23] O novacianismo e o donatismo eram zelosamente ativos em nome da santidade da igreja em detrimento de sua catolicidade. Os pais da igreja foram uma vigorosa exceção a todos esses erros e, cada vez mais, enfatizaram a importância da instituição episcopal da igreja. A igreja, que é dirigida pelos bispos, diziam eles, é a única guardiã e proclamadora da verdade[24]

[19] Tertuliano, *Prescription against Heretics* 20.

[20] R. Seeberg, *Der Begriff der christlichen Kirche* (Erlangen: Deichert, 1885), 29.

[21] Inácio, *To the Smyrnaeans* 8; *cf. Martyrdom of Polycarp* 5, 16, 19.

[22] *1 Clemente* 57; Inácio, *To the Ephesians* 16; *idem, To the Trallians* 7; *idem, To the Philadelphians* 3; Pastor de Hermas, *Similitudes* IX, 16.

[23] Tertuliano, *On Modesty* 21.

[24] Irineu, *Against Heresies,* I, 10, 2; Tertuliano, *Prescription against Heretics* 28.

e, portanto, a instituição indispensável à salvação, a mãe de todos os crentes, a despenseira da graça, a mediadora da salvação, a escada para se chegar a Deus. "Pois onde está a igreja, está o Espírito de Deus e, onde está o Espírito de Deus, está a igreja e todo tipo de graça, mas o Espírito é a verdade".[25] Assim como há apenas um Deus e um Senhor, assim também há apenas uma igreja, um rebanho, uma mãe, da qual nascem todos os crentes e fora da qual não há salvação. Um raio de luz não pode ser separado do sol, nem um galho de uma árvore, nem a corrente de sua fonte.[26] Agostinho também se movimenta nesse círculo de ideias. Embora a igreja, por sua unidade, catolicidade e majestade já tivesse deixado uma profunda impressão nele anteriormente, em sua controvérsia com os donatistas (393-411 d. C.) ele, pela primeira vez, foi forçado a refletir mais intencionalmente sobre sua natureza. Porém, nem mesmo nesse momento foi a doutrina da igreja que se tornou o foco central de seu pensamento, e de sua vida, mas a doutrina da graça continuou sendo o foco, e a doutrina da igreja, em certa medida, tomou forma – independentemente e irreconciliada – ao seu lado, pois, se Deus é a única e absoluta causa da graça, como Agostinho ensina, então a igreja não pode ser essa causa. Desde o início, portanto, ele distingue entre a igreja como o "verdadeiro corpo" e a igreja como o "corpo misturado" de Cristo.[27] Há membros da verdadeira igreja fora da igreja visível, tais como os anjos,[28] o ladrão na cruz, que só recebeu o batismo de sangue,[29] e todos os não israelitas que foram salvos antes da vinda de Cristo,[30] pois a religião cristã é tão antiga quanto o mundo.[31]

Há também aqueles que pertencem à verdadeira igreja, mas que, presentemente, ainda levam uma vida ímpia ou estão presos na superstição e na heresia, mas são conhecidos por Deus. "Nesse inexprimível conhecimento de Deus, muitos que parecem estar fora estão, na realidade, dentro e muitos que parecem estar dentro estão, na realidade, fora. Todos aqueles, portanto, que – se posso dizer assim – estão interna e secretamente dentro, é que são o jardim selado, o fundamento selado, uma fonte de água viva, o pomar de romãs com seus frutos agradáveis".[32] Inversamente, há muitos que estão dentro da igreja visível que não pertencem aos eleitos. "Há joio no meio do trigo; há peixes ruins entre os peixes bons; há muitas ovelhas fora e muitos lobos dentro".[33] Muitos que estão na comunhão dos sacramentos *com* a igreja não estão, contudo, *na* igreja.[34]

[25] Irineu, *Against Heresies,* III, 24, 1; Tertuliano, *On Prayer* 2; Clemente de Alexandria, *Paedagogus* I, 6; *idem, Stromateis* VIII, 17.

[26] Cipriano, *De unitate ecclesiae* (Nova York e Toronto: Macmillan, 1928), 5, 7.

[27] Agostinho, *On Christian Teaching,* III, 32.

[28] Agostinho, *Enchiridion* 29.

[29] Agostinho, *On Baptism* IV, 22.

[30] Agostinho, *City of God,* XVIII, 23, 47.

[31] Agostinho, *Epistle* 102.

[32] Agostinho, *On Baptism* V, 27.

[33] Crisóstomo, *Homilie in Joannem* 45; Agostinho, *Against the Letters of Petilianus* III, 3; *idem, On Baptism* I, 10.

[34] Agostinho, *De unitate ecclesiae liber* I, 74. Nota do organizador: Esta obra também é conhecida como *Ad catholicos fratres* e não está disponível em tradução inglesa. O texto latino está em PL, XLIII, 391-446 e em *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (Viena: Tempsky, 1909), 52, 231-322.

Por causa dessa distinção, os donatistas acusaram Agostinho de ensinar a existência de duas igrejas. Ele replicou que não separou as duas mais do que uma pessoa que fala sobre o ser humano distingue entre a alma e o corpo e que, de acordo com Cristo, o joio e o trigo devem crescer juntos. Para Agostinho, embora a igreja não seja a despenseira da graça, ela é o círculo dentro do qual Deus, via de regra, a concede. Dessa forma, ele defende a igreja contra os donatistas. A igreja é a mediadora da salvação porque somente nela o Espírito, o amor e a perseverança estão presentes. Fora dela não há salvação. Embora os hereges e cismáticos possam participar, com ela, da Palavra e dos sacramentos, não podem participar da regeneração e do amor que só são dados pelo Espírito dentro da igreja. "O apóstolo Judas declara abertamente (v. 19) que aqueles que se separam da igreja não possuem esse Espírito". Eles podem ter a forma, mas não têm a substância, assim como partes cortadas do corpo ainda podem ter uma mão, um dedo ou uma orelha, mas não têm vida. Aqueles que não têm a igreja como sua mãe não têm Deus como seu Pai.[35] A igreja é a "mãe dedicada", "a noiva sem mancha ou ruga", "a pomba preciosa", "a igreja santa". A igreja continua sendo santa mesmo que os ímpios se tornem maioria, já que, para Agostinho, toda a sua santidade, assim como sua unidade e catolicidade, deve ser encontrada muito mais na instituição objetiva com sua doutrina, seus meios da graça e seu culto do que com seus membros. O afastamento dela, consequentemente, nunca é permissível, prova de orgulho e desobediência, pois transforma a igreja universal em uma igreja particularista ou até mesmo nacional.[36] E, precisamente, como resultado dessa forte ênfase que Agostinho, em sua polêmica com os donatistas, colocou sobre a igreja institucional, ele contribuiu, em não pequena medida, para o desenvolvimento do conceito católico romano de igreja.[37]

A igreja institucional, ensinadora

Nos tempos medievais, esse conceito de igreja foi praticamente engolido no desenvolvimento da hierarquia, a poderosa organização da igreja como instituição, a luta da igreja contra o estado e a elevação de si mesma acima do estado. É muito notável, portanto, que, *teoricamente,* o conceito fosse quase totalmente negligenciado.[38] Nesse período, não foi a teologia, mas a jurisprudência que orientou o desenvolvimento.[39] Somente depois que foi desafiada por Wycliffe,

[35] Agostinho, *On Baptism* VII, 44; *idem, De unitate ecclesiae liber* I; *idem, Answer to Letters of Petilian* III, 9 (*NPNF* [1], IV).

[36] Agostinho, *Contra Cresconium* II, 37 (PL, XLIII, 445-594); *idem, De unit.* I, 12, 14.

[37] *Cf.* H. Schmidt, "Die Augustinische Lehre von der Kirche", *Jahrbücher für deutsche Theologie* 6 (1861): 197-250; H. Reuter, *Augustinische Studien* (1887; reimpressão, Aalen: Scientia-Verlag, 1967), 4-105; A. J. Dorner, *Augustinus* (Berlim: W. Hertz, 1873), 276-95; T. Specht, *Die Lehre von dem Kirche nach dem heiligen Augustin* (Paderborn: Schöningh, 1892).

[38] Sobre a doutrina da igreja, encontramos apenas alguns itens em Hugo de São Vítor, *De sacramentis christianae fidei,* II, 2; Alexandre de Hales, *Summa,* IV, q. 4; T. Aquino, *Summa contra gentiles,* IV, 76; *idem, Summa theol.,* I, 2, q. 101, art. 2; II, 2, q. 10, art. 10; II, 2, q. 88, art. 12; III, q. 8, arts. 3-4; III, q. 68, art. 9.

[39] A. von Harnack, *History of Dogma,* trad. N. Buchanan *et al.,* org. A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams

Huss, os reformadores e outros, essa interpretação da igreja foi desenvolvida e defendida pelos estudiosos católicos romanos.[40] Nessa interpretação, então, a instituição visível está em primeiro plano. Cristo fundou uma igreja cujos aspectos visíveis e invisíveis estão inseparavelmente unidos. Assim como, em Cristo, há a união de uma natureza humana com uma natureza divina, e, nos seres humanos, há a união de corpo e alma, e, nos sacramentos, a união do sinal com a coisa significada, assim também, na igreja, há um lado visível e um lado invisível. A visibilidade da igreja está baseada na encarnação do Verbo. Cristo é a causa eficiente e também a causa exemplar e final da igreja. Por meio do Espírito Santo, ele continua a viver nela como profeta, sacerdote e rei e derrama dentro dela todos os dons de sua graça. Ele comunica esses dons exclusivamente por meio dos ofícios e dos sacramentos. A instituição, consequentemente, tem prioridade sobre o organismo. A igreja é a mãe dos crentes, antes da congregação dos crentes. A igreja ensinadora (*ecclesia docens*), com suas estruturas hierárquicas e sacramentos comunicadores da graça, é anterior à igreja que ouve (*ecclesia audiens*) e muito exaltada acima dela.

Consequentemente, são aplicáveis a essa "igreja ensinadora", em primeiro lugar, todos os atributos que os cristãos católicos romanos atribuem à sua igreja. Ela é uma igreja única, exclusivamente cristã, católica, imperecível e infalível que descende, por meio de sucessão regular, dos apóstolos. Ela nega a todas as outras assim chamadas igrejas o direito de existir e é intolerante em virtude de sua própria natureza. Ela não tolera nem reconhece nenhuma igreja além de si mesma. Separar-se dela em questões de doutrina ou em questões de vida é sempre um pecado e nunca é permitido, pois, como Cristo comunica toda graça somente por meio do ofício e dos sacramentos da igreja, a igreja que ensina, a Igreja Católica Romana como instituição, é a única mediadora da salvação, a guardiã e distribuidora de toda graça a todas as pessoas, a única arca de salvação para toda a humanidade. Somente ela conduz as pessoas à Escritura, à pessoa de Cristo, à comunhão com Deus. A verdadeira ordem de salvação não é aquela na qual Deus, por meio de sua Palavra, conduz as pessoas à igreja. Ao contrário, ela parte da igreja, conduz às Escrituras e a Cristo. A igreja, portanto, deve ser conhecida, identificada e demonstrada a todas as pessoas. Por meio de seus atributos e suas características distintivas ela deve ser tão conspícua a ponto de não deixar nenhuma dúvida com respeito a ela e que somente incrédulos deliberados e culpados possam negá-la e rejeitá-la. Ela é a primária e mais importante fonte cognitiva da verdade e, por essa razão, muitos teólogos católicos discutem o assunto na seção sobre princípios fundamentias.[41]

& Norgate, 1896-99), VI, 127, 128.

[40] Por Torquemada (1468), no Catecismo Romano, I, c. 10, e também por Canus, Belarmino, Becanus. Nota do organizador: a referência de Bavinck é a Juan de Torquemada (1388-1468), famoso na inquisição espanhola, e é, provavelmente, à sua obra principal, *Summa de acclesia contra impuggatores potestatis summi pontificis* (Roma: Eucharius Silber, 1489), que foi parcialmente traduzida como *The Antiquity of the Church,* trad. W. E. Maguire (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1957). A data real da publicação dessa obra é 1448.

[41] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 511 (Nº 133).

A assim chamada "igreja que ouve" é completamente dependente dessa "igreja ensinadora". Ela só participa passivamente dos atributos gloriosos da igreja. Sua única tarefa é aceitar a graça sobrenatural das mãos do sacerdote no sacramento. Sua mais elevada virtude – e necessária para a salvação – é crer naquilo que a igreja crê, obedecer a hierarquia e submeter-se ao papa. "Onde está o papa está a igreja" (*ubi papa, ibi ecclesia*). A natureza da igreja, portanto, não depende da qualidade dessa "igreja que ouve". É, de fato, bom e útil que os membros da igreja sejam crentes. "A beleza da igreja consiste primariamente nas coisas internas".[42] No entanto, a "igreja que ensina", a instituição objetiva da salvação, ainda continuaria sendo a verdadeira igreja mesmo que seus membros fossem pessoas incrédulas e ímpias. Não são membros da igreja todos aqueles que estão fora da Igreja Católica Romana, tais como os catecúmenos, os excomungados, os cismáticos e outros semelhantes. Sua fé cristã e seu estilo de vida piedoso não são proveitosos para eles: estão fora de uma igreja que salva. Entretanto, os membros da igreja são, de fato, todos aqueles que permanecem em comunhão com Roma. Mesmo que sejam reconhecidos como pessoas incrédulas e ímpias. Essas pessoas não são realmente, mas potencialmente a igreja.

Elas pertencem não à alma, mas ao corpo da igreja, não são tão perfeitamente *a igreja quanto aqueles que creem e vivem na Igreja Católica Romana,* mas são membros da igreja e pertencem integralmente a ela, assim como o corpo é parte integrante da essência do ser humano. Necessária à membresia da igreja de alguma forma, mais ou menos perfeitamente, não é a virtude interna da fé ou do amor, mas apenas a "profissão externa de fé e a participação nos sacramentos", pois a igreja é tão "visível e palpável quanto a assembleia de pessoas em Roma ou o reino da Gália ou a república de Veneza. Em uma palavra, ela é a reunião dos seres humanos unidos pela confissão da mesma fé cristã e pela participação nos mesmos sacramentos sob o controle de pastores legítimos e particularmente do vigário de Cristo sobre a terra, o papa de Roma".[43]

[488] Na medida em que esse conceito romano de igreja foi praticamente realizado nos tempos medievais, ele também encontrou oposição e resistência vindas de várias direções. Nos primeiros séculos, a catolização da ideia de igreja aconteceu sob condições de forte e persistente protesto. O Cristianismo grego, embora em outros pontos concordasse com Roma em sua doutrina da igreja, nunca reconheceu a primazia do papa e, assim, resistiu à condução na direção de uma unidade e catolicidade absolutas. Semelhantemente, nos tempos medievais, uma variedade de seitas se rebelou contra o desenvolvimento da ideia romana de igreja. A oposição surgiu de diferentes princípios. Nos caso dos cátaros, albigenses, búlgaros, os seguidores de Almarik de Bena e as seitas do espírito "novo" e "livre", essa oposição foi fruto dos erros ma-

[42] T. Aquino, *Sent.*, IV, dist. 15, q. 13, ad. 1.

[43] R. Belarmino, "De eccl. mil.", em *Controversiis*, III, 1. Nota do organizador: Bavinck também dirige o leitor para a literatura citada no título deste capítulo na edição holandesa. Estão incluídas obras da dogmática católica romana de Becanus, Bossuet, Möhler, Perrone, Heinrich, Scheeben-Atzberger e J. V. de Groot. Para detalhes, veja a bibliografia.

niqueístas ou gnóstico-panteístas. Outros, como os valdenses, Bradwardina, Wycliffe, Huss e semelhantes ainda eram influenciados pela interpretação de Agostinho, segundo a qual a igreja era uma reunião de predestinados. Nesse caso, o critério para identificação da verdadeira igreja não era encontrado no ministério objetivo da Palavra e dos sacramentos, mas em um viver santo, em uma vida segundo a lei de Cristo em amor, pobreza e assim por diante. Portanto, a transição da ideia da igreja para a realidade do mundo estava ausente. Tentativas de reforma não podiam passar para outras áreas ou findar em desapontamento.[44]

A IGREJA COMO "COMUNHÃO DOS SANTOS"

Somente no século 16 um conceito fundamentalmente diferente de igreja foi apresentado pela Reforma como uma alternativa ao de Roma. Lutero encontrou lugar para sua alma não no sacramento, que agia *ex opera operato,* nem nas boas obras, mas no perdão de pecados somente pela fé. Com base nisso, ele atacou a Igreja Católica Romana: rejeitou o sacerdócio, os sacrifícios, o sistema monástico, a instituição da igreja infalível e o sacramento que age de forma mágica; proclamou a liberdade cristã e interpretou a igreja como o ajuntamento dos crentes, uma "comunhão de santos", como se confessa como um objeto de fé no Credo Apostólico. Foi imensamente doloroso e difícil, para Lutero, romper com a Igreja Católica Romana e seu conceito de igreja. Ele não tinha um programa de Reforma. Inicialmente, seu único objetivo era acabar com os abusos. Entretanto, ele encontrou e conservou sua segurança básica na justificação do pecador somente pela fé e, com base nisso, progrediu muito mais do que havia planejado originalmente. Esse princípio também o levou a outra interpretação da igreja, à interpretação que encontrou na Escritura.

A igreja não era simplesmente uma congregação dos predestinados nem de pessoas que conduziam sua vida de acordo com umas poucas regras dadas no Sermão do Monte, mas era uma congregação de crentes, de pessoas que, por meio da fé, haviam recebido o perdão de pecados e, portanto, eram filhas de Deus, profetas e sacerdotes. Por essa razão, ela, naturalmente, tinha um lado visível e um lado invisível. De acordo com Seeberg,[45] essa distinção foi feita inicialmente não por Zwínglio, mas por Lutero. Apesar disso, por meio dela, ele não tinha a intenção de apresentar duas igrejas, mas os dois lados da mesma igreja. Para Lutero, a igreja não é uma ideia platônica, nem uma ideia sem uma realidade correspondente, mas consiste concretamente nas pessoas que estão vivas e, pela fé, obtiveram o perdão de pecados. Por um lado, ela é invisível, um objeto de fé, pois aquilo em que se crê não é visível; por outro lado, ela é visível porque se torna manifesta e pode ser conhecida não por meio da presença de um papa, bispos, vestimentas e outras coisas externas, mas pela pura ministração da Palavra e dos sacramentos. Onde isso está presente, pode-se ter certeza de

[44] A. von Harnack, *History of Dogma,* VI, 118-49.
[45] R. Seeberg, *Begriff,* 91.

que existe uma igreja. Há verdadeiros crentes presentes, nem que seja entre os bebês em um berço. "A Palavra de Deus não pode existir sem o povo de Deus", pois, embora existam incrédulos na igreja, assim como elementos externos podem entrar em um corpo, a essência da igreja é determinada pela presença dos crentes. O corpo como um todo é nomeado segundo seu componente mais importante.[46] Nos símbolos luteranos, portanto, a igreja é descrita como uma comunidade ou congregação de santos e verdadeiros crentes, na qual o evangelho é corretamente ensinado e os sacramentos são corretamente ministrados. Ela, de fato, é visível, tem ofícios e instituições. No entanto, "a igreja não é apenas uma sociedade de coisas externas e ritos externos, mas principalmente uma sociedade de fé e do Espírito Santo nos corações".[47]

A distinção entre igreja visível e invisível, portanto, originalmente serviu somente para afirmar, contra Roma, que a essência da igreja consiste naquilo que é invisível, na fé, na comunhão com Cristo e seus benefícios por meio do Espírito Santo, mas absolutamente não para depreciar, de alguma forma, a visibilidade ou a realidade da igreja. Logo, porém, ela foi usada em outro sentido. As pessoas não podiam, afinal, ignorar o fato de que "nesta vida, estão misturadas com a igreja muitas pessoas más e hipócritas, que, em matéria dos ritos eclesiásticos são membros da verdadeira igreja, mas não formam a igreja e pertencem, em vez disso, ao reino do diabo".[48] A igreja, portanto, pode ser interpretada mais estreitamente ou mais amplamente, como "a igreja estrita e amplamente falando".[49] Às vezes, Lutero falava em duas igrejas, e Melanchthon disse que isso era uma "distinção entre os dois corpos da igreja".[50] E teólogos posteriores, como Heerbrand, Chemnitz, Hutter e Gerhard (*et al.*) aplicaram a essa situação a distinção entre a igreja visível e a invisível. Aqui, a igreja era chamada de invisível não porque tenha um lado espiritual e, portanto, seja um objeto de fé, mas porque não podemos conhecer o grupo exato de seus verdadeiros membros; e "igreja visível" se tornou o termo para designar não a manifestação dos crentes em sua confissão e conduta, mas os incrédulos, que, em uma época inicial, foram contados por Lutero e pelas confissões como pertencendo não à igreja, mas ao reino do diabo. A ideia e a realidade, a essência e a aparência são, assim, separadas uma da outra e colocadas lado a lado. Agora, os crentes constituíam uma "*ecclesiola*" invisível em uma "*ecclesia*" visível.[51]

[46] *Ibid.*, 84ss.; J. Köstlin, "Kirche", in *PRE*[3], X, 335ss.

[47] Apologia da Confissão de Augsburgo, arts. 7, 8; Artigos de Esmalcada, art. 12, em *The Book of Concord*, org. Robert Kolb e Timothy J. Wengert (Mineápolis: Fortress, 2000), 174-83; Catecismo Maior (1529), parte II, art. 3 (Kolb e Wengert, 435-39).

[48] Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 8ª ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 153-155. Nota do organizador: Essa referência específica é à Apologia à Confissão de Augsburgo, art. 7, parágrafos. 9-16 (Kolb e Wengert, 174-177).

[49] *Ibid.*, 153. Nota do organizador: Essa referência específica é à Apologia à Confissão de Augsburgo, art. 7, parágrafos. 9-11 (Kolb e Wengert, 175).

[50] P. Melanchthon, *Corpus doctrinae christianae* (Leipzig: Ernesti Voegelini Constantiensis, 1560), XXI, 507.

[51] *Cf.* *Schultz, "Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche", *Jahrbücher für protestantische Theologie* 2 (1876): 673-90; A. Krauss, *Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche* (Gotha: F. A. Perthes, 1876), 80ss.; E. Rietschel, "Luthers Anschauung von der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche",

A DOUTRINA REFORMADA DA IGREJA

A doutrina reformada da igreja, embora concorde largamente com a dos luteranos, revela algumas particularidades que não podem ser deixadas de lado. Em primeiro lugar, a instituição da igreja ocupa um lugar um pouco diferente nela. Lutero, de fato, interpretava a igreja como a comunhão dos santos, mas procurou sua unidade e santidade mais nas instituições objetivas do ofício, da Palavra e dos sacramentos que na comunhão subjetiva dos crentes, que, geralmente, deixa muito a desejar. Dessa forma, em seu pensamento, a igreja se tornou cada vez mais uma instituição divina cuja tarefa era realizar a unidade e a santidade dos crentes. Melanchthon, pensando de forma semelhante, nos *Loci Communes,* de 1543, descreveu a igreja como "a companhia daqueles que são chamados" e disse que "não devemos sonhar com um povo escolhido em algum lugar, mas nessa companhia visível".[52] Dogmáticos luteranos posteriores observaram um ponto de diferença no fato de que, de acordo com sua doutrina, os eleitos não devem ser encontrados "fora da companhia daqueles que são chamados", e, de acordo com os reformados, eles também podem ser encontrados fora desse grupo. Realmente, é uma doutrina reformada que, embora Deus, ordinariamente, conceda os benefícios de Cristo por meio da Palavra e dos sacramentos, ele não está preso a esse método e, ainda que muito raramente, também concede a salvação fora da instiuição da igreja.[53]

Em segundo lugar, os reformados associaram a igreja muito intimamente à eleição e frequentemente interpretaram sua invisibilidade diferentemente dos luteranos. Inicialmente, Zwínglio, de fato, aplicou a invisibilidade à igreja universal, que está espalhada por toda a terra e, por essa razão, não pode ser empiricamente observada por ninguém, como oposta à igreja "particular", que está presente e visível em uma determinada localidade. No entanto, em anos posteriores, ele considerou a igreja invisível como significando o corpo de pessoas eleitas, o objeto de fé, como no Credo Apostólico, que só se torna visível na *parousia* de Cristo. Em distinção a essa posição, ele chamou a igreja universal e particular de ajuntamento visível (*visibilis, sensibilis*) de crentes, na qual também pode haver hipócritas.[54] Em sua *Exposition of the Christian Faith* (1531), causando surpresa com uma nota um pouco diferente,

Theologische Studien und Kritiken 73 (1900): 404-56; W. Bleibtreu, *Die evangelische Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1903). Nota do organizador: As referências precedentes são adições às obras que Bavinck cita no título deste capítulo na edição holandesa, obras que aparecem em outra parte nas notas deste capítulo.

[52] Nota do organizador: Bavinck não cita a referência à obra de Melanchthon aqui. A passagem é encontrada em *Loci Communes* (1543), loci 12. TI: P. Melanchthon, *Loci Communes: 1543,* trad. J. A. O. Preuss (St. Louis: Concordia, 1992), 131.

[53] J. Calvino, *Institutas,* IV.xvi.19; Z. Ursino, *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism,* trad. G. W. Willard (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), q. 21; G. Bucanus, *Institutiones theologicae,* 3ª ed. (Berna; Iohannes & Isaias le Preux, 1605), 400: F. Gomarus, *Theses theologicae de bonis hominum operibus* (Leiden: Franciscum Raphelengium, 1596), XXX, 29.

[54] U. Zwínglio, "Dei ratio", in *Opera,* 8 vols. em 6 (Zurique: F. Schulthessiana, 1842), IV, 8.

ele diz que a igreja dos crentes sobre a terra é *invisível,* visto que só inclui crentes verdadeiros, e *visível* porque pertencem a ela todos aqueles que, em todo o mundo, confessam o nome de Cristo.[55]

Calvino se alinha com esse uso. Quando, nas *Institutas* de 1543, ele, pela primeira vez, usa o termo "igreja invisível", ele se refere, com esse termo, a todos os eleitos coletivamente, que são conhecidos somente por Deus. Subsequentemente, ele caracteriza a igreja como "toda a multidão de seres humanos espalhados pela terra", uma multidão que é visível e também inclui hipócritas, mas também é invisível e um objeto de fé, na medida em que não podemos saber quais de seus membros são os verdadeiros crentes.[56] A igreja, portanto, a partir desse ponto, já pode ser chamada de invisível em três sentidos: (1) como a igreja universal, porque um dado indivíduo não pode observar a igreja em outros lugares e em outras épocas; (2) como a companhia dos eleitos, que só será completada e visível no retorno de Cristo; (3) como a companhia dos eleitos e chamados, porque, na igreja sobre a terra, não podemos distinguir os verdadeiros crentes.

Mais tarde, outros pontos vista ainda foram acrescentados em termos dos quais a igreja podia ser chamada de invisível: porque ela não é deste mundo; porque Cristo, como seu cabeça e, portanto, também a própria igreja, como seu corpo, é invisível; porque sua maior parte está no céu; porque temporal e localmente ela pode, eventualmente, ser privada da ministração dos meios da graça; porque, em tempos de perseguição, ela se esconde em desertos e cavernas; porque, embora seja observável em sua confissão externa, não pode ser observada na fé interna do coração; e, finalmente, porque a igreja nunca está presente apenas em um lugar e em um momento, mas espalhada por todas as épocas e nações.[57] E, em contraste, a igreja foi chamada de "visível" porque se manifesta em sua confissão e conduta, ou age institucionalmente com seus ofícios e ministérios, ou porque não contém apenas crentes verdadeiros, mas também hipócritas. Entre os reformados, as confissões e o estudo da dogmática procediam ora de uma interpretação ora de outra.

Alguns salientaram a igreja como a comunhão de todos os eleitos e a chamaram de "igreja invisível".[58] Porém, como os eleitos que ainda não nasceram ou ainda não foram chamados só podem ser considerados membros potenciais da igreja, outros renunciaram a essa ideia de igreja e começaram a interpretá-la como a companhia de todos aqueles que são escolhidos e chamados.[59] Nesse

[55] Zwínglio, *Opera,* IV, 58.

[56] J. Calvino, *Institutas,* IV.i.1-9.

[57] A. Polanus, *Syntagma theologiae christianae* (Hanover, 1609; Genebra, 1617), 531.

[58] Catecismo de Genebra, em *Calvin: Theological Treatises,* org. J. K. S. Reid, Library of Christian Classics (Filadélfia: Westminster, 1954), 103; também em E. F. K. Müller, *Die Bekenntinisschriften der reformierten Kirche* (Leipzig: Deichert, 1903), 126; Primeira Confissão Escocesa, art. 16; Confissão de Westminster, art. 25; J. H. Alsted, *Theologica didactica* (Hanau: C. Eifrid, 1618), 590, *etc.*

[59] Basílio, *Hexameron* I, 5; Primeira Confissão Helvética, 15; Catecismo de Heidelberg, P. 54; Confissão Belga, art. 27; Segunda Confissão Helvética, art. 17; F. Gomarus, *Theses theologicae,* disp. 30; A. Polanus, *Synt. theol.,* 530; P. Mártir Vermigli, *Loci communes,* org. R. Massonius (Londres, 1576), 390.

caso, porém, os teólogos imediatamente tiveram de fazer uma distinção entre os verdadeiros crentes e os hipócritas e, portanto, começaram a falar da igreja em um sentido mais estrito e em um sentido mais amplo, de *ser* da igreja e *estar* na igreja, ou também, ocasionalmente, em igreja invisível e igreja visível.[60] Em conexão com a corrupção que começou a infectar a igreja, essa prática levou à distinção entre dois círculos ou grupos de pessoas na igreja[61] e estimulou muitos teólogos, no século 18, a postularem a existência, lado a lado, de uma aliança externa e uma aliança interna. Isso levou à separação das formas externa e interna da igreja e à pregação da doutrina de que as pessoas "sem graça", se levarem uma vida inofensiva, também podem ser verdadeiros membros da igreja e fazer uma reivindicação legítima de seus bens e benefícios.[62] Outros, opondo-se a essa tendência dicotomizante, tentaram, em vão, manter a unidade da igreja dizendo que a igreja visível e a invisível eram dois lados da mesma coisa.[63] Doutrina e vida cada vez mais seguiram caminhos separados e isso foi ainda mais sério para a interpretação reformada da igreja, pois ela identificou a essência da igreja muito menos com seus aspectos institucionais que os luteranos. Pois os reformados – e essa é a terceira distinção, que, mais tarde, será declarada mais precisamente – embora também procurassem a característica da verdadeira igreja na ministração fiel da Palavra e dos sacramentos, geralmente acrescentavam a ela o exercício da disciplina eclesiástica e um estilo de vida cristão. Embora a eleição seja o fundamento da igreja, ela só se manifesta em fé e boas obras.[64]

TANGENTES DA REFORMA

[489] A mudança que a Reforma provocou na interpretação católica romana da igreja também teve consequências práticas. A uniformidade, continuamente, abriu caminho para a multiformidade. Diferentes declarações credais se sucederam ou apareceram simultaneamente e mudaram profundamente a forma da religião e da igreja. A Reforma ainda tentou manter unidas a igreja invisível e a igreja visível de uma forma clara, mas a história mostrou como isso foi difícil. E, no caso de igrejas diferentes da luterana e da reformada, o elo entre elas foi, com frequência, completamente desfeito e a igreja invisível foi apresentada à visível ou vice-versa. O Socinianismo, embora ainda aceitasse a divisão, falava

[60] Z. Ursino, *Explicationes catecheseos,* in *Opera,* I, 54; J. H. Alsted, *Theologica didactica,* 598; J. H. Heidegger, *Corpus theologiae,* 2 vols. (Zurique: J. H. Bodmer, 1700), XXVI, 29.

[61] F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* trad. G. M. Giger, org. J. T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1992), XVIII, 3, 24.

[62] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 231-32 (Nº 350).

[63] A. Walaeus, em *Synopsis purioris theologiae,* disp. 40, 34; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XVIII, 7, 4; P. van Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (Utrecht: Appels, 1714), VII, 1, 11, 13; *J. C. Appelius, *De Hervormde leer* (Groningen: Wed. J. Spandaw, 1769), 300ss.

[64] Sobre a doutrina reformada da igreja, veja H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (Neukirchen: K. Moers, 1935), 479ss.; R. Seeberg, *Begriff,* 159ss. Nota do organizador: Bavinck também remete o leitor aos autores reformados citados no título do capítulo, na edição holandesa. Incluídos estão Calvino (*Institutes*), Pedro Mártir Vermigli, Jerome Zanchi, Junius, Voetius, a *Synopsis* de Leiden, de Moor e Vitringa.

quase exclusivamente da igreja visível, pois interpretava a religião cristã como aceitável a quase todas as pessoas.[65] Os remonstrantes não apenas tomaram o mesmo caminho, mas também privaram a igreja de todo o seu *status* independente, deixando para ela nada além do direito de pregar e admoestar.[66] Na era do racionalismo, a igreja se tornou uma sociedade de pessoas interessadas na prática da religião e na melhoria da moral.[67] Empregando os termos "invisível" e "visível", Kant descreveu a igreja em termos de sua ideia normativa e de seu aspecto empírico. Esta, isto é, a igreja com sua fé estatutária, é cada vez mais destinada a se tornar uma religião racional e moral, no reino de Deus sobre a terra.[68] No pensamento de Hegel, a igreja, de modo semelhante, possuía uma importância meramente temporal e passageira, pois o estado é a verdadeira realização da ideia moral, a substância ético racional que importa. A igreja só tem direito de existir enquanto o estado ainda não corresponde completamente a essa ideia.[69] Com base nesse racionalismo, não restou lugar para a igreja como instituída por Cristo.

Embora partindo de um princípio diferente, o misticismo chegou ao mesmo resultado. O anabatismo partiu da premissa de uma antítese absoluta entre criação e recriação, natureza e graça, o mundo e o reino de Deus e, portanto, interpretou os crentes como pessoas que, ao nascerem de novo, tornaram-se algo totalmente diferente e, portanto, tinham de viver separados do mundo. Seu programa não era reforma, mas separação: o anabatismo queria uma igreja separada. Durante séculos não houve igreja, mas apenas Babel, e Babel tinha de ser abandonada e evitada.[70] Em Münster se dizia que, durante 1400 anos, não houve Cristianismo.[71] A verdadeira igreja era uma igreja de santos que, depois de fazerem uma confissão de fé pessoal, foram batizados e que se distinguiam das outras pessoas por se absterem de juramentos, guerra, governo e uma ampla variedade de outras práticas mundanas em comida e bebida, vestuário e contato social.[72]

---

[65] O. Fock, *Der Socinianismus* (Kiel: C. Schröder, 1847), 690ss.

[66] Apologia dos Remonstrantes, 21, 22. Nota do organizador: esta obra é encontrada em Simon Episcopius, *Apologia pro confessione sive declaratione sententiae eorum* (s.l., 1629); TI: *The Confession or Declaration of the Ministers or Pastors Which in the United Provinces Are Called Remonstrants, concerning the Chief Points of the Christian Religion,* trad. T. Taylor (Londres: Francis Smith, 1676); P. van Limborch, *Theologia Christiana* (Amsterdã: Arnhold, 1735), VII.

[67] J. A. L. Wegscheider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae,* 3ª ed. (Halle: Gebauer, 1819), §188; K. G. Bretschneider, *Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik* (Leipzig: J. A. Barth, 18141), 760. J. C. Döderlein, *Institutio theologici christiani,* 2 vols. (Nuremberg: Monath, 1787), 716.

[68] I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone,* trad. T. M. Greene e H. H. Hudson (Nova York: Harper & Brothers, 1934), 92ss., 109ss.; **Cf* Katzer, "Kants Lehre von der Kirche", *Jahrbücher für deutsche Theologie* 12 (1886).

[69] G. W. F. Hegel, *Philosophie der Religion,* in *Sämtliche Werke,* 26 vols. (Stuttgart: F. Fromman, 1949-59), XVI, 279 (*Werke,* XII, 279); *Cf.* G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* vol. III, *The Consummate Religion,* org. P. C. Hodgson (Berkeley: University of Califórnia Press, 1985), 322ss.

[70] Menno Simons, *The Complete Writings of Menno Simons,* trad. L. Verduin, org. Harold S. Bender (Scottdale, PA: Herald Press, 1956), 158, 159, 175-89, 212-15; referência holandesa original: *Werken,* 262, 33ss., 289ss., 295, 409ss.

[71] M. Goebel, *Geschichte des christlichen Lebens,* 3 vols. (Coblenz: K. Bädeker, 1849-60), I, 179.

[72] *G. de Brès, *De Wortel, den oorspronck, ende het fundament der Wederdooperen* (Amsterdã: Cloppenburg, 1589), 39-45; J. Cloppenburg, *Theol. op.,* II, 233; M. Goebel, *Geschichte des christlichen Lebens,* 134ss.

O mesmo princípio dualista serve de base para uma variedade de seitas que, posteriormente, emergiram dentro do círculo do Cristianismo. Em Middelburg, em 1666, assim como ocorreu anteriormente em Genebra e Amiens, Labadie chamou à existência conventículos aos quais deu o nome de "profecias" e, em 1669, formou uma "igreja evangélica" que devia ser composta somente de crentes verdadeiros. Posteriormente, em Herford, ele se distinguiu por uma vida familiar doméstica, uma prática matrimonial duvidosa e a partilha de bens.[73] O Pietismo, tanto na Holanda quanto na Alemanha, limitou toda a vida em um estrito círculo religioso, tornou-se indiferente à igreja e seus ofícios, sacramentos e formalidades, reuniu os crentes em sociedades segregadas e promoveu o separatismo.[74] Em 12 de agosto de 1729, Zinzendorf organizou uma congregação apostólica que, em uma variedade de elementos, se assemelhava à igreja de Labadie.[75] Na Inglaterra, sob a influência do anabatismo, Robert Browne e John Robinson começaram o movimento de Independentismo, que vê a igreja surgindo totalmente a partir da combinação de crentes individuais.[76] Seu entusiasmo, tendo sido temperado depois da revolução de Cromwell, transformou-se – assim como o anabatismo no menonismo – na religião dos quakers, que formaram uma igreja que era separada do mundo e distinta em todos os tipos de elementos externos. Entre eles, a igreja – separada de tudo o que é histórico e objetivo – tornou-se a comunhão daqueles que participavam da iluminação do Espírito e era, também, o nome dado àqueles que se encontravam em uma localidade específica, constituíam uma família, por assim dizer, e, em virtude da "luz interior", também concordavam externamente em seu testemunho e conduta.[77]

O Metodismo também foi dominado por esse contraste. Inicialmente, Wesley, de fato, tentou reformar a igreja, mas, em 1784, separou seus seguidores da igreja do estado. Ele ordenou pregadores, colocando-os sob a proteção do Ato de Tolerância. Ele reuniu convertidos em sociedades que se encontravam diariamente para oração, de tempos em tempos realizavam festas de amor, dias de jejum, noites de vigília, reuniões de oração e assim por diante e cuja principal tarefa era trabalhar para a conversão de outras pessoas.[78]

O Exército da Salvação, do General William Booth, surgiu desse Metodismo. Os convertidos, aqui, não formam mais uma igreja, mas um exército permanente de Cristo, uma corporação de evangelistas sob a direção de um oficial, e são separados do mundo por um modo especial de se vestirem e pelo modo de

[73] M. Goebel, *Geschichte des christlichen Lebens,* II, 181-273; A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche* (Bonn: A. Marcus, 1880), I, 194-268; M. Goebel, "Labadie", in *PRE*[3], XI, 191-96; J. Herman Riemersma, "De Huiskerk der Labadisten", *Tijdspiegel* (novembro-dezembro de 1901).

[74] A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche,* II, 135ss.

[75] M. Goebel, *Geschichte des christlichen Lebens,* II, 271.

[76] H. Weingarten, *Die revolutionskirchen Englands* (Leipzig: Breitkopf & Hartel, 1868), 24ss.

[77] *R. Barclay, *Verantwoording,* trad. J. H. Glazemaker (Amsterdã: A. Waldorp, 1757), 212ss.; H. Weingarten, *Die Revolutionskirchen Englands,* 185, 186.

[78] M. Schneckenburger, *Vorlesungen über die Lehrbegriff der kleineren protestantischen Kirchenparteien,* org. K. B. Hundeshagen (Frankfurt a.M.: H. L. Brönner, 1863), 104ss.

vida. Considerados todos esses fenômenos, não é de estranhar que John Darby, aberta e decisivamente, tenha rejeitado todos os tipos e formas de igrejas. Em sua opinião, a dispensação da aliança da graça no Novo Testamento foi, de fato, inicialmente abençoada por Deus com uma igreja e ofícios eclesiásticos, mas isso havia se degenerado já na era apostólica como resultado da infidelidade humana e foi rejeitado por Deus. Desde então, portanto, todas as igrejas eram nada mais que Babel, preparações para o Anticristo, totalmente corrompidas e deviam ser completamente repudiadas pelos crentes. Ora, a única tarefa desses crentes era se separarem do mundo, edificarem-se uns aos outros com seus respectivos dons em suas reuniões e aguardar calmamente o retorno de Cristo.[79]

Assim, tudo parece apontar na direção da dissolução da igreja e para uma modificação radical da ideia de igreja. Em oposição a essas tendências, porém, também encontramos uma reação poderosa. A Igreja Russa, cujo governo supremo se baseia no Santo Sínodo e está ligada ao imperador [czar] por meio de um procurador, mantém sua reivindicação de ser a única igreja ortodoxa verdadeira e se esforça, por meio da supressão das seitas, pela unidade de fé por todo o império. Pobedonoszew, o procurador que morreu em 1907, foi um defensor da monarquia absoluta e da igreja estatal e defendeu a doutrina de que as massas encontram no poder o padrão da verdade.[80] A Igreja Católica Romana ainda é o que era anteriormente, quando perseguia os hereges e cismáticos e os executava. Em princípio, ela não pode reconhecer e tolerar igrejas além de si mesma. Quando os católicos falam em favor da liberdade de religião e da separação entre igreja e estado, devem ser vistos como amigos de ambos por causa do interesse próprio e inimigo de ambos por causa de princípios.[81] Na Inglaterra, primeiro vimos o surgimento do Irvingismo, que tentou reformar a igreja por meio da restauração do apostolado[82] e, agora, na Igreja Anglicana, a disseminação do ritualismo, que cada vez mais distorce os ofícios, os sacramentos, o culto e as cerimônias em harmonia com a teoria e a prática católica

[79] *T. Kolde, *Die Heilsarmee* (Erlangen: Deichert, 1885), 49ss.; G. J. van der Flier, *Het Darbisme* ('s Gravenhage: W. A. Beschoor, 1879). Discussões sobre os grupos e seitas supramencionados, juntamente com muitas outras, podem ser encontradas nos principais manuais de história da igreja, história do dogma e nos relevantes artigos de dicionários, como *PRE*[3]. Veja também a série de brochuras *Kerk em Secte* (Igreja e Seitas), organizada pelo Prof. S. D. van Veen e publicada por Hollandia (Baarn). Ver também J. L. van Bueren, Chr. Hunningher, J. Th. de Visser, Ph. J. Hoedemaker, *Het Darbisme; De z. g. Apostolische Kerk; De nieuwere theosophie; De Kerk en de secten* (Amsterdã: Egeling's Boekhandel, 1906); J. van der Linden, *Waarheid of dwaling* (Den Haag: J. van der Burgh, 1910) (sobre irvingitas, darbistas, batistas do sétimo dia, adventistas do sétimo dia e sabatistas); E. Kalb, *Kirchen und Sekten der Gegenwart,* 2ª ed. (Stuttgart: Evang. Gesellschaft, 1907; nota do organizador: Bavinck equivocadamente cita o autor como Kolb); F. Kattenbusch, *Die Kirchen und Sekten des Christentums in der Gegenwart* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1909).

[80] Veja K. P. Podedonoszew, *Streitfragen der Gegenwart* (Berlim: Deubner, 1897). Nota do organizador: Bavinck cita uma edição de 1907; *artigo in *Wetenschappelijke Bladen* (outubro de 1901): 72-75; W. H. de Beaufort, "De staatkundige toekomst van Rusland", *De Gids* (novembro de 1901/4).

[81] A. Stöckl, *Lehrbuch der Philosophie* (Mainz: F. Kirchheim, 1868), III, 474; V. Cathrein, *Moralphilosophie,* 3ª ed., 2 vols. (Freiburg: Herder, 1899), II, 555ss.; F. Hettinger, *Apologie des Christentums,* 2ª ed., 5 vols. (Freiburg: Herder, 1865), IV, 407ss.

[82] Th. Kolde, "Irving", in *PRE*[3], IX, 424-37; J. N. Köhler, *Het Irvingisme* ('s Gravenhage: Mensing & Visser, 1876).

romana.[83] Até mesmo entre os luteranos, muitos confessionais conservadores retornaram à instituição objetiva da igreja, aos ofícios e sacramentos eclesiásticos e associaram a comunicação da graça a tudo isso.[84]

Apesar de todas essas tentativas, a igreja está cada vez mais perdendo seu caráter uniforme. Não apenas nos países protestantes – especialmente na Inglaterra e na América do Norte – mas também na Rússia o número de seitas está aumentando.[85] Na Igreja Católica Romana, que gosta de apontar as divisões do Protestantismo, a unidade, em muitos aspectos, é mais aparência que realidade. Dentro de seus muros, crentes e incrédulos são igualmente afastados uns dos outros, como em muitas igrejas da Reforma. As várias ordens da Igreja Católica Romana geralmente se referem umas às outras em termos pouco amigáveis. "Os mesmos motivos de piedade distinta que levaram, no Catolicismo, à criação de novas ordens tendem, no Protestantismo, a produzir novas seitas".[86] E o Catolicismo reformado, o movimento "livre de Roma", e o modernismo[87] mostram quanta inquietação está escondida em muitos corações sob o resplendor da unidade externa. A crença em uma igreja infalível, exclusivamente salvífica não pode mais ser sustentada em oposição ao florescimento de tantas igrejas. A doutrina, aqui, está sendo contraditada com o máximo vigor pela vida e pela história.

Enquanto Roma fecha seus olhos para esse desenvolvimento do Cristianismo e da igreja, a teologia protestante corre o perigo de negligenciar, por causa da história, a instituição divina da igreja. De acordo com Schleiermacher, "A igreja cristã toma forma por meio da união de indivíduos regenerados para formar um sistema de interação e cooperação mútua".[88] Porém, como a regeneração não constitui uma mudança mágica, mas uma renovação ética, sempre permanecem nos indivíduos regenerados algumas partes do mundo e devemos, portanto, distinguir na igreja entre aquilo que é constante e aquilo que muda e é evanescente.[89] A essa distinção, Schleiermacher aplica os termos de igreja invisível e igreja visível. O uso anterior desses termos, segundo ele,

[83] R. Buddensieg, "Traktarianismus", in *PRE*[3], XX, 18-53; W. Walsh, *The Secret of the Oxford Movement,* 6ª ed. (Londres: Church Association, 1899); M. C. Williams, "The Crisis in the Church of England", *Presbyterian and Reformed Review* 10 (julho de 1899): 389-412; R. F. Horton e J. Hocking, *Shall Rome Reconquer England?* (Londres: National Council of Evangelical Free Churches, 1910); J. Blötzer, "Der Anglikanismus auf dem Wege nach Rom?", *Stimmen aus Maria Laach* 73 (fevereiro-março de 1904).

[84] W. Löhe, *Drei Bücher von der Kirche* (Stuttgart: Sam. Gott. Liesching, 1845); T. F. D. Kliefoth, *Acht Bücher von der Kirche* (Schwerin: Stiller, 1854); A. F. O. Münchmeyer, *Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1854); A. F. C. Vilmar, *Die Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik,* 4ª ed. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1876), 48ss.; *idem, Handbuch der evangelischen Dogmatik für studierende die Theologie* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1895), II, 212; F. J. Stahl, *Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten,* 2ª ed. (Erlangen: T. Bläsing, 1862), 67ss.

[85] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 133, n. 49 (Nº 41); G. Bonwetsch, "Raskolniken", in *PRE*[3], XVI, 436-43; K. Grass, *Die russischen Sekten,* 2 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1907-14).

[86] A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche,* III, 303.

[87] *Cf.* J. Kübel, *Geschichte des katholischen Modernismus* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1909); G. Prezzolini, *Wesen, Geschichte und Ziele des Modernismus* (Jena: Diederichs, 1910).

[88] F. Schleiermacher, *The Christian Faith,* §115.

[89] *Ibid.,* §125-26.

era errado, pois, da igreja invisível, a maior parte não é invisível, visto que a regeneração se manifesta externamente em confissão e conduta. Além disso, a maior parte da igreja visível não é igreja, mas pertence ao mundo. O termo "igreja invisível" não se refere tanto às pessoas, mas à operação do Espírito nas pessoas, e o termo "igreja visível" significa que, em todos os crentes, essas operações do Espírito ainda são acompanhadas pelos efeitos secundários do pecado.[90] Portanto, as duas estão relacionadas entre si como essência e aparência, como ideia e realidade e são assim consideradas por vários outros teólogos.[91] Na discussão desses assuntos, alguns teólogos abandonam os termos antigos e falam em reino de Deus e igreja,[92] ou em comunidade crente e igreja.[93] Pode-se, certamente, com Stahl, ainda considerar essa igreja visível como uma criação de Cristo, mas a maioria dos estudiosos a interpreta como uma forma de existência que a comunidade crente assumiu para si que pode ser alterada quando as circunstâncias mudarem.[94] Alguns acreditam, até mesmo, que a igreja institucional já perdeu a validade e deve se tornar uma comunidade confessional[95] ou até mesmo se tornar o estado.[96] Muitos teólogos interpretam a igreja como uma instituição que Cristo não quis, não planejou e que é, de fato, a razão para a corrupção do Cristianismo.[97]

A igreja como o "povo de Deus"

[490] A palavra קָהָל (*qāhāl*), ἐκκλησία (*ekklēsia*), em virtude de sua derivação de verbos que significam "reunir", já denota uma reunião de pessoas com algum propósito, especialmente um propósito político ou religioso, ou, mesmo que em um dado momento não se reúnam estão mutuamente unidos por esse propósito. Sob a dispensação do Antigo Testamento, Israel era o povo que havia sido reunido e convocado para o serviço de Deus. No Novo Testamento,

[90] *Ibid.*, §148.

[91] C. E. Nitzsch, *System of Christian Doctrine* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1849), 186-88; J. P. Lange, *Christliche Dogmatik,* 3 vols. (Heidelbeg: K. Winter, 1852), II, 1090ss.; H. Martensen, *Christian Dogmatics,* trad. W. Urwick (Edimburgo: T. & T. Clark, 1871),§ 191; Julius Müller, *Dogmatische Abhandlungen* (Bremen: C. E. Müller, 1870), 332ss.; G. Thomasius, *Christi Person und Werk,* 3ª ed., 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1886-88), II, 505; F. H. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit,* 3ª ed. rev., 2 vols. (Erlangen e Leipzig: Deichert, 1894), II, 369; J. Kaftan, *Dogmatik* (Tübingen: Mohr, 1901), 573, 585.

[92] A. J. Dorner, *Kirche und Reich Gottes;* A. Krauss, *Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche.*

[93] F. J. Stahl, *Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten,* 67; H. Bavinck, *De theologie van Daniel Chantepie de la Saussaye* (Leiden: Donner, 1884), 66ss.; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics,* trad. J. Watson e M. Evans, 2 vols. (Nova York: Scribner, Armstrong, 1874), § 129.

[94] R. A. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik* (Braunschweig: C. A. Schwetschke & Sohn, 1876), § 859; C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion,* II, 165.

[95] O. Pfleiderer, *Religionsphilosophie,* 745; R. Sohm, *Kirchenrecht, passim;* C. G. Chavannes, *Qu'est-ce qu'une église?* (Paris: Fischbacher, 1897); A. Sabatier, *Religions of Authority and Religions of the Spirit,* trad. L. S. Houghton (Nova York: McClure, Phillips & Sons, 1904); L. W. E. Rauwenhoff, *Wijsbegeerte van den godsdienst,* 843.

[96] D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre,* II, 618. Nota do organizador: Bavinck equivocadamente faz esta citação como *Dogmatik.* R. Rothe, *Theologische Ethik,* 2ª. ed. rev., 5 vols. (Wittenberg: Zimmermann, 1867-71), §124ss., 440ss., 1167ss.; *cf.* J. Happel, *Richard Rothes Lehre von der Kirche* (Leipzig: Heinsius, 1909); J. Thomä, "Richard Rothes Lehre von der Kirche", *Theologische Studien und Kritiken* (1910): 244-99.

[97] H. Faber, *Das Christentum der Zukunft* (Zurique: Schulthess, 1904).

o povo de Israel foi substituído pela igreja de Cristo, que, agora, é a "nação santa, povo escolhido, sacerdócio real" de Deus. A palavra "igreja" (*kirk, kerk, kirche, chiesa*), usada para traduzir ἐκκλησία, não expressa tão claramente quanto o original esse caráter da igreja de Cristo. Ela é, provavelmente, derivada de κυριακῇ (*kuriakē;* completado por οἰκία [*oikia*, casa] ser entendido) ou κυριακόν (*kuriakon*; completado com οικον [*oikon*, casa], ser entendido) e portanto, originalmente significa não a congregação em si, mas seu lugar de reunião, o templo.[98] Hoje usamos a palavra no sentido de edifício ou de culto ("a igreja começa às 19 horas") ou do grupo organizado de igrejas (a Igreja Católica Romana, a Igreja Anglicana, *etc.*). Na palavra "igreja", o significado da palavra neotestamentária ἐκκλησία foi obscurecido. Em certos períodos, a noção de que "igreja" é o nome usado para designar "o povo de Deus" foi quase totalmente desgastado.

Observações sobre a tradução de ἐκκλησία:[99]

> Essa também é a razão pela qual ἐκκλησία é frequentemente traduzida na língua holandesa (e alemã) por *gemeente* (*Gemeinde*), em vez de *kerk* (*Kirche*). Assim como acontece com a palavra inglesa "comunidade", esta palavra comunica mais efetivamente a igreja como uma *comunhão* de crentes, uma comunhão de santos. Porém, como *gemeente* também serve como um termo cívico que denota entidades de governo local (*gemeenthuis* = prefeitura; *gemeenteraad* = câmara de vereadores; paralelo da língua inglesa: "centro comunitário"), a palavra *kerk* se tornou a tradução preferida e o uso padrão. A lei holandesa, em um esforço deliberado para desestabilizar a Igreja Reformada Holandesa no século 19, começou a usar o termo *kerkgenoostschap* ou "sociedade eclesiástica". Isso salienta o caráter voluntário da igreja e seu papel como instituição social, mas faz isso às expensas de sua identidade e de sua unidade como corpo de Cristo, criada pelo Espírito Santo.

Finalmente, não é aconselhável substituir a palavra "igreja" no sentido de "povo de Deus" pela expressão "reino de Deus". A diferença entre os dois, afinal, não é pequena. Em primeiro lugar, o "reino de Deus", que começa com a pregação de Jesus, é um termo escatológico para designar o reino messiânico com todos os seus benefícios. Além disso, na medida em que esse reino já está

[98] J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus* (Amsterdã: J. H. Wetsen, 1682), v.v. ἐκκλησία; J. Köstlin, "Kirche", in *PRE*[3], X, 316. Alguns estudiosos ainda discutem essa derivação e consideram *circus* como a fonte (*ibid.*, 317). Também, de acordo com E. Glaser (*Woher kommt das Wort "Kirche"?* [Munique: H. Lukaschik, 1901]), a palavra é derivada da raiz *krk* ou *krkh* (do siríaco *karkha* = um lugar específico), de forma que a palavra se refere ao edifício da igreja como uma fortaleza ou castelo de Deus.

[99] Nota do organizador: O parágrafo a seguir é uma adaptação altamente condensada do texto de mais de uma página do original holandês, onde Bavinck oferece uma discussão detalhada das complicações na tradução de ἐκκλησία para a língua holandesa. Sua principal preocupação é lembrar aos seus leitores holandeses que, embora a palavra *kerk* inclua a ideia de edifício, instituição e a dimensão civil/social da companhia dos crentes cristãos em um tempo e um lugar específicos, a igreja é, antes de tudo e acima de tudo, o corpo de Cristo, a comunhão do Espírito Santo, a comunhão dos santos, aqueles que foram *chamados*.

presente sobre a terra nos corações humanos como resultado da regeneração, perdão e renovação, ele consiste mais em benefícios espirituais do que em uma comunhão de pessoas. O reino de Deus é ou se torna, acima de tudo, a possessão dos humildes de espírito, dos puros de coração, das "crianças" e consiste em paz, alegria e prazer produzidos pelo Espírito Santo. Por essa razão ele não é – pelo menos sobre a terra – organizado. Em princípio, ele existe onde quer que os benefícios espirituais de Cristo sejam concedidos e em nenhum lugar está completo sobre a terra.[100] A igreja, porém, é especialmente um termo deste mundo, uma comunhão de pessoas dotadas de ofícios e ministérios que funcionam no mundo visível como o povo reunido de Deus. A igreja, consequentemente, é o meio pelo qual Cristo distribui os benefícios do reino e lança o alicerce para sua conclusão. E, enquanto aguarda a vinda desse reino no curso de sua jornada por meio do tempo, ela absorve todos os tipos de elementos que são impuros e realmente não lhe pertencem (tais como os hipócritas e o "velho homem" nos crentes), enquanto o reino de Deus, que consiste em bens espirituais, é puro e incontaminado e abrange apenas os regenerados. Cristo foi dado para ser o cabeça da igreja para que, no fim, Deus possa aparecer publicamente como rei de seu povo e ser todas as coisas em todas as pessoas.[101]

Ora, não há dúvida de que, de acordo com a Escritura, a essência característica da igreja está no fato de que ela é o povo de Deus, pois a igreja é a realização da eleição e esta é a eleição em Cristo para o chamado, justificação e glorificação (Rm 8.28), para a conformação à imagem do Filho de Deus (Rm 8.29), para a santidade e bem-aventurança (Ef 1.4ss.). As bênçãos concedidas à igreja são primariamente de caráter interno e espiritual e consistem em chamado e regeneração, fé e justificação, santificação e glorificação. Elas são os bens do reino dos céus, benefícios da aliança da graça, promessas para esta vida e, acima de tudo, para a vida futura.

Sobre esses fundamentos, a igreja é o corpo de Cristo (1Co 12.27; Ef 5.23; Cl 1.18), a noiva de Cristo (2Co 11.2; Ef 5.32; Ap 19.7; 21.2), o aprisco de Cristo, que dá sua vida pelas ovelhas e é conhecido por elas (Jo 10), o edifício, o templo, a casa de Deus (Mt 16.18; Ef 2.20; 1Pe 2.5), construídos com pedras vivas (1Pe 2.5) sobre Cristo, a pedra angular, e sobre o fundamento dos apóstolos e profetas (1Co 3.17; 2Co 6.16-17; Ef 2.20-22; Ap 21.2-4), o povo, a propriedade, o Israel de Deus (Rm 9.25; 2Co 6.16; Hb 8.10; 1Pe 2.9-10). Os membros da igreja são chamados de ramos da videira (Jo 15), pedras vivas (1Pe 2.5), os eleitos, os chamados, crentes, amados, irmãos e irmãs, filhos de Deus e assim por diante. Em contraste, aqueles que não são realmente assim são vistos na Escritura como sendo palha (Mt 3.12), joio no meio do trigo (Mt 13.25, 28), peixes ruins na rede (Mt 13.47), pessoas sem as vestes nupciais nas bodas (Mt 22.11), chamados, mas não escolhidos (Mt 22.14), ramos ruins

[100] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 246-53 (N° 354-55).

[101] F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, 3ª ed., 7 vols. (Gütersloh: Bertelsmann, 1883-1902), V, 3, 203; F. H. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit*, II, 375; J. Kaftan, *Dogmatik*, 584.

da videira (Jo 15.2), não pertencentes a Israel, embora descendendo de Israel (Rm 2.28; 9.6), malfeitores que têm de ser expulsos (1Co 5.2), vasos de desonra (2Tm 2.20), se vão porque não são dos nossos (1Jo 2.19) e assim por diante. Tudo isso deixa fora de dúvida que a essência da igreja é a reunião de verdadeiros crentes. Aqueles que não têm uma fé autêntica podem pertencer externamente à igreja, mas não compõem seu caráter essencial. Embora estejam na igreja, não são a igreja.

Tudo isso também é confirmado pela forma como a Escritura fala da comunhão dos santos. Os crentes têm um Senhor, um batismo, um Deus e Pai de todos, e, semelhantemente, têm um Espírito (Ef 4.4-6), em cuja comunhão vivem, por quem são regenerados, batizados em um corpo e unidos a Cristo (Jo 3.5; 14.17; Rm 8.9, 14, 16; 1Co 12.3, 13; 2Co 1.22; 5.5; Ef 1.13; 4.30; 1Jo 2.20). Essa unidade do Espírito não desfaz a diversidade que existe entre os crentes, mas a mantém e confirma. Assim como, na criação e na providência, o Espírito adornou e completou todas as coisas ao seu modo[102] e, em Israel, concedeu uma variedade de dons naturais e espirituais,[103] assim também, no dia de Pentecostes, comunicou-se, com todos os seus *charismata,* à igreja de Cristo. Em um sentido amplo, esses *charismata* também incluem os benefícios da graça comunicados a todos os crentes (Rm 5.15-16; 6.23), mas, em um sentido mais estrito, denotam os dons especiais que são concedidos aos crentes em medidas e graus variáveis (Rm 1.11; 1Co 1.7; 2Co 1.11; 1Tm 4.14; 2Tm 1.6; e particularmente Rm 12.6-9; 1Co 12.12ss.). De todos esses dons, o Espírito Santo, que recebe todos eles de Cristo (Jo 16.13-14; Ef 4.7), é o distribuidor. Ele os distribui a cada um individualmente, conforme sua vontade, não de forma arbitrária, mas em conexão com a medida da fé da pessoa, com a posição que a pessoa ocupa na igreja e com a missão para a qual foi chamada (Rm 12.3, 6; 2Co 10.13; Ef 4.7; 1Pe 34.10), de forma que cada dom é "uma manifestação do Espírito" (1Co 12.7).

Esses dons são muito numerosos. Paulo menciona vários e, de forma nenhuma, menciona todos. Os estudiosos católicos gostam de falar, recorrendo a Isaías 11.2-3, em sete dons do Espírito,[104] assim como falam em sete pecados capitais, sete virtudes e sete bem-aventuranças. No entanto, esses sete dons do Espírito não incluem os verdadeiros *charismata* que são citados por Paulo e discutidos na teologia católica sob o título de "graças livremente dadas" (*gratiae gratis datae*).[105] Esses dons não podem ser limitados a apenas sete. Àqueles enumerados por Paulo podem-se acrescentar o da oração e ação de graças, admoestação e consolo, comunicabilidade e hospitalidade e assim por

[102] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* II, 261-64 (Nº 213).

[103] *Ibid.,* II, 263, 264 (Nº 213).

[104] P. Lombardo, *Sent.,* III, dist. 34; T. Aquino, *Summa theol.,* I, 2, q. 68; II, 2, q. 8; Boaventura, *Breviloquium,* V, 5; M. Meschler, *Die Gabe des heiligen Pfingstfestes,* 3ª. ed. (Freiburg i. B. e St. Louis: Herder, 1896), 233ss.; H. Th. Simar, *Lehrbuch der Dogmatik,* 2 vols. (Freiburg: Herder, 1879-80), 554; J. B. Heinrich e K. Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* 2ª ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim, 1881-1900), VIII, 631.

[105] H. Th. Simar, *Lehrbuch der Dogmatik,* 486.

diante. Portanto, é difícil classificá-los. Alguns claramente têm um caráter sobrenatural ou são dados apenas na época ou após a conversão; outros tendem a ser dons mais semelhantes aos naturais que são fortalecidos e santificados pelo Espírito Santo. Os primeiros eram mais proeminentes nos primeiros dias da igreja; os últimos são mais característicos da igreja em seu desenvolvimento histórico normal. No entanto, sejam quais forem esses dons, todos eles servem para o bem da igreja. Sejam quais forem os benefícios que Deus concede à comunidade dos santos, eles, por sua vez, devem compartilhá-los uns com os outros.[106] O Espírito Santo não distribui os *charismata* aos membros da igreja para seu próprio benefício, mas para o benefício dos outros. Eles não devem ser enterrados ou negligenciados, mas usados "pronta e alegremente para o benefício e enriquecimento dos outros membros".[107] Eles servem para a edificação da igreja (1Co 14.12; Ef 4.12) e são subordinados ao amor, que é o dom mais excelente. Esse amor, afinal, ultrapassa o amor universal ao próximo, é amor por irmãos e irmãs, os membros da família da fé. Jesus chama esse amor de novo mandamento (Jo 13.34-35; 15.12; 17.26). A razão é que esse amor em Israel não era de caráter puramente espiritual, mas era entrelaçado com laços de sangue, e o amor que ele agora produz entre seus discípulos pela primeira vez é completamente puro, não misturado com outras coisas, e livre de todas as atrações terrenas. Os membros da igreja de Jesus são mutuamente irmãos e irmãs (Mt 12.48; 18.15; 23.8; 25.40; 28.10; Jo 15.14-15; 20.17; Rm 8.29; Hb 2.11; e assim por diante). Eles são filhos de uma só família. Deus é seu Pai (Ef 4.6). Cristo é seu irmão mais velho (Rm 8.29). A Jerusalém lá de cima é sua mãe (Gl 4.26). À luz disso, eles devem servir uns aos outros com todos os seus dons espirituais e naturais. A igreja é a comunhão dos santos.[108]

[491] Desde que nos apeguemos a isso como a essência da igreja, a ideia de igreja não produz dificuldades inimagináveis. Nesse caso, a igreja sempre pode ser definida em um sentido mais amplo ou mais estrito como a assembleia dos crentes. Em um sentido mais amplo, ela abrange todos os que são salvos pela fé em Cristo ou serão salvos dessa forma. Quando é assim definida, Adão e Eva, antes da queda, ainda não pertenciam a ela, pois, naquele tempo, não precisavam de um Salvador. Os anjos também não podem ser considerados membros dela, embora isso tenha sido feito por muitos teólogos, pois, embora Cristo seja, de fato, o Senhor dos anjos e tenha, por meio de sua cruz, reconciliado todas as

[106] J. Calvino, *Institutes,* IV.i.3.

[107] Catecismo de Heidelberg, R 55.

[108] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 499-506 (Nº 412-13); W. Ames, *The Marrow of Theology,* trad. J. D. Eusden (1968; reimpressão, Grand Rapids: Baker Academic, 1997), I, 31-32 (p. 175-81); nota do organizador: A referência original de Bavinck é a *Medulla theologica* (Amsterdã: Ioannem Ianssonium, 1628), II, §12-23; G. Voetius, *Selectae disputationes theologicae,* 5 vols. (Utrecht: 1648-69), II, 1086-1100; A. Neander, *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel,* 5ª ed., 2 vols. (Gotha: F. A. Perthes, 1862), 180ss.; nota do organizador: TI: *History of the Planting and Training of the Christian Church by the Apostles,* 2 vols. (Londres: Bell & Daly, 1864); O. Pfleiderer, *Der Paulinismus: Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie* (Leipzig: O. R. Reisland, 1890), 242; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie,* II, 143, 175; Cremer, "Geistesgaben", in *PRE*[3], VI, 460; M. Lauterburg, *Der Begriff des Charisma und seine Bedeutung für die praktische Theologie* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1898).

coisas, inclusive anjos e seres humanos, a Deus e uns aos outros, os anjos não foram criados à imagem de Deus, não caíram e não foram redimidos por Cristo e, por isso, não são membros da igreja que Cristo reúne para a vida eterna.[109] Os crentes, de acordo com Hebreus 12.22, participam da assembleia com hostes de anjos, mas os anjos são claramente distintos dos "primogênitos arrolados nos céus" (v. 23). Os membros da igreja são somente pessoas que foram salvas pela fé em Cristo. Pertencem a ela, portanto, todos os crentes que viveram na terra desde o tempo da promessa feita no paraíso até este exato momento e foram levados não para o limbo ou o purgatório, mas para o céu (Hb 12.23). Pertencem a ela todos os crentes que ainda vivem na terra agora e também, em certo sentido, aqueles que, posteriormente, até o fim dos tempos, crerão em Cristo, pois a igreja, mesmo nesse sentido mais amplo, não é um estado platônico que existe somente na imaginação e nunca se torna uma realidade, mas uma companhia de pessoas que tem a garantia de sua existência, agora e no futuro, no decreto de Deus, na firme segurança da aliança da graça, na mediação de Cristo e na promessa do Espírito Santo.

Em um dado momento, então, a maioria de seus membros não está sobre a terra, pois, desde o tempo do paraíso [Éden] até o presente, muitos milhares e milhões já foram levados para o céu e diariamente, de momento a momento, seu número é aumentado (a igreja triunfante). Também há muitos que ainda não creem ou ainda nem nasceram, mas que, com certeza infalível, crerão. Portanto, a igreja como reunião dos crentes que, em um dado momento, vivem sobre a terra (igreja militante) é apenas uma parte da igreja entendida em seu sentido mais amplo. Ainda é bom, e necessário, sustentar a relação entre a igreja sobre a terra agora e a igreja do passado e do futuro, pois é uma só assembleia, uma ἐκκλησία (*ekklēsia*), composta daqueles que estão arrolados no céu e que, um dia, estará diante de Deus como uma noiva sem mácula nem ruga. E a manutenção dessa unidade de toda a igreja fortalece o sentimento de comunidade, aumenta o vigor e estimula a pessoa a lutar por ela. Se nos limitarmos à parte da igreja que está agora sobre a terra (a igreja militante), então novamente ela pode ser entendida em um sentido mais amplo e em um sentido mais estrito. Podemos associá-la com todos os crentes que estão agora presentes em todas as igrejas, entre todas as nações e em todos os países (igreja universal), com os crentes de um país ou em uma dada província desse país (At 9.31; igreja nacional ou provincial) ou com todos os crentes que vivem em algum lugar – cidade, bairro ou vila (igreja particular ou local). A esse respeito deve-se observar que a igreja universal é antecedente à igreja particular ou local. A igreja de Cristo é um organismo em que o todo é anterior às partes. Ela tem sua origem no paraíso (Gn 3.15), ou, no que se refere à época do Novo Testamento, em Jerusalém (At 1.8). Como só ela era a igreja, a igreja de Jerusalém era a igreja universal de Cristo sobre a terra e as igrejas que, pouco depois, surgiram ao seu lado não eram autóctones, mas vieram à existência a partir da ação tomada em Jerusalém por meio da pregação dos apóstolos e evangelistas.

[109] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 461-63 (Nº 265); III, 470-75 (Nº 407-8).

Distinções eclesiásticas

Até este ponto, o significado do termo "igreja" é claro e evidente. No entanto, agora encontramos dificuldades. A primeira consiste no fato de que esse conceito escriturístico da igreja é aplicado a grupos de pessoas concretos, historicamente distintos, nos quais também sempre há incrédulos. No Antigo Testamento, toda a nação era chamada de povo de Deus, embora nem todos os que eram chamados de Israel fossem de Israel. Nas igrejas do Novo Testamento, embora em medida muito menor, também havia palha entre o grão e joio no meio do trigo. E, depois do período apostólico, embora as igrejas repetidamente se tornassem mundanas, corrompidas e divididas, ainda chamamos todas elas de igrejas. A teologia, assim como a Escritura, em todas as épocas reconheceu esse fato e, seguindo a Escritura, consistentemente afirmou que a natureza básica da igreja era determinada pelos crentes, não pelos incrédulos.[110] Agostinho ilustrou a presença de incrédulos na igreja com a imagem escriturística da palha e do grão, ou com a de corpo e alma, a pessoa exterior e a pessoa interior, maus "humores" no corpo: no corpo de Cristo, os incrédulos são um tipo de "maus humores".[111] Os teólogos escolásticos e católicos romanos falaram em termos semelhantes. Belarmino, por exemplo, embora tentasse mostrar que os incrédulos também são membros da igreja, não foi além da afirmação de que são membros "de algum modo",[112] pois só pertencem ao corpo, não à alma da igreja. Os bons são a parte interior da igreja, os maus são a parte exterior; os incrédulos são membros "mortos" ou "áridos" que estão ligados à igreja apenas por uma conexão externa. Eles pertencem ao reino de Cristo no que se refere à sua confissão externa, mas ao reino do diabo no que se refere ao seu estilo de vida. Eles são filhos da família por causa da forma de sua piedade, mas estranhos por causa de sua perda de virtudes. Embora não possam existir duas igrejas, há, de fato, dois partidos na igreja.[113] O Catolicismo Romano diz que, na igreja militante, há dois tipos de pessoas e que, de acordo com a Escritura, há peixes ruins na rede, ervas daninhas no campo, palha na eira, virgens tolas entre as sábias e animais impuros na arca.[114] Na teoria, isso é muito diferente da doutrina da Reforma, mas, na prática, as coisas na igreja aguardavam com interesse o fim dos tempos medievais. Roma, também consistentemente, alimenta a ideia de que a membresia externa, a fé histórica, o cumprimento dos mandamentos da igreja e a submissão ao papa constituem a essência da igreja.

Levantando-se contra essa posição, a Reforma postulou a distinção entre a igreja visível e invisível. Sobre os cristãos nominais, Agostinho já havia afirmado que, embora pareçam estar dentro, estão separados dela por um vínculo invisível de amor.[115] Realmente, Roma não pode objetar a essa distinção e, de

[110] Veja acima, p. 283-288 (Nº 487).

[111] R. Seeberg, *Der Begriff der christlichen Kirche,* 45.

[112] R. Belarmino, "De eccl. mil.", em *Controversiis,* III, 2.

[113] *Ibid.,* III, 9.

[114] Catecismo Romano, I, 10, q. 6, 7.

[115] Agostinho, *On Baptism,* III, 19; R. Seeberg, *Der Begriff der christlichen Kirche,* 42.

fato, a aceita, visto que distingue dois tipos de pessoas, dois partidos, na igreja. Belarmino fala de "incrédulos escondidos"[116] e Möhler elogia Lutero quando concebe a igreja como a comunhão dos santos e diz que os crentes, os invisíveis, são os portadores da verdadeira igreja.[117] No entanto, a distinção entre igreja visível e invisível pode ser interpretada de formas variadas.[118] A maioria dessas interpretações, porém, deve ser rejeitada ou pelo menos não deve entrar em discussão na dogmática. A igreja não pode ser chamada de invisível porque Cristo, a igreja triunfante e a igreja que se completará no fim dos tempos não podem ser observados agora; ela também não pode ser chamada de invisível porque a igreja sobre a terra não pode ser vista por nós em muitos países e lugares ou se esconde em tempos de perseguição ou eventualmente é privada do ministério da Palavra e dos sacramentos. A distinção entre a igreja visível e a invisível só pode ser aplicada à igreja militante e significa que a igreja é invisível com respeito à sua dimensão espiritual e aos seus verdadeiros membros. No caso dos luteranos e dos reformados, esses dois significados se fundiram e não podem ser separados. A igreja é um objeto de fé. A fé interna do coração, regeneração, verdadeira conversão, comunhão secreta com Cristo (e assim por diante) são bens espirituais que não podem ser observados pelo olho natural e, no entanto, dão à igreja seu verdadeiro caráter (*forma*). Nenhum ser humano recebeu de Deus o padrão infalível pelo qual possa julgar a vida espiritual de alguém. "A igreja não firma juízo sobre as coisas mais íntimas".[119] Somente o Senhor conhece aqueles que lhe pertencem. Portanto, é possível – e, nas igrejas cristãs, isso tem sido um fato – que exista palha no meio do trigo e hipócritas entre os verdadeiros crentes. A palavra "igreja", usada com referência à igreja militante, a reunião dos crentes sobre a terra, portanto, sempre e entre todos os cristãos, tanto católicos quanto protestantes, tem um sentido metafórico. Ela recebe esse nome não em termos dos incrédulos que existem nela, mas em termos dos crentes, que constituem seu componente essencial e determinam sua natureza. O todo é designado segundo a parte. A igreja é a assembleia de todos os crentes cristãos.

[492] Assim concebida, não se pode objetar à distinção entre igreja visível e invisível. Em vez disso, ela deve ser reconhecida de forma geral. No entanto, ainda há outra dificuldade associada a ideia de igreja. A companhia dos crentes sobre a terra não é organizada apenas carismaticamente, mas também institucionalmente. Ela não é apenas propriedade de Cristo, mas também serve para ganhar outros para Cristo. Ela é o ajuntamento (*coetus*), mas também a mãe dos crentes (*mater fidelitum*); um organismo, mas também uma instituição; um objetivo, mas também um meio para se alcançar esse objetivo. A relação da igreja como organismo com a igreja como instituição só poderá ser discutida no próximo capítulo, que trata do governo da igreja, pois assim como a ideia de *estado* é difícil de descrever e só se torna clara quando o povo e o governo são

[116] R. Belarmino, "De eccl. mil.", in *Controversiis*, III, 10.

[117] J. A. Möhler, *Symbolik* (Regensburg: G. J. Manz, 1871), §49.

[118] Veja acima, p. 288-293 (Nº 488).

[119] *De intimus non judicat ecclesia* (F. L. Rutgers, *Die kerkrecht* [Amsterdã: Wormser, 1894], art. 61).

distintos e tratados separadamente, assim também só se pode oferecer uma boa definição da igreja se nos abstivermos de igualar a reunião dos crentes com sua organização como uma instituição.[120]

Muitos teólogos, porém, associam a distinção entre a igreja como organismo e a igreja como instituição à distinção entre igreja invisível e visível e, imperceptivelmente, atribuem à segunda um significado que não lhe pertence. De um lado, estão aqueles que não apenas descrevem a igreja em termos de sua ideia normativa ou de sua essência espiritual (a igreja triunfante), mas também descrevem a igreja militante sobre a terra como a reunião dos predestinados ou eleitos (Wycliffe), ou dos aperfeiçoados (Pelágio, segundo Agostinho,[121] e os anabatistas, segundo Calvino[122] e vários outros). Outros incluem aqueles que nunca caíram (novacianos) ou aqueles membros da igreja que participam da Ceia do Senhor (comungantes, como muitas pessoas na América do Norte caracterizam os limites da igreja). De outro lado, estão os católicos romanos, que mudaram o centro de gravidade da igreja da reunião dos crentes para a instituição hierárquica, para a "monarquia externa e suprema de todo o mundo" e buscaram sua essência característica na "igreja ensinadora" (*ecclesia docens*) e não na "igreja que ouve" (*ecclesia audiens*). Essa é a direção tomada por todos aqueles que, para manter os incrédulos e hipócritas, pelo menos em algum grau, como membros verdadeiros, descrevem a igreja como a reunião de todos aqueles que são chamados (Melanchthon, Löhe, Kliefoth e assim por diante) ou os batizados (Münchmeyer, Delitzsch, Vilmar e assim por diante).

Ambas as interpretações são parciais e não fazem justiça à natureza básica da igreja. Considerada a primeira posição, a igreja se torna totalmente invisível, permanece como uma ideia e não tem uma realidade correspondente. A eleição em si ainda não faz com que uma pessoa seja membro da igreja sobre a terra. Os eleitos que ainda não foram alcançados para a fé não pertencem de fato à igreja como existe na mente e no decreto de Deus. Pode-se até mesmo dizer que eles pertencem potencialmente à igreja, mas, realmente, ainda não são membros dela. A igreja também não pode ser descrita como a reunião dos aperfeiçoados ou daqueles que não caíram ou dos comungantes, pois os crentes, nesta vida, não alcançam a perfeição e não estão guardados de toda queda pelas promessas de Deus e as igrejas não se limitam ao número de comungantes.

A segunda das duas posições, descritas acima, está igualmente em desacordo com a natureza básica da igreja, pois a membresia, o chamado e o batismo externos não são provas da fé genuína. Muitos dos que são chamados não são escolhidos. Muitos dos que são batizados não creem. Nem os que são descendentes de Abraão são, de fato, israelitas. Portanto, enquanto o primeiro grupo não consegue chegar à igreja visível, o segundo negligencia a invisível. As duas posições só conseguem seu direito quando a igreja é concebida como a reunião

[120] F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XVIII, 3, 10; F. J. Stahl, *Der Kirchenverfassung,* 46.
[121] Agostinho, *On Heresies,* 88.
[122] J. Calvino, *Institutas,* IV.i.8.

dos crentes, pois é a fé genuína que salva as pessoas e recebe o perdão de pecados e a vida eterna. Embora a fé seja uma questão do coração, ela não permanece dentro da pessoa, mas se manifesta externamente no testemunho e na vida (Rm 10.10), e testemunho e vida são sinais da fé interna do coração (Mt 7.17; 10.32; 1Jo 4.2). É ponto pacífico que a fé e o testemunho de uma pessoa estão longe de se harmonizarem sempre. No caso dos filhos dos crentes, por exemplo, há uma fé que não se manifesta em obras, uma confissão que consiste em dizer "Senhor! Senhor!" e não nasce da fé verdadeira. Não obstante, a vantagem de se definir a igreja como a reunião dos crentes e não adotar sua descrição como a reunião dos chamados e dos batizados é que ela conserva precisamente aquilo de que tudo depende, tanto para o indivíduo quanto para toda a igreja. Sermos chamados e batizados não é decisivo, pois aqueles que creem e são batizados serão salvos e, inversamente, aqueles que não creem, muito embora sejam chamados e batizados, serão condenados (Mc 16.16).

Disso segue-se que a distinção entre a igreja como instituição e a igreja como organismo é muito diferente da distinção entre igreja visível e invisível e não pode ser igualada a ela, pois "instituição" e "organismo" descrevem a igreja em termos de seu aspecto visível. A esse respeito, não se deve esquecer que também a instituição e o organismo da igreja, quando se afirmam no reino visível, têm um pano de fundo espiritual invisível, pois ofício e dons, ministração da Palavra e dos sacramentos, amor fraterno e comunhão dos santos estão todos fundamentados nas operações da cabeça glorificada da igreja por meio do Espírito Santo. Devemos, portanto, repudiar a noção de que a instituição foi acrescentada mecanicamente como algo acidental e externo à igreja como a reunião dos crentes. Apesar disso, quando pensamos na igreja como instituição e organismo, temos em mente primariamente a igreja em termos de seu aspecto visível, isto é, em termos dos ofícios e ministérios com os quais está equipada e da comunhão dos santos que é manifesta em amor "fraterno". Precisamente, dessas duas formas a igreja se torna externamente visível. Portanto, a posição de que a igreja só se torna visível na instituição por meio dos ofícios e ministérios, na Palavra e nos sacramentos, e, de alguma forma, no governo da igreja, está correta. Até mesmo quando todas essas coisas são removidas da tela de nossa mente, a igreja ainda é visível, pois todo crente manifesta sua fé em testemunho e vida em cada esfera da vida e todos os crentes juntos, com sua fé e vida, se distinguem do mundo. No céu não haverá mais os ofícios e ministérios eclesiásticos, pregação da Palavra e ministração dos sacramentos, mas a igreja será plenamente visível. Visibilidade e invisibilidade, portanto, distinguem a igreja por uma perspectiva completamente diferente de organismo e instituição. A segunda distinção nos diz de que forma a igreja se torna visível e pode ser conhecida por nós; a primeira nos ensina que essa manifestação visível tem um aspecto espiritual invisível, que é conhecido somente por Deus.

Essa análise implica automaticamente que a igreja visível e invisível não são duas igrejas distintas. Essa objeção já tinha sido levantada contra Agostinho pelos donatistas e, mais tarde, repetida pelos católicos romanos contra os

protestantes. No entanto, essa acusação está baseada em uma má interpretação. Roma mesmo reconhece, como dissemos anteriormente, que há dois tipos de pessoas na igreja, que a igreja é composta de dois grupos. Embora Roma tente demonstrar que os incrédulos, "de alguma forma", pertencem à igreja, ela evita dizer que eles constituem a essência da igreja. Na realidade, portanto, Roma enfrenta a mesma dificuldade que a Reforma, pois a ideia de que os hipócritas "de alguma forma" pertencem à igreja não é um ponto de debate. Os protestantes também reconhecem que eles estão na igreja e pertencem à igreja, assim como ramos podres pertencem à videira e a palha pertence ao trigo. Os protestantes negam, porém, que esses hipócritas definam o verdadeiro caráter da igreja (sua *forma*), pois é somente a fé verdadeira que nos salva e nos incorpora em Cristo. Os incrédulos, consequentemente, não são a essência da igreja, eles não são a igreja. A igreja invisível e a visível, portanto, definitivamente não são termos que descrevem coletivamente os incrédulos e os crentes que existem na igreja. De acordo com o mandamento do Senhor, a disciplina deve ser mantida na igreja tanto com respeito à doutrina quanto com respeito à vida, mas toda tentativa de separar os crentes dos incrédulos e vice-versa e criar uma pequena igreja (*ecclesiola*) dentro da *ecclesia* está em conflito com o mandamento do Senhor. Mateus 13.30 não contradiz isso, pois o campo não foi apresentado como a igreja, mas como o mundo (v. 38).

O que se segue de tudo isso é que somos limitados a observar o testemunho e a vida das pessoas e não podemos nem devemos julgar seus corações. Os incrédulos, portanto, não constituem a essência da igreja visível mais do que a da invisível. Em nenhum desses aspectos eles pertencem à igreja, muito embora não tenhamos o direito e a autoridade de separá-los dos crentes e colocá-los para fora. Ainda mais forte: também podemos dizer que o velho homem, que ainda sobrevive nos crentes, não pertence à igreja. Isso não concorda com Schleiermacher quando ele localiza a essência da igreja nas operações do Espírito Santo, pois a igreja não é uma reunião de operações, mas de pessoas. São as pessoas que foram regeneradas e trazidas à fé pelo Espírito Santo que, como tais, como novas pessoas, constituem a essência da igreja. Não obstante, a igreja é uma reunião de crentes e tudo que não surge a partir da verdadeira fé, mas do velho homem, não pertence à igreja e um dia será colocado para fora. Por essa razão, a igreja visível e a invisível são os dois lados de uma só igreja. Os mesmos crentes são vistos, em um caso, a partir da perspectiva da fé que habita em seu coração e só é conhecida com certeza por Deus e, em outro caso, a partir da perspectiva de seu testemunho e sua vida, o lado que está virado para nós e pode ser observado por nós. Como a igreja sobre a terra está em processo de tornar-se, esses dois lados nunca são – nem mesmo na igreja mais pura – idênticos. Há sempre incrédulos dentro e crentes fora da igreja. Muitos lobos estão dentro e muitas ovelhas estão fora do aprisco. O caso de ovelhas fora do aprisco ocorreu no Antigo Testamento, por exemplo, no caso de Naamã, o siro, e ainda é verdadeiro hoje sobre todos aqueles que, por uma razão ou

outra, vivem fora da comunhão de igrejas organizadas ("instituídas") e, apesar disso, têm a verdadeira fé. No entanto, isso de nenhuma forma diminui o fato de que a essência da igreja consiste somente nos crentes.

As marcas da igreja

[493] Se a igreja é, em essência, a reunião dos verdadeiros crentes cristãos e esses são conhecidos somente por Deus, surge a importante questão de por meio de quais marcas podemos conhecer a igreja. Os cristãos católicos romanos objetaram especialmente à ideia reformada de igreja porque ela corrói a certeza de sua igreja e, portanto, a salvação de sua alma e abre a porta à dúvida, à divisão e à indiferença. Belarmino afirma com a máxima clareza: "é necessário que concordemos com certeza infalível que a assembleia de seres humanos é a verdadeira igreja de Cristo, pois, já que as tradições da Escritura e todos os dogmas dependem claramente do testemunho da igreja, a menos que estejamos muito certos de que é a verdadeira igreja, tudo o mais também será incerto". Ora, isso é impossível se somente a fé verdadeira nos torna verdadeiramente membros da igreja, pois nunca podemos saber isso com certeza. Um conhecimento conjectural é insuficiente. Nesse ponto, precisamos de certeza infalível,[123] "somos todos obrigados, sob o risco de morte eterna, a nos unirmos à verdadeira igreja e a perseverar nela".[124] A verdadeira igreja, portanto, deve ser tão claramente visível e palpável "quanto a assembleia do povo de Roma, o reino da França ou a república de Veneza".[125] Por essa razão, Belarmino faz o melhor que pode para provar a verdade da Igreja Católica Romana, relacionando nada menos que quinze marcas:

1. O próprio nome;
2. A antiguidade;
3. A longa duração;
4. A multidão e variedade dos crentes da Igreja Católica;
5. A sucessão de seus bispos;
6. Sua harmonia doutrinária com a igreja antiga;
7. A unidade de seus membros entre si e com seu cabeça;
8. A santidade de sua doutrina;
9. A eficácia de sua doutrina;
10. A santidade de vida dos primeiros pais;
11. A glória de seus milagres;
12. A luz da profecia;
13. A confissão de seus adversários;
14. O destino infeliz daqueles que se opõem à igreja;
15. Felicidade temporal.[126]

[123] R. Belarmino, "De eccl. Mil.", em *Controversiis*, III, 10.
[124] *Ibid.*, III, 12.
[125] *Ibid.*, III, 2.
[126] *Ibid.*, IV, c. 4-18.

Os teólogos católicos romanos, seguindo esse modelo, geralmente reduzem as quinze marcas a quatro, que, no Credo Niceno, são denominadas unidade, santidade, catolicidade e apostolicidade da igreja.[127]

Além disso, é digno de nota que, em um sentido real, Roma não tem marcas ou critérios pelos quais a verdadeira igreja possa ser conhecida. Essas marcas, afinal, pressupõem um padrão que está acima da igreja e pelo qual ela pode ser julgada por todos. Roma não tem esse padrão porque a Escritura depende da igreja e a igreja é, ela mesma, o mais elevado padrão de doutrina e vida. No caso de Roma, portanto, as marcas da igreja são nada mais do que as indicações ou propriedades nas quais a igreja se manifesta. As provas de legitimidade para a igreja são as mesmas provas de legitimidade para o Cristianismo, pois, para Roma, os dois são uma coisa só. E essas provas, embora não tornem a proposição de que a Igreja Católica Romana é a verdadeira igreja "evidentemente verdadeira", fazem com que ela seja "evidentemente crível".[128] O Vaticano I declara a mesma coisa:

> Deus, por meio de seu Filho unigênito, fundou a igreja e dotou sua instituição de claros sinais para que possa ser reconhecida por todos como a guardiã e mestra da palavra revelada. Somente à Igreja Católica pertencem todas aquelas coisas, tantas e tão maravilhosas, que foram divinamente ordenadas para tornar manifesta a credibilidade da fé cristã. E ainda mais, a própria igreja, em razão de sua surpreendente propagação, sua santidade permanente e sua fertilidade inexaurível em todo tipo de bondade, por sua unidade católica e sua estabilidade insuperável, é um tipo de grande e perpétuo motivo de credibilidade e uma evidência inquestionável de sua missão divina.[129]

A verdade da igreja, portanto, não é absolutamente demonstrável a todos. Se fosse, a igreja não seria um artigo de fé e a fé não seria livre e meritória. Deve-se acrescentar a esse testemunho que procede da igreja, de acordo com o Concílio Vaticano [I], "a ajuda efetiva do poder do alto".[130] Ao dizer isso, Roma realmente toma a mesma posição subjetiva da Reforma. Os argumentos, por mais fortes que sejam, não podem levar uma pessoa à fé. É somente o Espírito

[127] G. Perrone, *Praelectiones theologicae,* 9 vols. (Louvain: Vanlinhout & Vandezande, 1838-43), I, 248; F. L. B. Liebermann, *Institutions théologiques,* 3ª ed., 5 vols. (Paris: Librairie de Gaume Frères, 1855), I, 255; M. Scheeben e L. Atzberger, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* 4 vol. (Freiburg: Herder, 1933; publicada originalmente em 1874-78), IV, 372. Nota do organizador: Veja J. Willelm e T. B. Scannell, *A Manual of Catholic Theology,* 4ª. ed., 2 vols. (Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner; Nova York: Benziger Brothers, 1909); G. M. Jansen, *Praelectiones theologiae dogmaticae,* 3 vols. em 2 (Utrecht: Van Rossum, 1875-79), I, 659; F. Hettinger, *Apologie des Christentums,* IV, 411; V, 106.

[128] R. Belarmino, "De eccl. Mil.", em *Controversiis,* IV, c. 3.

[129] Vaticano I, sessão III (24 de abril de 1870), c. 3: "Sobre a Fé"; H. Denzinger, org., *The Sources of Catholics Dogma,* trad. da 30ª ed. por R. J. Deferrari (Londres e St. Louis: Herder, 1955), Nº 1793-94. Nota do organizador: A tradução inglesa do texto é de Norman P. Tanner, SJ, org. *Decreed of the Ecumenical Councils,* 2 vols. (Londres: Sheed & Ward; Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1990), II, 807-8.

[130] *Efficax subsidium ex superna virtude.* Nota do organizador: Bavinck não cita aqui a fonte da citação. Ela é encontrada em Denzinger, *Sources of Catholic Dogma,* Nº 1794.

de Deus que pode persuadir uma pessoa interiormente e com total segurança da verdade da revelação divina. O mais profundo fundamento da fé, também no caso de Roma, não é a Escritura nem a igreja, mas a "luz interior". Roma, com sua igreja infalível e seu papa infalível, não tem uma vantagem fundamental sobre as igrejas da Reforma, pois a igreja e o papa, por mais visíveis que sejam, ainda são "artigos de fé".[131]

Portanto, as marcas que Roma cita para identificar a verdadeira igreja de forma nenhuma são mais claras e mais fortes que a pura ministração da Palavra, que é reconhecida como uma marca da verdadeira igreja pela Reforma. Algumas das marcas relacionadas por Belarmino são de valor muito subordinado. Os dons de milagres são uma prova absolutamente inadequada para a verdade da doutrina que se proclama (Dt 13.1-2; Mt 7.22-23; 24.24; *etc.*).[132] Na maioria dos casos, o destino desafortunado dos inimigos e perseguidores da igreja é apenas uma lenda, como os católicos romanos também reconhecem,[133] e a prosperidade terrena da igreja é sempre temporária, alterna-se com perseguição e opressão e pode ser igualmente bem apresentada contra a verdade da igreja (Mt 5.10; 16.24; Jo 16.33; At 14.22; 2Tm 3.12). Com referência às outras marcas, tudo depende do sentido em que são entendidas. A qualificação "católica" também foi adotada por igrejas protestantes e, como tal, não constitui um argumento em favor da verdade da Igreja Católica mais do que o termo "Cristo", do qual os falsos Cristos se apropriam (Mt 24.24) ou o nome "Israel", ou "semente de Abraão" dos quais os judeus se orgulhavam (Jo 8.33; Rm 9.6). Antiguidade, continuidade histórica e sucessão ininterrupta não caracterizam somente Roma, mas também outras igrejas, a Ortodoxa Grega, por exemplo, e, como tal, não prova em favor da verdade católica romana mais do que em favor da comunidade judaica do tempo de Jesus. Unidade e catolicidade são reivindicações de Roma que não podem desfazer o fato de que milhões de cristãos vivem fora de sua comunhão. Não há apenas uma igreja, mas muitas igrejas, nenhuma das quais abrange todos os crentes. As outras marcas (harmonia com o ensino dos apóstolos, a santidade de sua doutrina, o poder transformador que procede dela, a vida santa de muitos de seus confessores) absolutamente não se aplicam somente a Roma, mas também a muitas outras igrejas e estão sujeitas às mesmas objeções que os católicos levantam contra as marcas protestantes (a serem discutidas posteriormente).[134]

[131] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 510-12 (Nº 133), 578-82 (Nº 150).

[132] *Cf. ibid.,* I, 514-17 (Nº 134).

[133] N. Paulus, *Luthers Lebensende* (Freiburg: Herder, 1898).

[134] Th. Beza, "De eccl. Cath. Notis", in *Tractationum theologicarum* (Genebra: Jean Crispein, 1570), III, 132; A. Polanus, *Synt. Theol.,* 532ss.; W. Ames, *Bellarminus enervatus,* 3ª ed., 4 vols. (Oxford: G. Turner, 1629), II, 56-72; S. Maresius, *Syst. Theol.,* XVI, 23ss.; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XVIII, q. 13; P. van Mastricht, *Theologia,* VII, 1, 34; B. de Moor, *Comentarius... theologiae,* 6 vols. (Leiden: J. Hasebroek, 1761-71), VI, 50; C. Vitringa, *Doctrina Christiana religionis,* 8 vols. (Leiden: Joahannis le Marli, 1761-86), IX, 1, 98; J. Gerhard, *Loci theologici,* org. E. Preuss, 9 vols. (Berlim: G. Schlawitz, 1863-75), XXII, c. 10, 11; J. A. Quenstedt, *Theologia* (1685), IV, 503.

A Igreja Católica Romana, de fato, se orgulha de sua unidade e aponta com autossatisfação a presente divisão no Protestantismo. No entanto, ela paga um alto preço por essa autofelicitação. Em primeiro lugar, ela é cada vez mais forçada a transferir sua definição da essência da igreja da reunião dos crentes para a instituição da hierarquia e, fundamentalmente, ao papa. O papa tem melhores fundamentos para declarar: "A igreja? Sou eu!" do que Luís XIV tinha para dizer "*L'état c'est moi*" (o estado sou eu). "Onde está o papa, está a igreja" (*ubi papa, ibi ecclesia*). Se, ao pensarmos na igreja, temos em mente não apenas a instituição, mas também e primariamente a reunião dos crentes, como deve ser, então as divisões na Igreja Católica Romana não são menores do que no Protestantismo. A única diferença é que Roma, contando com a força de uma hierarquia celibatária, permite que todos os tipos de escolas de pensamento e opiniões floresçam lado a lado e priva seus membros, até mesmo os mais incrédulos, da energia e amor à liberdade e à verdade para romper com a igreja e sua posição infiel.

Em segundo lugar, Roma paga por seu prazer autofelicitatório com o pesado preço da posição de que fora da igreja não há salvação (*extra ecclesiam nulla salus*). O ensino escriturístico de que a salvação está ligada à fé em Cristo foi logo – na luta contra o cisma e a heresia – entendido como significando que todos que quisessem participar da salvação em Cristo tinham de estar ligados ao bispo.[135] Aqueles que quisessem ser salvos deviam buscar refúgio nas santas igrejas de Deus.[136] "É somente a Igreja Católica que mantém o verdadeiro culto. Aqui está a fonte da verdade, o domicílio da fé, o templo de Deus em relação ao qual, se alguém não entrar ou se separar dele, a pessoa se distancia da esperança de vida e salvação eternas".[137] Os pais da igreja frequentemente empregavam a imagem da arca para simbolizar a igreja e especialmente Cipriano a usou para não deixar dúvida de que "sem a igreja não há salvação".[138] Agostinho sustentou a mesma interpretação: "Está claro que aquele que não está entre os membros de Cristo não possui a salvação cristã".[139] Fora da igreja a pessoa pode participar de todas as coisas, "mas nunca pode obter a salvação, a não ser na igreja católica".[140] Concílios e papas confirmaram essa doutrina. O Quarto Concílio de Latrão (1215) declarou, em seu capítulo de abertura, que há apenas uma igreja católica de crentes, "fora da qual ninguém é salvo".[141] Trento testificou em sua quinta sessão [17 de junho de 1546] que, sem a fé católica, é impossível agradar a Deus.[142] Bonifácio VIII declarou que a submissão ao

[135] Inácio, *To the Ephesians* 4-5; *idem, To the Philadelphians* 3; *idem, To the Trallians* 7.

[136] Teófilo, *Theophilus to Autolycus* II, 14.

[137] Lactâncio, *The Divine Institutes,* IV, 30.

[138] Cipriano, *On the Unity of the Church* 6; *idem, Epistles* 2, 11, 69, 74.

[139] Agostinho, *De unitate ecclesiae liber* 2.

[140] Agostinho, *Proceedings with Emeritus* (*Super gesta cum Emérito*). Nota do organizador: Esta obra não existe em tradução inglesa. Texto latino em PL, 43; *CSEL,* 53; *cf.* *C. Romeis, *Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche nach der Lehre des heiligen Augustin* (Paderborn: F. Schoning, 1908).

[141] Nota do organizador: Denzinger, *Sources of Catholic Dogma,* Nº 430.

[142] Nota do organizador: *Ibid.,* Nº 787.

papa é "necessária para a salvação".[143] Eugênio IV ensinou que, fora da igreja católica, ninguém pode obter vida eterna.[144] E Pio IX, em sua alocução de 9 de dezembro de 1854, declarou que "devemos manter, com base na fé, que fora da igreja apostólica romana ninguém pode ser salvo".[145] Por sua própria natureza, portanto, Roma tem de ser intolerante. Ela não pode reconhecer nenhuma igreja além de si mesma. Ela mesma é a única igreja, a noiva de Cristo, o templo do Espírito Santo.

Apesar disso, para Roma, também, os fatos têm se mostrado poderosos. Milhares, aliás, milhões de pessoas, ao logo dos séculos romperam a comunhão com Roma: novacianos, donatistas, cristãos gregos, arianos, monofisitas, monotelitas, muitas seitas medievais e, no século 16, mais da metade da Cristandade. E, embora, por meio de sua Contrarreforma, Roma tenha recuperado muitos deles, dos 500 milhões de cristãos que agora vivem, ela mal e mal pode reivindicar a metade, e seu número está caindo, em vez de crescer. Diante desses fatos, não pode ser sustentado que fora da igreja romana não existe salvação. Até mesmo para os próprios católicos romanos é difícil manter fidelidade a essa doutrina. Muitos são inclinados a fazer concessões. Eles distinguem entre aqueles que, deliberada, intencional, obstinada e, portanto, culpavelmente deixaram a igreja e aqueles que, entusiasmados e desencaminhados por outros, estão, "de boa fé", fora da igreja e ainda pertencem a ela, isto é, à alma da igreja, em intento solene, desejo e espírito. No mesmo espírito, a "cadeira de São Pedro" rejeitou a tese de Baius. "A incredulidade puramente negativa entre aqueles aos quais Cristo não foi pregado é um pecado", e, em sua alocução de 9 de dezembro de 1854, Pio IX declarou: "Deve-se considerar como certo que aqueles que agem em ignorância da verdadeira religião, mesmo que essa ignorância seja invencível, não podem ser culpados por causa disso".[146]

[494] Para o Protestantismo, a doutrina a respeito das marcas da verdadeira igreja tem um significado totalmente diferente. Como resultado da Reforma, a unidade do Cristianismo Ocidental foi quebrada de uma vez por todas e diferentes igrejas entraram em cena, ou lado a lado, ou em oposição umas às outras. Os reformadores tiveram de argumentar que a igreja de Roma não era a verdadeira igreja e que as igrejas da Reforma se encaixam na descrição escriturística da natureza da igreja. Seu ato reformador pressupunha que a igreja não era fiel em si e por si mesma (αὐτοπιστος, *autopistos*), que ela podia se afastar e se separar da verdade e que havia uma autoridade maior à qual ela devia se submeter. Essa autoridade não podia ser outra, senão a Escritura, a Palavra de Deus. Todos os reformadores, portanto, unanimemente retornaram à Escritura, consideraram-

[143] Nota do organizador: *Ibid.*, Nº 469.

[144] Nota do organizador: *Ibid.*, Nº 715.

[145] Nota do organizador: *Ibid.*, Nº 1647. A referência é à alocução "Singulari quadem", 9 de dezembro de 1854.

[146] R. Belarmino, "De eccl. Mil.", in *Controversiis*, III, c. 3; G. Perrone, *Prael. Theol.*, I, 331; H. Klee, *Katholische Dogmatik*, 3 vols. (Mainz, bei Kirchheim: Schott & Thielmann, 1835), I, 141; G. M. Jansen, *Prael. Theol.*, I, 344; P. Schanz, *A Christian Apology*, trad. M. F. Gancey e V. Schobel, 4ª ed. (Ratisbon: F. Pustet, 1891), III, 188; E. Dublanchy, *De axiomate: Extra ecclesiam nulla salus; Dissertatio theological* (Bar-le Duc: Contant-Laguerre, 1895).

na como o único padrão da igreja e, de acordo com esse padrão, determinaram as marcas pelas quais a verdadeira igreja devia ser distinguida da falsa. Na especificação dessas marcas, houve, de fato, algumas diferenças. Em sua obra *Sobre Concílios e Igrejas,* Lutero relacionou sete: a pura ministração da Palavra, do batismo, da Ceia do Senhor e das chaves do reino; a escolha legítima de ministros, oração e educação públicas e a cruz; mas, em outro lugar, ele só mencionou duas: a pura ministração da Palavra e dos sacramentos. Melanchthon[147] e os teólogos luteranos poteriores[148] fizeram o mesmo. Somente Melanchthon, em seu *Examen Ordinandorum,* acrescentou uma terceira e hierárquica marca: "A obediência devida ao ministério com respeito ao evangelho". Entre os reformados, alguns, como Beza, Sohn, Alsted, Ames, Heidanus e Maresius especificaram apenas uma marca: a pura ministração da Palavra. Outros, como Calvino, Bullinger, Zanchius, Junius, Gomarus, Mastricht e Marck (*et al.*), duas marcas: a pura ministração da Palavra e dos sacramentos. Muitos, como as Confissões Gaulesa, Belga e a Primeira Confissão Escocesa, e também Hyperius, Mártir, Ursino, Trelcatius, Walaeus, Amyraldus, Heidegger e Wendelinus, acrescentaram uma terceira marca: o exercício fiel da disciplina ou santidade de vida. Porém, Alsted, Alting, Maresius, Hottinger, Heidanus, Turretin e Mastricht (*et al.*) corretamente comentaram que tratava-se mais de uma diferença de nomenclatura do que de substância e que, realmente, há apenas uma marca, a única Palavra, que é ministrada e confessada variadamente na pregação, na instrução, na confissão, no sacramento e assim por diante.[149]

Que a Reforma corretamente buscou a marca fundamental da igreja na Palavra de Deus não pode ser colocado em dúvida com base na Escritura. Sem a Palavra de Deus, afinal, não haveria igreja (Pv 29.18; Is 8.20; Jr 8.9; Os 4.6). Cristo reúne sua igreja (Mt 28.19), que é edificada sobre o ensino dos apóstolos e profetas, por meio da Palavra e do sacramento (Mt 16.18; Ef 2.20). Por meio da Palavra, ele a regenera (Tg 1.18; 1Pe 1.23), gera a fé (Rm 10.14; 1Co 4.15), purifica-a e santifica-a (Jo 15.3; Ef 5.26). E aqueles que assim foram regenerados e renovados pela Palavra de Deus, são chamados a confessar a Cristo (Mt 10.32; Rm 10.9), ouvir sua voz (Jo 10.27), cumprir sua Palavra (Jo 8.31, 32; 14.23), provar os espíritos (1Jo 4.1) e se afastar daqueles que não seguem essa doutrina (Gl 1.8; Tt 3.10; 2Jo 9). A Palavra é, verdadeiramente, a alma da igreja.[150] Todo ministério na igreja é um ministério da Palavra. Deus dá sua Palavra à igreja e a igreja a aceita, preserva, ministra e ensina; ela a confessa diante de Deus, diante uns dos outros e diante do mundo em palavras e atos. Em uma marca da igreja as outras estão incluídas como aplicações específicas. Onde a Palavra de Deus é corretamente pregada, ali também o sacramento é ministrado de forma pura, a verdade de Deus é confessada em harmonia com o intento do Espírito e a conduta das pessoas é moldada de forma harmoniosa.

[147] P. Melanchthon, Confissão de Augsburgo, c. 8; *idem, Loci communes* (Berlim: G. Schlawitz, 1856).
[148] J. Gerhard, *Loci theol.*, XXII, 31; J. A. Quenstedt, *Theologia,* IV, 5.
[149] C. Vitringa, *Doctr. Christ.*, IX, 101-9.
[150] J. Calvino, *Institutas,* IV.xii.1.

Nem mesmo Roma pode negar que a Palavra de Deus é a marca da igreja. Gerhard cita numerosos pais da igreja que dizem isso aberta e claramente.[151] Tertuliano afirma: "São igrejas verdadeiras aquelas que se apegam àquilo que receberam dos apóstolos". Em tempos antigos, diz Crisóstomo, podia-se mostrar de várias formas qual era a igreja de Cristo, mas, desde que as heresias entraram nela, isso só pode ser demonstrado por meio da Escritura. De qualquer forma, a Escritura é simples e verdadeira, de forma que, usando-a, pode-se facilmente determinar qual doutrina é verdadeira. Agostinho, repetidamente, fala a esse respeito: "entre nós e os donatistas a questão é: Em que lugar do mundo está a igreja? Onde a procuraremos? Nas palavras de Donato ou nas palavras do cabeça, o Senhor Jesus Cristo? Acredito que devemos procurá-la nas palavras daquele que é a verdade e que conhece seu próprio corpo melhor, pois sabe quem são os que lhe pertencem".

Objeções às marcas reformadas

O próprio Belarmino descreve a igreja como "o conjunto de seres humanos que são unidos pela confissão da mesma fé cristã e pela participação nos mesmos sacramentos". Ele inclui a santidade de doutrina entre as marcas da igreja[152] e admite que, em alguns casos, se a Escritura for aceita como a Palavra de Deus, ela é mais conhecida que a igreja e prova sua verdade.[153] Ao responder a questão de quais são as marcas da igreja, Roma também tem de usar a Escritura como base de prova, se não quiser terminar toda discussão com a afirmação: "Isso é o que eu quero; isso é o que eu mando; a vontade está no lugar da razão".[154]

Roma, porém, rejeita as marcas que a Reforma relacionou para a verdadeira igreja. Belarmino, antes de tudo, afirma, contra elas, que a pura ministração da Palavra, na melhor das hipóteses, indica *onde* a verdadeira igreja está, mas não *qual* é a verdadeira igreja, isto é, quem são os verdadeiros crentes, que, de acordo com a tradição protestante, constituem a essência da igreja.[155] Em certa medida, essa objeção atinge o alvo, mas, realmente, também é fútil, pois é absolutamente desnecessário sabermos com certeza infalível quem são os verdadeiros crentes. Buscar, com Julius Müller,[156] por exemplo, por critérios infalíveis a esse respeito conduz ao caminho errado tomado pelos donatistas. A pura ministração da Palavra não é uma marca para determinar a fé sincera de membros individuais, mas uma marca da igreja como o ajuntamento dos crentes. A promessa de Deus (como expressa em Is 55.11; 2Co 2.15-16 e assim por diante) assegura que a Palavra terá seu efeito onde quer que seja pregada e não voltará vazia. "A palavra de Deus não pode existir sem o povo de Deus

[151] J. Gerhard, *Loci theol.*, XXII, 138.

[152] R. Belarmino, "De eccl. Mil.", em *Controversiis*, IV, 11.

[153] *Ibid.*, IV, 2.

[154] *Cf.* afirmações adicionais semelhantes em J. Gerhard, *Loci theol.*, XXII, 139; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XVIII, 12, 16; Scheeben-Atzberger, *Handbuch*, IV, 375.

[155] R. Belarmino, "De eccl. Mil.", in *Controversiis*, IV, 2.

[156] Julius Müller, *Dogmatische Abhandlungen*,. 346ss.

e, semelhantemente, o povo de Deus não pode existir sem a palavra de Deus" (Lutero). Por essa razão, a Reforma não mencionou como primeira e principal marca da igreja o testemunho e a vida dos crentes, mas a ministração da Palavra e dos sacramentos, pois os crentes, que constituem a essência da igreja, são manifestos de duas formas: na ministração da Palavra e dos sacramentos que acontece entre eles e no testemunho e modo de vida pelo qual se distinguem do mundo e também de outras igrejas, isto é, na igreja como organismo. Inerente à natureza do caso é que a marca derivada da ministração da Palavra e do sacramento, da igreja como instituição, tem um caráter menos enganoso, mais firme, mais constante e mais durável que aquele que é encontrado no testemunho e no modo de vida dos crentes. Este pode ser muito deficiente sem fazer com que aquele deixe de existir. Isso se mostrou, em alto grau, verdade sobre a Igreja Católica Romana, mas também se aplica às igrejas protestantes. Por mais importante que uma confissão pura e uma conduta santa possam ser importantes no caso dos crentes, o principal continua sendo a pura ministração da Palavra e dos sacramentos. Portanto, essa deve ser considerada a principal marca da igreja. Os reformados, porém, corretamente enfatizaram que a igreja, como ajuntamento dos crentes, é manifesta não apenas na instituição, mas também na fé, no afastamento do pecado, na busca da justiça, no amor a Deus e ao próximo e na crucificação da carne.[157] A pura ministração da Palavra também inclui a aplicação da disciplina eclesiástica.

Outra objeção de Belarmino é que a marca da ministração da Palavra é muito geral e vaga para que possamos julgar a verdadeira igreja por ela. Por um lado, nas verdadeiras igrejas, como, digamos, a igreja de Corinto e as igrejas da Galácia, o ministério da Palavra, afinal, deixou muito a desejar em termos de pureza, e, por outro lado, em igrejas heréticas e sectárias, não foi completamente perdido. Os socinianos e remonstrantes, raciocinando na mesma linha, atacaram a necessidade e utilidade das marcas pelas quais a verdadeira igreja possa ser identificada.[158] E embora os luteranos e reformados, no primeiro período, sustentassem muito vigorosamente que eram a verdadeira igreja, a impureza cada vez maior de suas próprias igrejas e o surgimento de outras juntamente com elas tornou cada vez mais difícil sustentar essa afirmação com todo rigor. De fato, desde o início, a atitude que as igrejas protestantes adotaram em relação à Igreja Católica Romana foi muito diferente da atitude que a Igreja Católica Romana adotou em relação a elas. Roma pode reconhecer seitas ao seu lado, mas não igrejas.[159] Os protestantes, embora rejeitem firmemente a hierarquia eclesiástica de Roma, continuaram a reconhecer plenamente os elementos cristãos na igreja de Roma. Por mais corrupta que seja Roma, ainda restam nela "vestígios da igreja", "ruínas de uma igreja confusa"; "algum tipo de igreja, mesmo que meio

[157] Confissão Belga, art. 29.

[158] Catecismo Racoviano, q. 489; S. Episcopius, *Simon Episcopii disputationes theologicae [tres]partitae* (Amsterdã, 1646), III, 28; *idem, Opera theologica,* 2 vols. (Amsterdã, 1650-55), II, 2, 459.

[159] F. Hettinger, *Apologie des Christentums,* V, 118.

demolida", resta no papado.[160] A Reforma foi uma separação da "igreja romana e papal", não da "verdadeira igreja".[161]

Além disso, de qualquer forma, os reformadores logo ficaram ou se tornaram conscientes de que a pura ministração da Palavra e dos sacramentos não pode ser considerada uma marca absoluta. Calvino adverte vigorosamente contra toda separação arbitrária. Muito embora algo esteja faltando na pureza da doutrina ou dos sacramentos, muito embora a santidade da vida e a fidelidade dos ministros deixe muito a desejar, não se pode, por essa razão, abandonar imediatamente a igreja. Há a obrigação de deixá-la somente quando os "altos pontos de doutrina necessária" ou as "principais doutrinas da religião" tenham sido trocadas por uma mentira.[162] Quando, em anos posteriores, a degeneração aumentou nas igrejas do estado e muitas pessoas se sentiram pressionadas a deixá-la, a maioria dos ministros foi levada a se opor ao separatismo sobre os mesmos fundamentos.[163] Todos eles se viram, como Calvino, obrigados a reconhecer que, na verdadeira igreja, muita coisa doentia pode ocorrer na doutrina e na vida, sem que isso dê às pessoas o direito de se separarem dela e que, nas igrejas separadas, pode-se, frequentemente, encontrar muita coisa boa. Dessa forma, os conceitos de "igreja falsa e igreja verdadeira" sofreram uma importante modificação. Por um lado, teve-se de admitir que a verdadeira igreja, em um sentido absoluto, é impossível aqui na terra. Não há uma só igreja que, completamente e em todas as suas partes, em doutrina e vida, no ministério da Palavra e dos sacramentos, cumpra as exigências de Deus. Por outro lado, também ficou claro que uma igreja absolutamente falsa não pode existir, pois, nesse caso, ela não seria mais uma igreja. Muito embora Roma fosse uma igreja falsa, por ser papal, muitos resquícios da verdadeira igreja foram mantidos nela.

---

[160] J. Calvino, *Institutas,* IV.ii.11. Nota do organizador: Bavinck, aqui, cita uma edição holandesa da *Opera* de Calvino, por Schippers, *Op.,* VIII, 111, 309; IX, epístolas 51, 57; a primeira referência é uma passagem presente na "Resposta ao Cardeal Sadoleto": "Mas que arrogância, diriam vocês, orgulharem-se de que a igreja está somente com vocês e negá-la a todo o mundo! Nós, de fato, Sadoleto, negamos não que aqueles sobre os quais você preside sejam Igrejas de Cristo" (João Calvino e Jacobo Sadoleto, *A Reformation Debate,* org. J. C. Olin [Nova York: Harper & Row, 1966], 75); as epístolas 51 e 57 podem ser encontradas in João Calvino, *Selected Works of John Calvin,* org. Henry Beveridge e Jules Bonnet, trad. David Constable, 7 vols. (1858; reimpressão, Grand Rapids: Baker Academic, 1983), IV, 202-3, 220-21; T. Beza, *Tract. Theol.,* III, 145, 192; H. Bullinger, *Decades,* IV, sermão 2; J. Zanchi, prefácio a "de natura dei", in *De operum theologicorum,* 8 vols. (Genebra: Samuelis Crispini, 1617), II; A. Polanus, *Synt. theol.,* 535, *cf.* 496; *idem, Partitiones theologicae christianae,* partes I-II (Basileia, 1590-96), 196; F. Junius, *Opuscula theologica selecta,* org. a. Kuyper (Amsterdã: F. Muller, 1882), II, 1018-23; J. H. Alsted, *Theologica didactica,* 696; G. Voetius, *Desperata causa papatus* (Amsterdã: Joannis Jansson, 1635), 699-703; P. van Mastricht, *Theologia,* VII, 1, 25; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XVIII, 14, 24, 27.

[161] F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XVIII, 15, 8; *idem, De necessaria secessione nostra ab ecclesia Romana* (Segundo sua *Disputatio theologica...: De satisfactione Christi*); escritos adicionais anti-romanos writings in C. Vitringa, *Doctr. christ.,* IX, 1, 116; B. de Moor, *Comm. theol.,* VI, 58.

[162] J. Calvino, *Institutes,* IV.i.12-20; idem, *Commentary on Matthew,* sobre Mateus 13.40-41; idem, Commentary on 2Thess., sobre 2Tessalonicenses 3.6.

[163] G. Voetius, *Pol. Eccl.,* IV, 488; W. à Brakel, *The Christian's Reasonable Service,* trad. B. Elshout, 4 vols. (Ligonier, PA: Soli Deo Gloria, 1992-95), II, c. 25; *J. vander Waeyen e H. Witsius, *Ernstige betuiginge der Gereformeerde Kerche aan hare afdwalende kinderen* (Amsterdã: Joannes van Someren, 1670); *J. Koelman, *Historisch Verhaal nopens der Labadisten: Scheuring en veelerley dwalingen, met de wederlegginge derzelver,* 2 vols. (Amsterdã: Johannes Boeckholt, 1683-84); *cf.* também, em nossos dias, P. J. Hoedemaker, *Hoe oordeelt de Heilige Schrift em, hoe oordeelen de Gereformeerde vaderen over scheiding em doleantie,* 3ª ed. (Sneek: Campen, 1892).

Havia uma diferença, portanto, entre uma igreja verdadeira e uma igreja pura.[164] "Verdadeira igreja" se tornou o termo usado para designar não a verdadeira igreja à exclusão de todas as outras, mas uma variedade de igrejas que ainda sustentavam os artigos fundamentais da fé cristã,[165] mas, quanto ao resto, diferiam muito entre si em graus de pureza. E "falsa igreja" se tornou o termo usado para designar o poder hierárquico da superstição ou da incredulidade que se estabeleceu em igrejas locais e atribuía a si mesmo e às suas ordenanças mais autoridade que à Palavra de Deus.[166]

A igreja real na história

[495] Esse desenvolvimento da ideia da igreja que pode ser observado na própria história tem um lado inegavelmente escuro. A ideia de uma instituição eclesiástica única, totalmente abrangente, sempre foi perturbada por ela. Tampouco se pode negar que as intermináveis divisões dos confessores de Cristo oferecem ao mundo uma oportunidade de se alegrar e debochar e lhe dão uma razão para não crer naquele que foi enviado pelo Pai, visto que ele não vê a unidade dos crentes em Cristo (Jo 17.21). Como cristãos, não podemos nos envergonhar de forma suficientemente profunda por causa dos cismas e das discórdias que existiram em todos os séculos na igreja de Cristo. Isso é um pecado contra Deus, está em conflito com a oração sacerdotal de Cristo por unidade e foi causado pela obscuridade de nossa mente e pela falta de amor em nosso coração.[167] É compreensível que, repetidamente, muitos cristãos tenham se permitido ser levados pelas tentativas de produzir ou manter essa unidade da igreja de Cristo fervorosamente desejada, quer por meios violentos – especialmente pelo braço forte do estado – quer artificialmente, por meio de sincretismo e fusão.[168] Por outro lado, não devemos nos esquecer de que a falha de todas essas tentativas tem algo a nos ensinar. A história, assim como a natureza, é uma obra de Deus. Ela não se forma independentemente de sua providência. Cristo, por meio de sua ressurreição e ascensão, tornou-se rei à destra de Deus

[164] A. Polanus, *Synt. theol.*, 532; J. H. Alsted, *Theologica didactica,* 601ss.; A. Walaeus, em *Synopsis purioris theologicae,* disp. 40, 37; S. Maresius, *Syst. Theol.*, XVI, 20; C. Vitringa, *Doctr. christ.*, IX, 79.

[165] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 612-13 (Nº 158).

[166] Confissão Belga, art. 29.

[167] J. H. Gunning, *De eenheid der kerk* (Nigmegen: Ten Hoet, 1896); *idem, Hooger dan de kerk* (Nigmegen: Ten Hoet, 1897); *idem, Rekenschap* (Nigmengen: Ten Hoet, 1898).

[168] *Cf.* H. C. Rogge, "Hugo de Groots denkbeelden over de hereeniging der kerken", *Teylers Theologische Tijdschrift* 2 (1904): 1-52; F. X. Kiefl, *Der Friedensplan des Leibniz zur Wiedervereinigung der getrennten christlichen Kirchen* (Paderborn: Schöningh, 1903; nota do organizador: Bavinck cita a edição de 1904); K. Brauer, *Die Unionsthatigheit John Duries unter dem Protektorat Cromwells* (Marburg: Elwert, 1907); J. J. I. von Dollinger, *Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen* (Nördlingen: C. H. Beck, 1888; nota do organizador: Bavinck cita uma edição de 1896, publicada em Leipzig); J. Moog, *Die Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen* (Bonn: Alt-Katholischen Press und Schriften-Vereins, 1909). Na Inglaterra, Escócia, América e Austrália, existe uma poderosa tendência à unidade. A conferência Missionária de Edimburgo enfatizou fortemente a unidade, e muitos se esforçam para produzir aquilo que o Diretor Forsyth chama de "Estudos Unidos da Igreja". Na Alemanha, lar de disputas confessionais, há repetidos apelos pela paz confessional, *e.g.*, L. K. Goetz, *Ein Wort zum konfessionellen Frieden* (Bonn: Carl Georgi, 1906); P. Tschackert, *Modus vivendi* (Munique: Beck, 1908); R. Schmölder, *Zum Frieden unter den Konfessionen* (Bonn, 1910), 168.

e continuará sendo rei até que coloque todos os seus inimigos debaixo de seus pés (1Co 15.25). Ele reina também sobre as divisões e cismas de sua igreja sobre a terra. Sua oração por unidade não nasceu de uma falta de familiaridade com sua história, nem sua falta de competência para governá-la. Por meio da discórdia e da dissensão, essa oração é ouvida diariamente e é levada ao seu cumprimento total. O profundo sentido espiritual no qual a unidade de seus discípulos foi entendida por Jesus exclui, necessariamente, todas as tentativas violentas e artificiais de introduzi-la. Cristo, que orou por ela, também é aquele – e somente ele – que pode produzi-la. Sua oração é a garantia de que ela já existe nele e que, no devido tempo, realizado por ele, também se manifestará em todos os crentes.

Portanto, para uma compreensão correta das divisões da igreja de Cristo, devemos considerar o seguinte:

1. Todas as divisões e cismas que existem presentemente na igreja de Cristo basicamente já têm suas raízes na era apostólica. Apesar do fato de que, naquele tempo, as igrejas, por várias razões, se sentiam muito mais espiritualmente unidas do que acontece hoje até mesmo entre igrejas que têm o mesmo contexto de credo, as igrejas eram, em muitos aspectos, distintas. Os apóstolos de Jerusalém e Paulo, igrejas de cristãos judeus e igrejas de cristãos gentios discordavam muito e até mesmo em assuntos importantes. Uma séria diferença de opinião surgiu entre Pedro e Paulo (Gl 2.11) e entre Paulo e Barnabé (At 15.39). Heresias e cismas de vários tipos já ocorriam naquela época (1Co 1.10; 11.18-19; *etc.*). A igreja de Corinto era dividida em partidos, ignorava totalmente a vida escandalosa de um dos irmãos e, em parte, nem mesmo cria em um fato tão importante quanto a ressurreição corpórea de Cristo e dos crentes. Umas poucas décadas depois de serem iniciadas por Paulo, as igrejas na Ásia Menor caíram em um nível muito abaixo daquele que inicialmente haviam adotado em doutrina e conduta.
2. A razão para essas divisões e cismas na era apostólica não terem deixado uma profunda impressão é que, no Novo Testamento, sempre temos de lidar primariamente com igrejas locais. Naquela época, ainda não havia nada além de um vínculo espiritual que unisse todas as igrejas. No entanto, quando uma hierarquia se desenvolveu na igreja de Cristo e se interpretou como "a essência" da igreja, foi essa ideia errada e anticristã que, ao longo dos séculos, provocou os cismas e heresias e hostilizou muitos crentes verdadeiros. Sempre e na medida em que essa hierarquia se desenvolveu, seja na Igreja Católica Romana, Ortodoxa Grega ou Anglicana, as seitas surgiram repetidamente e se não fossem violentamente reprimidas e arrancadas, empurravam a igreja oficial para trás e, não raramente, a ofuscavam. É precisamente a ideia hierárquica da igreja, cujo intuito é, antes de tudo, a unidade do Cristianismo, que, ao longo dos séculos, alimentou a discórdia e provocou cismas. O Protestantismo

nega seu próprio princípio fundamental se tentar manter a unidade do Cristianismo por meio de qualquer coerção hierárquica.

3. Precisamente porque a Palavra é a marca da igreja e não existe uma interpretação infalível dessa Palavra, o próprio Cristo deu a todos a liberdade para entender pessoalmente essa Palavra quando for interpretada. Moralmente, é claro, estamos ligados, a esse respeito, a Cristo, e todos nós temos de prestar contas de como entendemos a palavra de Cristo e a colocamos em prática. Entretanto, diante de nossos companheiros humanos e de nossos companheiros cristãos, somos completamente livres. Roma teme essa liberdade e acusa o Protestantismo de individualismo, subjetivismo e sectarismo. No entanto, aquilo que é a fraqueza de Roma, visto que ela deve se manter por meios hierárquicos, é a força do Protestantismo, pois não uma criatura, mas o próprio Cristo, governa sua igreja. É perfeitamente verdadeiro que, se a Palavra é a marca da igreja e está colocada nas mãos de todos, exatamente por essa razão todos receberam o direito de fazer julgamentos a respeito da igreja e, se alguém achar conveniente, separar-se dela. No entanto, devemos respeitar completamente essa liberdade e nenhum estado ou igreja pode restringi-la. Nem mesmo o horrendo mau uso que pode e, de fato, tem sido feito disso pode, nem por um momento, nos tentar a abolir essa liberdade.
4. Sem dúvida, as divisões da igreja de Cristo são causadas pelo pecado. No céu, não haverá mais qualquer lugar para elas. No entanto, isso está longe de ser toda a história. Na unidade, Deus ama a diversidade. Entre todas as criaturas havia diversidade, mesmo quando ainda não havia pecado. Como resultado do pecado, essa diversidade foi pervertida e corrompida, mas a diversidade como tal é boa e importante também para a igreja. Diferenças de sexo e idade, caráter e disposição, mente e coração, dons e bens, tempo e lugar são vantajosas também para a igreja que está em Cristo. Ele coloca todas essas diferenças a seu serviço e adorna sua igreja com elas. Aliás, embora a divisão da humanidade em povos e línguas tenha sido ocasionada pelo pecado, há algo de bom nisso que é trazido para a igreja e, portanto, preservado para a eternidade. De muitas raças, povos, línguas e nações, Cristo reúne sua igreja sobre a terra.
5. Se, portanto, novamente entendermos por igrejas, de acordo com o uso do Novo Testamento, as igrejas locais espalhadas pelo globo, onde quer que o Cristianismo tenha colocado os pés, então não existem igrejas verdadeiras ou falsas em um sentido absoluto. Uma igreja é o ajuntamento de verdadeiros crentes em Cristo em um dado lugar. Se, em um lugar, não há mais um só crente, nem real nem potencialmente, então nesse lugar a Palavra de Deus é desconhecida e não há mais uma igreja. E, inversamente, se a Palavra de Deus ainda é conhecida em algum lugar, certamente ela terá seu efeito e haverá a igreja de Cristo ali, por mais impura e adulterada que seja. Ao dizer isso, não pretendemos alimentar o indiferentismo e o sincretismo. Nada é indiferente, pelo menos com relação à "verdade que

conduz à piedade" (Tt 1.1). A situação não é tal que possamos abandonar e negar os chamados artigos não fundamentais da fé se apenas aceitarmos os "artigos fundamentais". Enquanto, com respeito aos outros, devemos aplicar a declaração de Jesus de que quem não é contra nós é por nós (Mt 9.40), com referência a nós mesmos devemos nos apegar a esta outra declaração: "aquele que não é por mim é contra mim" (Mt 12.30). Há grandes diferenças de pureza nas confissões e igrejas, e devemos ter como objetivo e nos esforçarmos por sermos a mais pura. Aqueles, portanto, que creem que a igreja protestante é melhor que a Católica Romana e a reformada é mais pura que a luterana, a remonstrante ou a batista devem, sem condenar sua própria igreja como falsa, deixá-la e unir-se a outra. E permanecer em nossa própria igreja apesar da grande impureza em sua doutrina e vida é nossa obrigação, desde que isso não nos impeça de sermos fiéis à nossa própria confissão e não nos force, mesmo que indiretamente, a obedecer aos seres humanos mais do que a Deus, pois uma igreja que pressionasse seus membros a fazer isso estaria, nesse exato momento e na medida em que fizesse isso, revelando-se à consciência de seus membros como uma igreja falsa, que concede a si mesmo e às suas ordenanças mais poder e autoridade que à Palavra de Deus.

6. Deve-se, portanto, tomar cuidado com os termos "cisma" e "heresia". Sem dúvida, ambos são grandes pecados. Culpados de cisma são aqueles que, embora deixem intacto o fundamento da doutrina, rompem com a igreja em pontos secundários de culto ou governo. Heréticos são aqueles que erram na substância da verdade. Os primeiros rompem com a comunhão da igreja; os últimos com a comunhão da doutrina. Não obstante, é difícil, na prática, distinguir a linha que separa o legítimo e obrigatório rompimento com a igreja ou a doutrina do ilegítimo. Para Roma, isso é mais fácil, visto que ela só reconhece uma igreja e uma confissão e anatematiza tudo o que está fora dela. O Protestantismo, porém, pode e deve indicar algumas regras e deve, em casos concretos, deixar a aplicação dessas regras à consciência dos crentes. Como resultado, as ideias de heresia e cisma adquiriram certa elasticidade que deviam nos tornar cautelosos ao usar esses termos. A partir da Reforma do século 16, a igreja entrou no período de pluriformidade e esse fato nos força a procurar sua unidade no vínculo espiritual de fé, e não na forma externa de seu governo.[169]

[169] W. E. Gladstone, "The Place of Heresy and Schism in the Modern Christian Church", *Nineteenth Century* 36 (agosto de 1894): 157-94; P. Hinschius, "Häresie", in *PRE*[3], VII, 319-21; E. Sehling, "Schisma", in *PRE*[3], XVII, 575-80. Sobre a pluriformidade da igreja, veja A. Kuyper, *Encyclopedia of Sacred Theology* (Nova York: C. Scribner's Sons, 1898), 658ss. Th. F. Bensdorp, *Pluriformiteit: Een fundamenteele misvatting van Dr A. Kuyper of een hopeloos pleidooi* (Amsterdã: G. Borg, 1901).

Os atributos da igreja

[496] Em harmonia com essa realidade, os chamados atributos (propriedades) da igreja, para a posição protestante, também adquiriram um significado que é muito diferente do de Roma. Roma tem uma concepção absoluta e exclusiva da igreja. Ela não pode reconhecer o ministério da Palavra e dos sacramentos como uma marca da igreja, pois isso ocorre também fora da Igreja Católica Romana, embora de forma impura. Ela também não pode, portanto, fazer uma distinção entre as marcas e os atributos da igreja, pois os atributos são precisamente os indicadores que apontam para a única igreja verdadeira. E, finalmente, ela precisa interpretar esses atributos de forma tão sensível, tangível e externa que sejam aplicáveis somente à Igreja Católica Romana e tornem óbvio a todos que essa igreja é exclusivamente a igreja salvífica.

O primeiro atributo, a *unidade* da igreja, embora também sugira que a igreja tem um só Senhor, uma só fé e um só batismo, essa unidade, de acordo com Roma, é expressa especialmente no fato de que a igreja fundada por Cristo tem um cabeça visível na pessoa do papa (uma unidade hierárquica ou unidade de governo) e nunca pode ter outra igreja ao seu lado (unidade simultânea) ou depois de si (unidade sucessiva). Na verdade, o papa é a marca suficiente da igreja.[170] Como resultado dessa interpretação da unidade da igreja, Roma é obrigada, agora, a anatematizar mais da metade de toda a Cristandade. Nem mesmo a ideia de Pusey, proposta em seu *Eirenicon* e a de W. Palmer, em sua *Christian Doctrine*,[171] de que Roma, a Igreja Ortodoxa Oriental e a Igreja Anglicana juntas constituem a única igreja podem ser reconhecidas.[172] Sem essa comunhão com o papa, não há salvação.

---

[170] Catecismo Romano, I, 10, 10; *cf.* a Constituição Dogmática I do Concílio Vaticano I sobre a Igreja de Cristo (Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma,* Nº Nº 1821-40; nota do organizador: Bavinck também se refere a uma versão anotada desse documento em G. Schneemann, *Collectio lacensis,* 7 vols. (Freiburg: Herder, 1870-90), VII, 569, 586-88); Scheeben-Atzberger, *Handbuch,* IV, 340; P. Schanz, *A Christian Apology,* III, 6.

[171] Nota do organizador: Edward Pusey, *An Eirenicon, in a Letter to the Author of "The Christian Year"* (Nova York: Appleton, 1866); William Palmer, *A Treatise on the Church of Christ: Designed Chiefly for the Use of Students in Theology,* 3ª ed. rev. e aumentada (Londres: J. G. F. e J. Rivington, 1842).

[172] Ainda mais forte é a postura assumida pelo papa Pio X em 1910/11, em relação a uma proposta semelhante feita pelo Príncipe Max da Saxônia. Nota do organizador: Bavinck se refere à carta papal "Ep. 'Ex quo, nono' ad Delegatos Ap. Byzantii, in Graecia, Aegypto, Mesopot., etc., 26 de dezembro de 1910" (Denzinger, *Enchiridion Symbolorum,* Nº Nº 3553-56, em *Sources of Catholic Dogma,* 550-52). Em novembro de 1910, o Príncipe Max, da Saxônia, professor universitário de política eclesiástica e liturgia em Friburgo, publicou "Pensées sur La question de l'union des Églises", *Roma e l'Oriente* (Grotaferrata) 1 (1910): 13-29; tradução alemã: "Gedanke des Prinzen Max, Königliche Hoheit, Herzog zu Sachsen, uber de Vereinigung des Kirchen", publicado por Baronin Von Uxkull (Berlim: Rom und oder Orient, 1912), 67-90. Esse ensaio, na tradução alemã, é reimpresso juntamente com a carta de Pio X e o comentário do editor em Iso Baumer, *Max Von Sachsen: Primat des Andern, Text und Kommentare* (Freiburg, Switz.: Üniversitatsverlag, 1996), 83-106. A virada do século 19 para o século 20 foi repleta de discussões sobre a superação da divisão entre Ocidente e Oriente, e, na primeira edição de uma nova revista dedicada a tratar desse assunto, o Príncipe Max, da Saxônia, apresentou a proposta de que, a única forma de dar continuidade a isso era repudiar todas as noções de subjugação de ambas as partes e Roma teria que conceder total e igual legitimidade à política e aos ritos das igrejas ortodoxas. Essa proposta foi condenada por Pio X, que considerou um "erro grave" dizer que "São Paulo é um irmão totalmente igual a São Pedro" e negar "que a primazia da Igreja Católica não se baseia em argumentos válidos" (*Sources of Catholic dogma,* 552).

O Protestantismo, por outro lado, associa a unidade da igreja, antes de tudo, à singularidade do cabeça da igreja (Ef 1.10; 5.23), à comunhão de todos os crentes por meio do mesmo Espírito (1Co 6.17, 19; 12.13; 2Co 12.18; Ef 4.4), com Cristo e uns com os outros (Jo 10.16; 15.1; Rm 12.5; 1Co 12.12-13; Ef 1.22) e, também, à unidade de fé, esperança e amor, de batismo e assim por diante (Ef 4.3-5). Essa unidade, embora seja de caráter primariamente espiritual, existe objetiva e realmente e não permanece completamente invisível. Ela se manifesta – embora de uma forma muito imperfeita – externamente e, pelo menos em certa medida, vem à luz naquilo que todas as igrejas cristãs têm em comum. Nenhum Cristianismo existe acima ou abaixo das diferenças religiosas, mas há, de fato, um Cristianismo presente no meio das diferenças religiosas. Como tendemos a ser mais conscientes das diferenças e cismas do Cristianismo, constantemente corremos o perigo de desconsiderar essa – verdadeiramente existente – unidade. Aquilo que une todos os cristãos é sempre mais do que aquilo que os separa.

Por *santidade* da igreja, Roma, em primeiro lugar, entende a santidade litúrgica, cerimonial, que consiste no fato de que a igreja, como instituição, possui o ministério legítimo do sacrifício e o uso salvífico dos sacramentos, pelos quais, como por meio de poderosos meios da graça divina, Deus produz verdadeira santidade nos crentes. E, em segundo lugar, a santidade pessoal, que, embora não seja e não precise ser propriedade de todos os membros ou mesmo da maioria da igreja, é encontrada, e isso novamente em graus variados, em alguns de seus membros.[173] Como a Reforma novamente tornou conhecida a igreja como a comunhão dos santos, ela buscou a santidade antes de tudo não no caráter sobrenatural da instituição salvífica, mas na renovação espiritual dos membros da igreja. A igreja é santa porque é uma comunhão de santos. Não obstante, a esse respeito, a Reforma não caiu no erro donatista e, na prática, muito frequentemente, até mesmo negligenciou esse atributo da igreja. No entanto, isso não altera o fato de que, de acordo com o princípio da Reforma, a igreja é santa porque é uma comunhão de santos e os crentes são chamados santos, antes de tudo, porque são objetivamente considerados como santos em Cristo em virtude da imputação a eles, da parte de Deus, da justiça de Cristo. Segundo, os crentes são santos porque, tendo nascido de novo da água e do espírito no eu interior, desejam, com toda seriedade de propósito, viver não apenas de acordo com alguns, mas de acordo com todos os mandamentos de Deus[174] (Jo 17.19; Ef

[173] Catecismo Romano, I, art. 10, q. 13. Nota do organizador: Bavinck equivocadamente cita q. 12; a edição pós Vaticano I, intitulada The Roman Catechism (trad. Robert I. Bradley, SJ, e Eugene Kevane [Boston: Daughters of St. Paul, 1985]), não possui a numeração da introdução, de forma que o capítulo 1 começa com o primeiro artigo do credo. Nessa anotação, a referência adequada seria II, c. 9, q. 15; R. Belarmino, "De eccl. mil.", in *Controversiis,* c. 11-15; J. Wilhelm e T. Scannel, *A Manual of Catholic Theology,* IV, 347; P. Schanz, *A Christian Apology,* III, c. 10; G. M. Jansen, *Prael. theol.*, I, 452; *cf.* também F. Kattenbusch, "Der geschichtliche Sinn des apostolischen Symbols", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 11 (1901): 407-28; *idem, Das apostolische Symbol,* 2 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1894-1900).

[174] Nota do organizador: Bavinck aqui cita, sem atribuição, o Catecismo de Heidelberg, Dia do Senhor, P. & R. 114.

5.25-27; 1Ts 4.3; Tt 2.14; Hb 12.14; 1Pe 2.9). Também esse atributo da igreja é espiritual, mas não é totalmente invisível. Embora até mesmo os mais santos tenham apenas um pequeno início dessa perfeita obediência nesta vida, eles se conduzem segundo o Espírito e não segundo a carne.

O terceiro atributo é a *catolicidade*. No caso de Roma, a igreja recebe esse atributo, antes de tudo, porque, embora constitua um só todo e uma unidade completa, está espalhada por toda a terra, enquanto as seitas sempre se mantêm restritas a um país ou a uma parte do mundo. Ela é católica, em segundo lugar, porque, embora no passado existisse em uma forma menos perfeita, ela existiu sobre a terra desde o princípio do mundo, e, desde os dias de Adão, inclui em si todos os crentes do mundo, enquanto as seitas sempre vão e vêm. Em terceiro lugar, ela é chamada católica porque possui, preserva e distribui completamente toda a verdade e graça que Deus quis que fossem comunicadas aos seres humanos e é, portanto, para todas as pessoas, a única e necessária instituição salvífica, enquanto as seitas sempre possuem apenas uma parte da verdade. Já que, para Roma, a catolicidade deve ser uma marca claramente visível da igreja, ela deve ser entendida especialmente no sentido de que, entre todos os povos no meio dos quais existe, tem um número surpreendentemente grande de membros. Nos anos iniciais de sua existência, esse, ainda, não era o caso, reconhecidamente, mas logo a igreja experimentou uma expansão explosiva. Agora o atributo de catolicidade requer não que a membresia da verdadeira igreja ultrapasse o número de todas as pessoas que não estão filiadas a ela, mas que seja maior que o número de pessoas afiliadas a qualquer seita individualmente e, provavelmente, que o número de pessoas afiliadas a todas as seitas juntas.[175] Em seu esplendor e glória externos, em sua expansão espacial e na força numérica de seus membros, os cristãos católicos romanos buscam uma marca essencial da verdadeira igreja.

Pais da igreja, como Tertuliano, Orígenes e Agostinho já começaram a tendência de exagerar a expansão do Cristianismo entre os povos da terra. Até hoje, seu exemplo está sendo seguido – especialmente em suas estatísticas missionárias – por muitos católicos romanos. No entanto, em nossos dias, ao contrário do que acontecia no passado, esses católicos não podem ignorar o fato de que há quase um bilhão de não cristãos no mundo contra apenas 500 milhões de cristãos e que estes são novamente divididos em, aproximadamente, 110 milhões de ortodoxos gregos, 264 milhões de católicos romanos e 166 milhões de cristãos protestantes e que os cristãos católicos romanos, neste século [19], estão diminuindo regularmente em número em toda parte e estão sendo superados pelos cristãos protestantes. De acordo com essa marca de catolicidade, que a própria Igreja Católica Romana exibe ostensivamente, portanto, o estado de sua verdade está se tornando progressivamente menos

[175] Catecismo Romano, I, art. 10, q. 14. Nota do organizador: Bradley e Kevane, I, art. 9, q. 16; Bavinck equivocadamente cita q. 13. R. Belarmino, "De notis eccl.", in *Controversiis*, c. 4, 7; Scheeben-Atzberger, *Handbuch*, IV, 351; P. Schanz, *A Christian Apology*, III, 7; R. Söder, *Der Begriff der Katholicität der Kirche und des Glaubens nach seiner geschichtliche Entwicklung* (Würzburg: Leo Wohrl, 1881).

promissor. A Igreja Católica Romana é cada vez menos designada pelo atributo de catolicidade. Também, mutuamente contraditórios, são os termos "romana" e "católica". Assim como no Antigo Testamento, a dispensação da graça foi centralizada em Jerusalém e associou todos os crentes a essa cidade, assim também, nos dias do Novo Testamento, a Igreja Católica Romana faz com que a fé e a salvação dos seres humanos seja dependente de um lugar específico e de uma pessoa específica e, assim, não faz justiça à catolicidade do Cristianismo. O nome "romana" ou "igreja papal", por exemplo, expressa sua natureza muito mais precisamente do que "católica".

Uma "igreja católica" é crida e confessada no Credo Apostólico e, às vezes, também em suas próprias confissões por todos os protestantes.[176] Via de regra, as pessoas entendem que isso significa a igreja universal, que abrange todos os crentes e é manifesta em diferentes graus de pureza em várias igrejas, ou a igreja do Novo Testamento, que, em distinção à do Antigo, é destinada a todas as pessoas e lugares da terra. A palavra "católica" não ocorre na Escritura. No entanto, os textos aos quais os pais da igreja recorrem para basear a catolicidade da igreja (tais como Gn 12.3; Sl 2.8; Is 2.2; Jr 3.17; Ml 1.11; Mt 8.11; 28.19; Jo 10.16; Rm 1.8; 10.18; Ef 2.14; Cl 1.16; Ap 7.9; e assim por diante) provam que seu significado consiste especialmente no fato de que o Cristianismo é uma religião mundial adaptada e destinada a todos os povos e a todas as épocas, a todas as classes e categorias, a todos os tempos e lugares. Essa igreja é mais católica quanto mais claramente expressa em sua confissão e aplica em sua prática esse caráter internacional e cosmopolita da religião cristã. Os reformados têm isso em vista quando, em vários países e igrejas, confessam a verdade de um modo nativo, livre e independente e, no Sínodo de Dort, convidaram delegados do Cristianismo reformado de toda parte.[177]

O quarto atributo da igreja é sua *apostolicidade*. De acordo com Roma, ela tem o direito de reivindicar esse atributo porque foi fundada pelos apóstolos e concorda com eles em sua doutrina, organização e ministério, mas especialmente porque seus oficiais são os sucessores, em uma linha ininterrupta, dos apóstolos e receberam seu poder e sua autoridade daqueles que, por sua vez, os receberam em uma sucessão legítima dos apóstolos. A esse respeito, o primeiro significado é totalmente subordinado ao segundo. Não é a palavra dos apóstolos, isto é, a Sagrada Escritura, que decide que uma igreja é apostólica, isto é, concorda com o ensino dos apóstolos, mas, inversamente, é a igreja que descende, por uma linha de sucessão ininterrupta, dos apóstolos que decide o que é apostólico, isto é, qual é a doutrina dos apóstolos. Aliás, seguindo a proclamação do dogma de infalibilidade, a sucessão apostólica dos oficiais é totalmente determinada por sua comunhão com o papa. Mesmo que um bispo seja participante da sucessão apostólica, a conexão é anulada no momento em que ele rompe sua comunhão

[176] Confissão Belga, art. 27; Apologia à confissão de Augsburgo, arts. 7, 8.

[177] H. Bavinck, "The Catholicity of Christianity and the church", trad. John Bolt, *Calvin theological Journal* 27 (1992): 220-51.

com o papa. Inversamente, o papa, "em virtude de sua autoridade eclesiástica, pode remover qualquer defeito que porventura se atribua à apostolocidade formal de um oficial eclesiástico. Portanto, a união com o papa é necessária para que um oficial se torne um legítimo sucessor dos apóstolos. Essa união também é imediatamente suficiente, porém, para o reconhecimento da verdadeira apostolicidade do oficial".[178] O papa endireita tudo. Onde está o papa, estão a verdadeira igreja, a doutrina pura e a sucessão apostólica.

A verdade é que não há uma só palavra na Escritura sobre uma sucessão apostólica. Como tal, isso não é mais uma garantia de pureza de doutrina do que o ofício sacerdotal hereditário de Caifás validando a justiça de seus pronunciamentos e de suas ações. Por essa razão, os protestantes estavam certos ao dizer que "não a sucessão de lugares e pessoas" (*sucessio locorum et personarum*), mas "a sucessão de doutrina" (*sucessio doctrinae*) é um elemento distintivo da verdadeira igreja. Se esta segunda sucessão for perdida, a primeira não pode transformar nenhuma igreja em uma igreja verdadeira e, se estiver presente, a primeira é de muito menor importância.

Finalmente, pertencendo à série dos atributos da igreja, há também os atributos de indefectibilidade e infalibilidade. Jesus prometeu à igreja que os portões do inferno não prevalecerão contra ela e que ele a preservará até o fim do mundo (Mt 16.18; 28.20; Ef 4.11-13; 1Tm 3.15). Os católicos romanos inferem dessa promessa que sua igreja, a igreja do papado, continuará a existir até o fim do mundo. Além disso, eles também inferem que a igreja papal sempre será a igreja católica que será visível e conhecida por todos pelo vasto número de seus membros e por seu esplendor externo.[179] Para essa alegação, porém, não há fundamento algum. Não apenas a igreja, em diferentes épocas – digamos, as de Noé, Abraão, Elias, Cristo e assim por diante – foi reduzida a umas poucas pessoas, mas, repetidamente, certas igrejas, em certos países, na Ásia Menor, por exemplo, desapareceram. Aliás, o Novo Testamento afirma claramente que, nos últimos dias, a corrupção aumentará e a igreja será exposta a todos os tipos de tentação e perseguição (Mt 24.21-22; Lc 18.8; 2Tm 3.1).

A promessa de Jesus, portanto, é, de fato, uma garantia de que sempre haverá um ajuntamento de crentes sobre a terra – algo que os socinianos e remonstrantes erradamente negam[180] – mas não implica, de forma nenhuma, que uma igreja específica, em um país específico, sempre continuará a existir e será conhecida por todos por causa de seu tamanho e de sua glória. A mesma coisa é verdade sobre a infalibilidade da igreja. A Igreja Católica Romana hesitou, por muito tempo, em responder a questão de com quem, finalmente, está a infalibilidade e decidiu, no Concílio Vaticano I, em favor do papa.[181] O papa garante que a igreja que ensina não pode errar em seu ensino. No entanto, a Escritura

[178] J. Wilhelm e T. Scannell, *A Manual of Catholic Theology*, IV, 356.

[179] R. Belarmino, "De eccl. Mil.", in *controversiis*, c. 11, 13, 16; *idem*, "de notis eccl.", in *Controversiis*, c. 5, 6; Scheeben-Atzberger, *Handbuch*, IV, 1, 359.

[180] *Cf.* B. de Moor, *Comm. theol.*, IV, 122.

[181] *Cf.* H. Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma*, Nº Nº 1832-40.

em nenhum lugar associa a infalibilidade a uma pessoa específica, ou a uma igreja local específica. De fato, existe uma infalibilidade da igreja que também é alegremente reconhecida pelos protestantes, mas essa infalibilidade pertence à igreja como a reunião de todos os crentes e consiste no fato de que Cristo, como rei de sua igreja, deseja que, sobre a terra, sempre exista um ajuntamento de crentes, por menor e mais inexpressivo que seja, que confessa seu nome e encontra nele toda a sua salvação.[182]

[182] Sobre os atributos da igreja, veja P. Mártir Vermigli, *Loci comm.*, 226; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XVIII, q. 5ss.; J. H. Heidegger, *Corpus theologiae,* XXVI, 16ss.; *S. Maresius, *Exeg. Conf. Belg.*, art. 27; H. Witsius, *Exercitationes sacrae in symbolum quod apostolorum dicitur* (Amsterdã, 1697), 24; C. Vitringa, *Doctr. Christ.*, IX, 81; P. van Mastricht, *Theologia,* VII, 1, 9; J. Quenstedt, *Theologia,* IV, 482, 497; Thomasius, *Christi Person und Werk,* II, 543; F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* V, 3, 16ss.; K. von Hase, *Handbook to the Controversy with Rome,* trad. A. W. Streane, 2 vols. (Londres: Religious Tract Society, 1906), I, c. 1; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics,* §130.

6

O GOVERNO ESPIRITUAL DA IGREJA

A igreja não pode existir sem governo. Embora toda a autoridade final se baseie em Deus, ele designa Cristo como Mediador e se apraz em conceder aos seres humanos e suas instituições um exercício de soberania para o benefício do corpo. A igreja sobre a terra é tanto passivamente uma comunidade reunida, ou um organismo, quanto ativamente a mãe dos crentes, uma instituição. Uma não deve ser colocada contra a outra. Ambas são obras de Cristo.

A Reforma não diverge de Roma sobre a importância da igreja institucional, mas sobre os meios da graça. Cristo não está preso à ministração da graça sacramental pelos sacerdotes, mas graciosamente reúne seu povo por meio da proclamação de sua Palavra e de seu Espírito. Em outras palavras, Cristo reúne sua igreja por meio da igreja. Dessa forma, a Reforma evitou tanto a hierarquia de Roma quanto o entusiasmo dos anabatistas e fez justiça à verdade presente em ambos. A marca distintiva da igreja é a pura ministração da Palavra e a confissão e conduta dos crentes. Ofícios e dons, governo e pessoas, instituição e organismo – tudo isso caminha junto. São inseparáveis.

A igreja é criação de Deus. Desde o início da história humana pecaminosa – Adão, Abrão, Israel, a igreja terrena – todos são religiosa e civilmente organizados pelo tabernáculo e o altar, sacrifício e sacerdócio. O ministério de João Batista e o de Jesus e seus apóstolos chamou um novo povo com uma nova regra de comunidade. O papel de Paulo como "apóstolo" e o sentido mais amplo do termo no período pós-apostólico (como no Didaquê*) para incluir os ajudantes dos apóstolos, chamados "evangelistas" ou "profetas", aponta para a realidade dos ofícios da igreja como uma necessidade contínua. Porém, há algo distinto e único sobre os apóstolos originais. A igreja de todas as épocas é ligada ao seu testemunho. Eles participaram do Espírito Santo em uma medida extraordinária. Seu testemunho foi selado pelo Espírito Santo de Deus com sinais e maravilhas e com ricas bênçãos espirituais.*

Pedro é o principal entre os apóstolos, o primeiro entre iguais. Sua confiante confissão de Jesus como o Messias (Mt 16.13-20) levou Jesus a chamá-lo e à sua confissão de "pedra". Entretanto, o fundamento apos-

tólico da igreja e seu governo não significam um apostolado contínuo. Para nós, ele sobrevive não como uma instituição, mas apenas como a palavra apostólica, que continua sendo o fundamento da igreja. Quando os apóstolos fundaram igrejas em vários lugares, eles instituíram ofícios que diferiam fundamentalmente do seu próprio ofício, ofícios que vieram à existência também por meio da cooperação das próprias igrejas. Há uma diferença entre o ofício apostólico extraordinário (assim como o de evangelistas e profetas) e os ofícios ordinários de presbíteros e diáconos instituídos dentro e pelas próprias igrejas.

O próprio Cristo designou os apóstolos. Aqueles que os seguiram foram designados pelas congregações, e entre os seus membros, as quais surgiram depois da bem sucedida pregação apostólica. Quando a igreja se espalhou e se reuniu nas casas, foram feitos programas de ação para a comunidade por pessoas designadas, talvez seguindo o modelo da sinagoga judaica. Embora as tarefas e ofícios fossem inicialmente totalmente fluidos, com o passar do tempo o ofício de presbítero/supervisor diferenciou-se entre as tarefas de governar e ensinar e acrescentou-se o ofício distinto de diácono (At 6). Enquanto o apostolado era um ofício extraordinário e temporário, precedendo até mesmo a existência da igreja como um ajuntamento de crentes, os ofícios de mestre, presbítero/supervisor e diácono pressupõem a existência da igreja, que, como um corpo local, tem o direito de designar e eleger os portadores desses ofícios.

A organização descrita no parágrafo precedente, que pode ser chamada de aristocrático-presbiterial, logo se desenvolveu em um arranjo monárquico-episcopal. Isso começou cedo no Oriente. O Ocidente logo seguiu o processo. Aqui a unidade da igreja passou a ser vista na pessoa e no ofício do bispo, que não era mais considerado o primeiro entre iguais, mas uma pessoa com prioridade e autoridade definidas. O modelo em que os supervisores e diáconos eram escolhidos pela comunidade e com o consentimento dela foi invertido. Os bispos passaram a ser vistos como os sucessores do apostolado e, assim, foram revestidos de autoridade especial como os portadores da tradição. É central para esse sistema episcopal a distinção entre igreja ensinadora ou clero e o laicato, ou igreja que ouve.

No Catolicismo Romano, o episcopado se desenvolveu em um sistema papal, com o bispo de Roma tendo autoridade preeminente. Desde que o ponto de gravidade mudou da comunidade eclesiástica para a pessoa do bispo, o prestígio e a eminência da igreja romana e de seu bispo fizeram o papado parecer um resultado natural. Cada vez mais, embora a Igreja Oriental mantivesse sua lealdade à sé de Constantinopla, a Igreja Ocidental centralizou sua autoridade em Roma. A afirmação final e completa da supremacia petrina foi declarada pelo Concílio Vaticano I, em 1870.

A Reforma se colocou em completa oposição à própria noção de uma igreja hierárquica e à disjunção entre clero e laicato. O Novo Testamento nada sabe de uma classe clerical separada. O Espírito Santo é derrama-

*do sobre todos os crentes e chama todos ao serviço (*diakonia*). A partir de uma perspectiva escriturística, o presbítero e o bispo/supervisor são praticamente idênticos. Não há fundamento para a ordenação hierárquica dos ofícios. Os reformadores rejeitaram categoricamente o sistema papal como antiescriturístico. Independente das provas escriturísticas, as razões históricas costumeiramente apresentadas para fundamentar a primazia petrina e romana também são espúrias.*

Desde os tempos medievais, a hierarquia romana provocou proporcionalmente mais resistência e oposição. Grupos sectários rejeitaram Roma como Babilônia e o papa como o anticristo. Mas nem todas as alternativas foram igualmente válidas. O Luteranismo, por exemplo, cedeu grande parte do governo eclesiástico às autoridades civis. Isso é um erro porque não dá à igreja, como uma associação de crentes, formada pelo Espírito, a estrutura e o governo distintos, independentes e espirituais de que ela necessita. A tradição reformada, entendendo que Cristo governa por meio de seu poder todo o mundo e por meio de sua Palavra e de seu Espírito seu próprio corpo, buscou uma política distinta, independente e espiritual para a igreja. Toda igreja local é, assim, considerada uma manifestação independente do corpo de Cristo e, ao mesmo tempo, *parte da igreja universal, da qual ela surge e à qual está histórica e espiritualmente ligada. Aquilo que é verdadeiro sobre cada igreja local também é aplicável a cada crente individualmente. Cristo chama aqueles que lhe pertencem, distribui a eles os dons do Espírito Santo para o bem-estar e o crescimento do corpo e guia sua igreja, por meio de sua Palavra e de seu Espírito, por meio dos ofícios e dos oficiais.*

O ofício da igreja inclui ensino e governo, mas é sempre referente ao serviço, e nunca ao poder. Os oficiais são ministros de Cristo que servem à sua igreja. O caminho pelo qual Cristo insere seus servos no ofício percorre três estágios: vocação, exame e ordenação. O chamado interno, que envolve avaliação dos dons e desejo pessoal, devem ser confirmados pelo chamado externo da igreja, feito em nome de Cristo. No exame dos presbíteros docentes ou ministros, embora os doutores da própria igreja (professores de teologia) possam representar a igreja e possam, certamente, ajudá-la em seu exame, o direito e a responsabilidade pertencem, finalmente, à igreja. O passo de ordenação, que envolve a imposição de mãos, não é um sacramento e não concede, mas pressupõe os charismata necessários ao ofício. A ordenação não constitui o ofício. Em vez disso, ela é a solene declaração pública, diante de Deus e da congregação, de que a pessoa, de fato, foi chamada por Deus e deve ser recebida, reconhecida e honrada como oficial.

É a Calvino que devemos a restauração da forma bíblica de governo eclesiástico baseada nos presbíteros. Pela restauração dos ofícios de presbítero e diácono, juntamente com o de ministro da Palavra, a tradição reformada se apegou muito precisamente à ideia da Escritura e reconheceu muito firmemente os direitos da igreja local. Somente Cristo é o rei da igreja. Ele continua a exercer seu ofício triplo de profeta,

sacerdote e rei não exclusivamente, mas também por meio dos ofícios que instituiu para sua igreja. Por meio deles, ele cuida dos interesses espirituais e materiais de sua igreja. Para isso, ele usa pessoas, todos os crentes e oficiais. Todos os crentes têm uma obrigação tripla de se unirem à igreja, de usarem seus dons em benefício do corpo e serem ativos na reforma da igreja. Seguimos o Senhor que se fez servo em serviço fiel e amoroso.

A IGREJA COMO ORGANISMO E INSTITUIÇÃO

[497] O governo é indispensável para a igreja como ajuntamento dos crentes. Assim como um templo precisa de um arquiteto, o campo, de um semeador, uma vinha, de um tratador, uma rede, de um pescador, um rebanho, de um pastor, um corpo, de uma cabeça, uma família, de um pai, um reino, de um rei, assim também a igreja é inconcebível sem uma autoridade que a sustente, oriente, cuide e proteja. Em certo sentido, ainda mais especial que no caso do campo político, essa autoridade se baseia em Deus, que é não somente o Criador de todas as coisas, mas também o Salvador da igreja. Como povo de Deus, a igreja, sob a nova aliança e também sob a antiga, é uma teocracia. O Senhor é seu juiz, legislador e rei (Is 33.22). Mas, assim como no campo civil, ele concedeu soberania ao governo, assim também na igreja ele designou Cristo para ser rei. Designado mediador desde a eternidade, Cristo cumpriu seus ofícios profético, sacerdotal e real desde a época do paraíso, continuou a cumpri-lo nos dias do Antigo Testamento e durante sua jornada pela terra e agora o cumpre no céu, onde está assentado à mão direita de Deus.[1] Essa atividade de Cristo não pressupõe a existência da igreja – exceto como concebida e desejada no conselho eterno de Deus – mas a precede e produz. A igreja é edificada sobre Cristo como um templo é edificado sobre uma rocha e nasce como um corpo a partir dele, o cabeça. Aqui, o rei existe antes de seu povo.

Mas ainda em outro sentido a igreja também não é concebível sem um governo. Tem-se como certo que Cristo exerceu seus ofícios sem qualquer serviço realizado pelos seres humanos. Se quisesse, ele poderia ter concedido suas bênçãos espirituais e celestiais sem a ajuda de instituições e pessoas. No entanto, ele não quis que fosse assim. Aprouve a ele, sem de forma nenhuma transferir sua soberania às pessoas, usar o serviço delas no exercício de sua soberania e pregar o evangelho por meio delas a todas as criaturas. Também nesse sentido, a igreja nunca ficou sem governo. Ela sempre foi organizada e institucionalizada de algum modo.

Isso é necessário – por uma necessidade hipotética,[2] visto que, sobre a terra, a igreja está em processo de *tornar-se.* No céu, todo ofício eclesiástico e todos

[1] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 475-82 (N° 409).

[2] Nota do organizador: o termo usado por Bavinck aqui é *necessitate hypothetica.* A seguinte explicação de Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids: Baker Academic, 1985), v.v. *necessitas consequentiae,* é útil: "necessitas consenquentiae: *necessidade das consequências, i.e.,* não uma necessidade absoluta (*necessitas absoluta,* q. v.), mas uma necessidade produzida ou condicionada por um ato ou evento

os meios da graça deixarão de funcionar porque o reino de Deus será completo e Deus será tudo em todos. Mas na terra é diferente. Como ajuntamento dos crentes, a igreja é usada por Cristo como um instrumento para trazer outras pessoas ao seu aprisco. Por meio dela, Cristo administra seu ofício mediatorial no meio do mundo. Portanto, desde o início, a igreja entra em cena em uma forma dual. Ela é o ajuntamento do povo de Deus em um sentido passivo e também em um sentido ativo. Ela é simultaneamente uma comunidade reunida e a mãe dos crentes, ou, em outras palavras, um organismo e uma instituição. Como se afirmou anteriormente, essa distinção é muito diferente da que existe entre igreja invisível e igreja visível. Esta é uma distinção dentro da igreja visível e diz que a igreja, como ajuntamento dos crentes, é manifesta a nós de duas formas: nos ofícios e nos meios da graça (instituição) e em uma comunidade de fé e vida (organismo). A esse respeito, sempre surge a questão: qual delas tem a prioridade? Alguns teólogos, enfatizando a igreja como a mãe dos crentes, afirmam que a instituição da igreja, com seus ofícios e ministros, sempre precede a igreja como o ajuntamento dos crentes. Outros entendem que a igreja como ajuntamento dos crentes ocupa o primeiro lugar, então, respondendo à pressão das circunstâncias, de algum modo se organiza institucionalmente. Alguns alegam até mesmo que isso constitui a diferença fundamental entre Protestantismo e Catolicismo. Confundindo a distinção entre a igreja como instituição e a igreja como organismo com a distinção entre igreja visível e invisível, Schleiermacher afirma que o Protestantismo faz com que a relação do indivíduo com a igreja seja dependente de sua relação com Cristo, enquanto o Catolicismo faz com que a relação do indivíduo com Cristo seja dependente de sua relação com a igreja.[3] E, de acordo com Möhler, na mente de Roma, a igreja visível é anterior à igreja invisível, enquanto, entre os luteranos, o inverso é verdadeiro.[4]

Mas toda essa representação, na minha opinião, está longe de ser completa ou correta.

1. Desde os dias de Tertuliano,[5] todos os cristãos chamavam a igreja não apenas de comunidade reunida (*coetus*), mas também de mãe dos cren-

contingente prévio de forma que a necessidade em si surge das circunstâncias contingentes, portanto, necessidade condicional. *Necessitas consenquentiae* também é chamada de *necessitas ex suppositione,* necessidade por causa de suposição, ou de *necessitas ex hypothesi,* necessidade por causa de hipótese, ou necessidade hipotética, e, às vezes, *necessitas ex hypothesi dispositionis,* ou necessidade por causa de uma hipótese de disposição. Cada um desses termos indica uma necessidade que surge de um conjunto de circunstâncias ou de uma disposição ou capacidade hipoteticamente, e não absoluta ou necessariamente concebida, *i.e.,* as condições que criam as necessidades são, elas mesmas, uma questão de contingência, e são, portanto, apenas hipotética ou suposicionalmente o fundamento ou a razão da necessidade. A *necessitas consequentiae* ocorre continuamente na ordem finita e, ao contrário da *necessitas absoluta,* é aplicável a Deus em termos de sua *potentia ordinata* (q. v.), ou poder ordenado. Não há necessidade de que Deus decrete aquilo que decreta. No entanto, realizando seu decreto divino, Deus fica preso aos seus próprios planos ou promessas. Portanto, o cumprimento do plano e das promessas divinas é necessário, mas por uma *necessitas consequentiae.*

[3] F. Schleiermacher, *The Christian Faith,* org. H. R. MacIntosh e J. S. Steward (Edimburgo: T. & T. Clark, 1928), §24.

[4] J. Möhler, *Symbolik* (Regensburg: G. J. Manz, 1871), §48.

[5] Tertuliano, *On Prayer* 2; *idem, On Monogamy* 7; *idem, Against Marcion* V, 4.

tes (*mater fidelium*). A esse respeito, os protestantes concordam com os católicos e até mesmo o próprio Calvino enfatiza isso muito fortemente.[6] Em sua opinião, isso era verdade não porque a igreja, livre e independentemente, se organizou em uma instituição e deu a si mesma um governo próprio, mas porque Cristo a organizou dessa forma. A instituição da igreja, pelo menos de acordo com a confissão reformada, absolutamente não é um produto da comunidade de fé, mas uma obra do próprio Cristo. Logo se tornará evidente que essa convicção está baseada em bons fundamentos escriturísticos.

A igreja é um ajuntamento de crentes e, como Schleiermacher alega, não toma forma "por meio da reunião de indivíduos regenerados".[7] Nessa descrição, a pergunta "o que são indivíduos regenerados?" continua sem resposta, pois certamente esses indivíduos não vêm à existência porque o Espírito Santo atomisticamente e sem o uso de meios regenera as pessoas e as ajunta. Certamente, o Espírito Santo está ligado, em todas as suas operações, inclusive na de regeneração, a Cristo, de quem recebe todas as coisas. Cristo, por sua vez, está sobre a terra somente onde está sua Palavra. A Palavra de Deus e o povo de Deus caminham juntos. É certo que crianças pequenas são frequentemente regeneradas sem que tenham sido capazes de ouvir a pregação da Palavra pessoalmente. No entanto, essas crianças nasceram na aliança da graça, vivem na comunhão da igreja e receberam o chamado interno, que procede de Cristo por meio do Espírito.

3. A diferença entre Roma e a Reforma nesse ponto não consiste na prioridade nem da igreja visível nem da invisível, da igreja como instituição ou da igreja como organismo, da comunhão com a igreja ou da comunhão com Cristo – pelo menos não sem uma definição mais precisa. Em vez disso, ela está no fato de que Roma associa a salvação aos sacerdotes e aos sacramentos, enquanto a Reforma a associa à pregação da Palavra. De acordo com Roma, a graça infusa só é comunicada por meio do batismo, o que faz com que esse sacramento seja absolutamente necessário. De acordo com a Reforma, a Palavra é o primeiro e o principal meio da graça e, portanto, a fé é suficiente para a salvação. E, como meio da graça, essa palavra não atua somente quando é oficialmente ministrada no ajuntamento dos crentes, mas também quando é trazida a nós na família e na escola, por meio de nossa criação e educação. Onde está o povo de Deus está a Palavra de Deus, mas esse povo e essa Palavra podem estar, e frequentemente estão, onde não há sacerdote ou papa, pastor ou presbítero.
4. Também de acordo com a Reforma, a igreja como ajuntamento dos crentes não toma forma sem o uso de meios – a partir de uma operação do

[6] J. Calvino, *Institutas*, IV.i.4.
[7] F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, §115.

Espírito Santo separada da Palavra. Entre Cristo e o indivíduo não estão, como Roma ensina, o sacerdote e os sacramentos, a igreja ensinadora. O que existe entre eles é a palavra de Cristo, pois, de acordo com o testemunho da Escritura, a comunhão com Cristo está ligada à comunhão com a palavra dos apóstolos (Jo 17.3; 1Jo 1.3). Como acontece no mundo natural, também acontece no mundo espiritual. Todo ser humano é um produto de comunhão e o indivíduo crente nasce do ventre da comunidade crente. A igreja universal é anterior à igreja local e aos indivíduos crentes, assim como, em todo organismo, o todo precede as partes. A igreja de Cristo é, de fato, uma mãe; contudo, não somente como instituição, mas também como organismo. Os crentes são, ao mesmo tempo, produtores e produto. "A igreja invisível é reunida e formada na igreja visível. A igreja invisível pertence e está contida na visível".[8] Por meio da igreja, Cristo reúne sua igreja.

5. Adotando essa posição, a Reforma evitou tanto a hierarquia dos católicos quanto o entusiasmo dos anabatistas e fez justiça à verdade presente em ambos. Por um lado, ela não aceitou a vinculação da operação do Espírito Santo ao sacerdote e aos sacramentos, e, por outro, não aceitou a operação do Espírito Santo sem Cristo e sua Palavra. A igreja como ajuntamento é manifesta tanto na instituição quanto no organismo. Sua marca característica é a pura ministração da Palavra e a confissão e conduta dos crentes. Ela é organizada tanto institucional quanto carismaticamente. O ofício não suprime os dons, mas os organiza e os mantém no caminho, e os dons não anulam o ofício, mas o revitalizam e o tornam frutífero. Tanto o irvingianismo quanto o darbismo contêm uma verdade que deve ser reconhecida. Ofícios e dons – em conjunção – foram dados por Cristo à sua igreja para o aperfeiçoamento dos santos e a edificação de seu corpo (Rm 12.5-8; 1Co 12.25, 28; Ef 4.11-12).
6. Por essa razão, a questão a respeito da prioridade entre instituição e organismo revela sua unilateralidade. Os dois são dados em conjunção e interagem continuamente entre si e se influenciam mutuamente. No estado, o povo e seu governo estão sempre muito intimamente ligados entre si. No caso de qualquer povo, pode-se investigar a origem de alguma forma de governo. Pode-se demonstrar que o governo político foi instituído por causa do pecado, mas onde há pessoas também há forma de governo. No início, Adão foi criado como cabeça da humanidade. Semelhantemente, embora sua forma de governo esteja longe de sempre ter sido a mesma, a igreja nunca ficou sem governo, no campo invisível, no qual Cristo é seu cabeça, nem no visível, no qual ela sempre possuiu alguma forma de organização.

[8] A. Walaeus, em *Synopsis purioris theologiae*, disp. 40, 34.

O GOVERNO DA IGREJA NA ESCRITURA

[498] A Sagrada Escritura deixa isso muito claro. Quando Adão caiu e se escondeu de Deus, o próprio Deus o procurou e chamou, anunciou-lhe a promessa do evangelho e, assim, começou sua igreja. Com Noé, ele estabeleceu sua aliança, comunicando por meio dela uma abundância de bênçãos e selou-a com o arco-íris. Ele chamou Abraão, de Ur dos caldeus, fez dele um participante de sua aliança e lhe deu o sinal da circuncisão. Na era patriarcal, as famílias eram as comunidades dos crentes e os pais eram os sacerdotes que transmitiam as promessas aos seus filhos e ofereciam sacrifícios de louvor e ação de graças a Deus. No Sinai, o povo de Israel não apenas recebeu a lei civil, mas também uma organização religiosa e se tornou manifesto – no sacerdócio e nos sacrifícios, no tabernáculo e no altar, uma ampla variedade de leis e mandamentos – como povo de Deus. Quando, no início do Novo Testamento, João Batista iniciou seu ministério, ele pregava o batismo de arrependimento para perdão de pecados e, assim, separou o povo de Deus do Israel pecaminoso. Jesus assimilou essa mensagem e esse batismo de João, posteriormente acrescentou a Ceia do Senhor, reuniu em torno de si uma ἐκκλησία (*ekklēsia*),[9] governou-a diretamente enquanto estava na terra e designou doze apóstolos, que, pouco tempo depois, agiriam como suas testemunhas. A instituição do apostolado é uma evidência especialmente forte do caráter institucional que Cristo deu à sua igreja sobre a terra. O próprio Cristo é o "apóstolo" (Hb 3.1) e continua seu apostolado nos doze (Jo 20.21). Esse grupo de doze homens não se formou gradualmente, mas foi expressamente chamado e designado pelo próprio Jesus. Embora Jesus soubesse, desde o início, a quem escolheria como apóstolos e por essa razão tenha podido lhes dizer no início que faria deles "pescadores de homens" (Mc 1.17), há uma clara distinção entre seu primeiro chamado para o discipulado e seu segundo chamado para o apostolado (Mt 4.18-22; 10.1-2; Mc 1.16-20; 3.14; Lc 6.1, 13-16). Muitos teólogos (Schleiermacher, Volkmar, Harnack, Seufert, Holtzmann e assim por diante), de fato, negaram esse chamado especial ao ofício apostólico por Jesus, mas os fatos não correspondem a essa negação. Muito tempo antes do ministério público de Paulo nas igrejas cristãs, a entidade conhecida como "os doze apóstolos" havia sido estabelecida (Mt 26.33; 28.18-20; Lc 24.47; Jo 20.19, 21; 1Co 15.5, 7; Ap 21.14). Também o termo "apóstolo" (שָׁלוּחַ, *šālûaḥ*) foi atribuído a eles por Jesus[10] (Lc 6.13; *cf.* 11.49; Mt 10.2; 23.34; Mc 6.30; Lc 9.10; 17.5; 22.14; 24.10) porque eles tinham sido enviados para pregar (Mc 3.14). Para a implementação de sua obra, Jesus, ele mesmo enviado pelo Pai (Jo 3.34; Hb 3.1), precisou de testemunhas

[9] O modo pelo qual Jesus fala de sua igreja (Mt 16.18; 18.17) já inclui, em princípio, sua organização. *Cf.* P. A. E. Sillevis Smitt, *De organisatie van de Christelijke kerk in den apostolischen tijd* (Rotterdã: T. de Vries, 1910), 36.

[10] Não é impossível que o termo "apóstolos" já estivesse em moda entre os judeus para designar aqueles homens que eram enviados pelo Sinédrio para realizar certos mandatos com respeito aos costumes judaicos fora de Judá. Ver A. Von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity,* trad. J. Moffatt (Nova York: Harper, 1908), I, 458ss.; W. Staerk, *Neutestamentliche Zeitgeschichte,* 2 vols. (Berlim: G. J. Göschen, 1907), II, 43.

para tornar conhecido a todo o povo de Israel (Mt 10.6) o evangelho que havia se manisfestado nele. A concessão desse nome por Jesus é confirmada pelo fato de que a palavra "apóstolo" era um nome relacionado a um ofício desde o princípio, a ponto de que até mesmo o termo "falso apóstolo" (ψσευδοαπόστολος, *pseudoapostolos*) podia ser formado (2Co 11.13). De qualquer modo, a palavra שָׁלוּחַ ocorre somente uma vez na LXX (1Re 14.6)[11] e a palavra ἀπόστολος (*apostolos*) é muito rara no grego secular.

Não obstante, esses fatos da Escritura a respeito do apostolado parecem ser contestados por outros dados. Em primeiro lugar, não é exatamente certo quem deve ser considerado como pertencente ao grupo dos doze. Muito embora a variação entre as quatro listas de apóstolos (Mt 10.2-4; Mc 3.16-19; Lc 6.14-16; At 1.13) seja resolvida pela hipótese de que Alfeu, chamado Tadeu [Mt 10.3] é o mesmo que Judas, filho de Tiago [Lc 6.16; At 1.13], permanece o fato problemático de que Judas foi excluído e substituído por Matias (At 1.15-26) e que Paulo foi, posteriormente, acrescentado aos doze. Com relação a isso, a relação de Paulo com os doze não é nada clara. Paulo, reconhecidamente, faz a distinção, várias vezes, de que os apóstolos de Jerusalém proclamariam o evangelho em Israel enquanto ele faria o mesmo entre os gentios (At 9.15; 13.47; 22.21; Rm 11.13; Gl 1.16; 2.7-9; Ef 3.8; 1Tm 2.7; 2Tm 1.11). Essa distinção, porém, é muito relativa, pois Paulo, em sua pregação do evangelho, sempre se voltou primeiro para os judeus (At 13.5, 14, 46; *etc.*) e, depois da ressurreição, os doze apóstolos receberam, de Cristo, a expressa comissão de pregar o evangelho a todos os povos (Mt 28.19; At 10.42) e também, em um grau maior ou menor, cumpriram essa missão. Não somente a igreja de cristãos judeus, mas toda a igreja do Novo Testamento se apoia no fundamento dos apóstolos e profetas (Ef 2.20; Ap 21.14) e participa da comunhão com Cristo por meio da palavra dos apóstolos (Jo 17.20; 1Jo 1.3). O apostolado de Paulo, porém, é muito diferente do apostolado dos doze. Ele, de fato, com o máximo vigor, sustenta a origem divina, a independência e a autenticidade de seu ofício apostólico (Gl 1–2; 1Co 1.10–4.21; 2Co 10.13). Apesar disso, ele não pertenceu ao número dos discípulos que estavam com Jesus durante sua jornada sobre a terra. Em vez disso, ele perseguia a igreja de Deus. Paulo foi chamado pelo Cristo ressurreto de um modo extraordinário e em uma época incomum, e se viu como o maior dos pecadores e o menor dos apóstolos (1Co 15.9; Ef 3.8; 1Tm 1.15). Seu apostolado, por mais independente e excelente que fosse, era um meio de fundamentar a igreja no apostolado dos doze. Por meio de seu apostolado, Paulo, em vez de limitar ou corroer o apostolado dos doze, confirmou-o e o expandiu. No mundo dos gentios, ele pavimentou o caminho para o apostolado dos doze. Por um lado, ele o despojou dos aspectos judaicos que ainda se agarravam a ele e, por outro lado, ele enxertou os gentios como ramos bravos na oliveira cultivada de

[11] Nota do organizador: A alegação de Bavinck aqui é imprecisa. É a palavra ἀπόστολος, como tradução de שָׁלוּחַ que ocorre na LXX, em 1 Reis 14.6.

Israel (Rm 11.24). Sobre Cristo, como a pedra angular, e os apóstolos, como o fundamento, Paulo edificou uma igreja, um povo de Deus, o Israel espiritual.

Tendo dito isso, em princípio, também respondemos a segunda objeção levantada contra a designação e nomeação dos doze apóstolos por Jesus. Essa objeção é que a palavra "apóstolo" era usada em um sentido mais amplo, provavelmente já em Jerusalém (At 14.4, 14; 2Co 11.13; Ap 2.2), mas especialmente por Paulo, e aplicada também a outras pessoas, além dos doze. Paulo não tinha escolha além de fazer isso, pois sabia que era chamado para ser servo de Jesus Cristo, igual em ofício e honra aos outros apóstolos. Ele era um apóstolo em um sentido diferente dos apóstolos de Jerusalém, chamado de uma forma diferente e em um tempo posterior, e foi incumbido de uma missão especial. No entanto, havia uma coisa que ele tinha em comum com os apóstolos de Jerusalém. Era chamado de apóstolo de Jesus Cristo quem devia seu chamado, seu evangelho, especialmente o conteúdo exclusivo de seu evangelho (do qual os gentios são co-herdeiros) a uma revelação especial de Cristo e não a seres humanos (1Co 9.1; 15.8; Gl 1.1, 12, 15; 2.2; Ef 3.3). No entanto, ele precisou de ajuda na realização de seus labores missionários. Além dos apóstolos, Jesus também havia *enviado* outros setenta homens para preparar sua vinda nas cidades e vilas que havia planejado visitar (Lc 10).

Quando a igreja de Jerusalém foi dispersa pela perseguição, Filipe, um dos sete homens eleitos em Atos 6, começou a pregar o evangelho entre os samaritanos (At 8.5), ao eunuco de Candace, rainha da Etiópia (At 8.26; *cf.* 11.20) e em Cesareia (At 8.40; 21.8). Assim, em seus labores missionários, Paulo usou homens como Barnabé, Marcos, Lucas, Silas, Tíquico, Aristarco, Epafras, Apolo, Timóteo, Tito e outros, que, como seus companheiros, o ajudavam (1Ts 3.2). Ora, esses missionários assistentes dos apóstolos também eram chamados, às vezes, de "apóstolos" por Paulo, porque, embora não tivessem sido enviados diretamente por Jesus Cristo, foram enviados por orientação do Espírito Santo pela igreja para pregar o evangelho também em outros lugares (At 13.2-3; *cf.* 2Co 8.23). Portanto, além de um sentido estrito, a palavra "apóstolo" também adquiriu um significado mais amplo (At 14.4, 14; Rm 16.7; 1Co 4.6, 9; 9.5; 15.7; 2Co 11.5, 13; 12.11; Gl 1.19; 1Ts 2.7; Ap 2.2) e continuou a ser usado nesse sentido também mais tarde, no período pós-apostólico, no *Didaqué,* por exemplo.

Em outros lugares, esses auxiliares apostólicos são chamados "evangelistas" (At 21.8; Ef 4.11; 1Tm 4.5), visto que, assim como Cristo foi separado pelo Pai (Lc 4.18) e os apóstolos foram separados por Cristo (Lc 9.1, 6), eles, por sua vez, também foram separados, sob a orientação do Espírito, por meio da igreja para a proclamação do evangelho (At 8.5, 12, 40; 11.19-20, 22; 13.2; 2Co 8.18-19, 23; Fp 2.25; 1Tm 4.14).Em três aspectos, portanto, eles correspondem aos apóstolos (no sentido estrito):

1. No fato de que eles, também, são servos de Deus ou de Cristo (1Ts 3.2; 1Tm 4.6; 6.11; 2Tm 2.24) e não somente receberam um *charisma* (1Tm 4.14; 2Tm 1.6), mas realmente – em virtude de um chamado e de uma

designação especial – cumpriram um ofício sob um nome específico (At 21.8), com uma categoria e um lugar próprios (Ef 4.11) e uma missão especial (2Tm 4.5).

2. No fato de que seu ofício não é restrito à igreja local, mas se estende a todas as igrejas, à igreja universal (At 13.4ss.), de forma que, como dizia a igreja antiga, eles "costumavam pregar indo por toda parte" e tinham poder e autoridade sobre todas as igrejas (Tt 1.5).
3. No fato de que tomavam parte no trabalho de plantação de igrejas dos apóstolos. Esses "evangelistas" são seus "irmãos" (1Ts 3.2), "companheiros" (At 19.29), "cooperadores" (Fp 2.25), "conservos" (Cl 1.7; 4.7) que regavam aquilo que os apóstolos plantavam (1Co 3.6) e, embora fossem relativamente independentes, estavam sujeitos aos apóstolos (At 19.22; 1Co 4.17; 1Tm 1.3; Tt 1.5; *etc.*) e trabalhavam em parte sozinhos e em parte na companhia dos apóstolos (*ibid.*; At 11.30; 12.25; 13.2; *etc.*). No período pós-apostólico, o ofício desaparece completamente e o nome "evangelista" é usado, desde o tempo de Tertuliano, Orígenes e Eusébio, para designar os autores dos quatro evangelhos, fazendo, por assim dizer, com que as pessoas dos evangelistas se tornassem totalmente supérfluas.[12]

No Novo Testamento, juntamente com os evangelistas encontramos os "profetas", que são até mesmo mencionados antes deles (Rm 12.6; 1Co 12.28-29; Ef 4.11), às vezes sem serem associados aos apóstolos (Ef 2.20; 3.5) e, portanto, ocupam uma posição que é mais elevada que a deles em categoria e honra. Eles foram prometidos por Jesus (Mt 23.34; Lc 11.49), levantados pelo Espírito, que foi derramado no dia de Pentecostes (At 2.17-18; 1Co 12.11; Ap 1.10) e ocorrem em grande número em quase todas as igrejas: em Jerusalém (At 6.5, 8; 11.27), Antioquia (At 11.27; 13.1), Cesareia (At 21.9-10), Corinto (1Co 12) e em toda parte, como fica evidente por serem mencionados em Romanos 12.6; 1 Coríntios 12.28; Efésios 2.20; 3.5; 4.11; 1 Tessalonicensses 5.20. O último deles é João, o apóstolo (Ap 1.1) e depois, como classe, eles desaparecem totalmente da igreja. Os pais apostólicos, de fato, ainda falam em profetas,[13] mas, quando fazem isso, têm em mente aqueles que viajavam e falavam em várias igrejas sobre a verdade cristã, mas tinham de ser cuidadosamente examinados a esse respeito e distinguidos dos falsos profetas. O tempo da profecia havia passado. O montanismo e outros movimentos entusiastas de

[12] Sobre os evangelistas, ver Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus* (Amsterdã: J. H. Wetsten, 1682), v. v. εὐαγγέλιον; H. Witsius, *Miscellanea sacrorum*, 4 vols. (Utrecht, 1692), I, 315; II, 564; G. Voetius, *Tractatus selecti de política ecclesiastica*, 2 vols. (Amsterdã: J. H. Kruyt, 1885-86); P. van Mastricht, *Theoretica-practica theologia* (Utrecht: Appels, 1714), VII, 2, 18; K. Lechter, *Dei neutestamentliche Lehre vom heiligen Ambte* (Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1857), 220ss.; F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, 3ª. ed., 7 vols. (Gütersloh: Bertelsmann, 1883-1902), V, 3, 277; R. Sohn, *Kirchenrecht*, 2 vols. (Leipzig e Munique: Duncker & Humbolt, 1892-1923), 42; O. Zöckler, *Diakonen und Evangelisten* (Munique: C. H. Beck, 1893); V. H. Stanton, "Gospels", in *DB*, II, 234-49; N. J. D. White, "Gospels", in *DC*, I, 663-71.

[13] Pastor de Hermas, *Mandates* 11; *Visions*; *Didaqué* 11, 15.

data remota ou recente tentaram reviver a profecia. Roma, de fato, declara que o dom profético ainda continua em vigor.[14]

Zwínglio e muitos outros depois dele introduziram as chamadas profecias que serviam para explicar a Escritura ao povo.[15] No entanto, tudo isso é essencialmente diferente da profecia que existiu nas primeiras igrejas cristãs. Estes são distintos pelos seguintes elementos:

1. Embora os profetas do Novo Testamento possam ser chamados de oficiais, seu ofício é muito mais carismático que o dos profetas e apóstolos. Eles não são imediatamente chamados e designados por Cristo ou por sua igreja, mas recebem um *charisma* especial do Espírito Santo e são, consequentemente, chamados para cumprir uma missão especial na igreja de Cristo.
2. Com os apóstolos e evangelistas, eles têm em comum o fato de que cumprem um ofício que é válido para toda a igreja de Cristo sobre a terra, e, assim, também ajudam na fundação das igrejas (Ef 2.20), mas, enquanto os evangelistas ajudam os apóstolos especialmente em sua atividade missionária e de plantação de igrejas, os profetas os ajudam na obra de edificação e instrução.
3. Embora a profecia do Novo Testamento seja consciente e deliberada e, portanto, tenha de ser levada em mais alta estima que a glossolalia (1Co 14.5, 32), ela é momentânea e extraordinária, fruto de revelação (1Co 14.30). Ela expande a medida natural do conhecimento, inclui tanto a forma quanto o conteúdo do discurso (Mt 10.19-20) e se mostra verdadeira por meio de seu poder persuasivo inerente (2Co 2.14-17). Ela serviu especialmente para ganhar aceitação entre crentes e incrédulos, pois o evangelho pregado pelos apóstolos era uma ofensa para os judeus e loucura para os gregos e ainda não estava acessível em forma escrita à igreja como um todo. Portanto, por meio do ensino, encorajamento e consolação (1Co 14.3), ela serviu para edificar a igreja na graça e no conhecimento do Senhor Jesus Cristo.[16]

O OFÍCIO APOSTÓLICO: PEDRO

Porém, por mais estreitamente relacionados aos profetas e evangelistas que estejam os verdadeiros apóstolos, estes são, de fato, essencialmente distintos

[14] R. Belarmino, "De notis eccl.", em *Controversiis*, c. 15.

[15] Güder, "Prophezei", em *PRE*[3], XVI, 108-10; H. H. Kuyper, *De opleiding tot den Dienst des Woords bij de Gereformeerden* ('s Gravenhage: M. Nijhoff, 1891), 104ss.; J. C. Kromsigt, *Wilhelmus Schortinghuis* (Groningen: Wolters, 1904), 112ss.

[16] Sobre os profetas do Novo Testamento, ver G. Voetius, *Politicae ecclesiasticae*, 3 vols. (Amsterdã: Joannis a Waesberge, 1763-76), III, 369; *cf. idem, Selectae disputationis theologicae*, 5 vols. (Utrecht, 1648-69), II, 1036ss.; G. Bonwetsch, "Die Prophetie im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter", *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben* 8 (1884): 408ss.; O. Zöckler, *Diakonen und Evangelisten*, 71ss.; C. Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter*, 2ª ed. (Freiburg: Mohr, 1890), 584ss.; A. von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity*, I, 479; K. Burger, "Prophetentum im Neuen Testamente", em *PRE*[3], XVI, 105-8.

daqueles. Os apóstolos formam um círculo peculiar. Seu ofício é único e caracterizado pelos seguintes elementos:

1. Os apóstolos foram dados a Cristo pelo Pai (Jo 17.6), escolhidos e chamados por ele (Jo 6.70; 13.18; 15.16, 19; 1Co 1.17; 2Co 5.20; Gl 1.1) e escolhidos por Deus para seu ofício (At 10.41).
2. Eles foram treinados e capacitados para sua missão pelo próprio Jesus, serviram como testemunhas de suas palavras e atos e viram com seus olhos o Verbo da vida e tocaram nele com suas mãos e não receberam seu evangelho de nenhum ser humano, mas do próprio Cristo (Lc 24.48; Jo 1.4; 15.27; At 1.21-22; 26.16; 1Co 9.1; 15.8; 2Co 12.1ss.; Gl 1.12; Ef 3.2-8; 1Tm 1.12; 1Jo 1.1-3; *etc.*).
3. Eles participaram, em uma medida extraordinária, do Espírito Santo, que os ensinou e os conduziu a toda verdade (Mt 10.20; Jo 14.26; 15.26; 16.7, 13-14; 20.22; 1Co 2.10-13; 7.40; 1Pe 1.12).
4. Capacitados por esse Espírito (Jo 20.22; At 1.8; Ef 3.5), agiram publicamente como testemunhas de Jesus, especificamente de sua ressurreição (At. 1.8, 21-22; 2.14, 32; 3.15; 4.8-10; *etc.*), foram testemunhas confiáveis (Lc 1.2; Jo 19.35; 21.24; 1Co 7.25; Hb 2.3; 1Pe 5.1; 2Pe 1.16; Ap 1.3; 22.18-19) e pregaram a Palavra de Deus (Jo 1.14; 20.31; 1Co 2.13; 2Co 2.17; Gl 1.7; 1Ts 2.13; 1Jo 1.1-4; Ap 22.18-19).
5. Seu testemunho foi selado por Deus com sinais e maravilhas e ricas bênçãos espirituais (Mt 10.1, 19-20; Mc 16.15ss.; At 2.43; 3.2ss.; 5.12-16; 6.8; e assim por diante; Rm 12.4-8; 15.18-19; 1Co 12.10, 28; 15.10; 2Co 11.5, 23; Gl 3.5; Hb 2.4).
6. A esse testemunho apostólico a igreja de todas as épocas está ligada. Não há comunhão com Cristo a não ser por meio da comunhão com a palavra e a pessoa dos apóstolos (Jo 17.20; Gl 1.7-9; 1Jo 1.3). Eles são o fundamento da igreja (Mt 16.18; 1Co 3.10; Ef 2.20; Ap 21.14). Sua palavra, preservada para nós na Escritura do Novo Testamento, é um meio da graça (Jo 20.31; 1Co 1.18ss.; 15.2; 1Jo 1.1-4).
7. Seu ofício, portanto, não foi limitado a uma época nem a uma igreja local, mas continua em vigor e se estende a toda a igreja. Esse é o único ofício que foi diretamente instituído por Cristo e inclui em si todos os poderes e atividades que foram divididos pelos ofícios posteriores: o pastoral, o presbiteral, o diaconal e até mesmo as atividades dos evangelistas e profetas. Desde o início, portanto, os apóstolos desfrutaram de autoridade universalmente reconhecida na igreja de Cristo. Eles não são apenas os supervisores da igreja de Jerusalém, mas também os fundadores, pais (1Co 4.15) e líderes de toda a igreja. Eles exerceram supervisão sobre os crentes de Samaria (At 8.14), visitaram as igrejas (At 9.32; 11.22), instituíram ofícios (At 6.2-6), tomaram decisões no Espírito Santo (At 15.22, 28), agiram com autoridade apostólica (1Co 4.21; 5.2ss.; 2Co 2.9), impuseram obrigações a outros (1Co 7.40; 1Ts 4.2, 11; 2Ts 2.15; 3.6, 14; *etc.*) e, com sua palavra,

> ainda são autoritativos para todo o Cristianismo. A apostolicidade é, sem dúvida, um atributo distintivo da igreja de Cristo.[17]

Entre os apóstolos, Pedro é o principal, Simão (ou Simeão) filho de João (ou Jonas), irmão de André, que, embora fosse natural de Betsaida (Jo 1.44), provavelmente residia em Cafarnaum desde quando se casou (Mc 1.29). Já em seu primeiro encontro com Jesus, foi informado de que se chamaria Κηφᾶς (*Kēphas,* Cefas, a forma grega correspondente ao hebraico כֵּף [*kēp*], com o artigo aramaico [acrescentado ao fim da palavra, כֵּיפָא], a pedra, ἡ πέτρα (*hē petra*), como nome próprio masculino Πέτρος (*Petros*: Jo 1.44). Ao lhe dar esse nome, Jesus, sem dúvida, estava fazendo alusão ao caráter leal que possuía, apesar de sua natureza sanguínea impulsiva, e que se expressou muito claramente em Cesareia de Filipe, quando, em contraste com as pessoas com as quais suas expectativas mundanas foram frustradas em Jesus e o deixaram, sustentou e abertamente articulou a confissão do messianismo de Jesus em nome de seus companheiros discípulos (Mt 16.13-20; Mc 8.27-29; Lc 9.18-20; Jo 6.66-69). Nessa ocasião, portanto, Jesus o lembrou do nome que havia lhe dado anteriormente (Mt 16.18). Por meio de sua ousada e resoluta confissão de Jesus como o Cristo, Pedro mostrou que era a pedra sobre a qual Cristo edificaria sua igreja tão solidamente que os portões do inferno não prevaleceriam contra ela. De acordo com Launoy, dezessete pais da igreja identificaram a pedra com Pedro, oito com os apóstolos, quarenta e quatro com a fé de Pedro e dezesseis com Cristo.[18]

Os católicos romanos, posteriormente, igualaram a pedra principalmente a Pedro e, os protestantes, com sua confissão. No entanto, não temos que fazer uma escolha aqui. As palavras "esta pedra" só podem se referir à pessoa de Pedro, mas ele é e demonstrou ser uma pedra por meio de sua confissão de Jesus como o Cristo, uma confissão que ele devia não a si mesmo, mas à revelação do Pai. Precisamente por essa razão, Jesus prometeu a Pedro que edificaria sua igreja sobre Pedro como o confessor da filiação e do messianismo de Jesus. Cristo, consequentemente, apresentou-se como o construtor de sua igreja e Pedro, o confessor, como a pedra sobre a qual sua igreja se apoiaria. A mesma imagem ocorre em Mateus 21.42; Atos 4.11; 1 Coríntios 3.10; Efésios 2.20; Apocalipse 21.14 (*cf.* 1Pe 2.4-6), mas é aplicada de forma diferente. Ali os apóstolos são vistos como os construtores que, por meio de sua pregação, basearam a igreja sobre Cristo como seu fundamento, mas aqui, em Mateus

[17] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 397-402 (Nº 108); G. Voetius, *Pol. eccl.*, III, 351-63; B. de Moor, *Commentarius* [...] *theologiae,* 6 vols. (Leiden: Hasebroek, 1761-71), VI, 250ss.; W. Seufert, *Die Ursprung und die Bedeutung des Apostolates in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte* (Leiden: Brill, 1887); W. Köppel, "Der Ursprung des Apostolates nach den heiligen Schriften Neuen Testaments", *Theologische Studien und Kritiken* 62 (1889): 257-331; E. Haupt, *Zum Verständnis des Apostolats* (Halle: Niemeyer, 1896); H. Monnier, *Le notion d'apostolat: Des origenes à Irénée* (Paris: Leroux, 1893); A. von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity,* I, 458ss.; W. Patrick, "Apostles", in *DC,* I, 101ss.

[18] J. Wilhelm e T. B. Scannell, *A Manual of Catholic Theology,* 4ª ed., 2 vols. (Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner; Nova York: Benziger Brothers, 1909), II, 306ss.

16.18, Cristo é o construtor que edifica sua igreja sobre Pedro, o confessor. Cristo também cumpriu sua promessa. Pedro é o principal dos apóstolos, o principal fundador da igreja, o exemplo e o líder de todos os confessores de Cristo ao longo dos séculos. Por essa razão, ele é sempre mencionado primeiro nas listas dos apóstolos (Mt 10.2; Mc 3.16; Lc 6.14; At 1.13). Com João e Tiago, ele pertencia ao círculo de amigos íntimos de Jesus que podiam andar com ele quando os outros tinham de ficar para trás (Mt 17.1; Mc 5.37; 13.3; 14.33). Ele foi o porta-voz e representante dos discípulos (Mt 16.16-17; 17.24; 18.21; 26.40). Depois da ascensão de Jesus como primeira testemunha entre os discípulos, Pedro ocupou o lugar central (At 1.15; 2.14; 3.1ss.; 4.8ss.; 5.3ss., 29ss.; 8.14; 10.5ss.; 12.3ss.; 15.7ss.) e também foi honrado por Paulo como o primeiro entre iguais (Gl 1.18; 2.7-9).[19]

[499] A igreja, consequentemente, nunca ficou sem governo e não estabeleceu seu próprio governo, mas o recebeu de Deus. Repetidamente a instituição e o organismo foram chamados à existência por Deus ao mesmo tempo e em conjunção um com o outro. Sobre o apostolado, pode-se dizer que ele precedeu a existência da igreja do Novo Testamento. Os apóstolos foram os fundadores da igreja – os patriarcas do povo de Deus no Novo Testamento, por assim dizer. No entanto, esse apostolado não teve continuação. Como o ofício para o fundamento da igreja, ele era, por natureza, impróprio para continuação. Para nós, ele sobrevive somente na palavra apostólica, que continua sendo o fundamento da igreja e a coloca em comunhão com o Pai e com seu Filho Jesus Cristo (1Jo 1.3). No momento em que os apóstolos fundavam igrejas em vários lugares, eles instituíam nessas igrejas ofícios que diferiam essencialmente do seu próprio ofício e não existiam sem a cooperação das próprias igrejas. Há uma grande diferença entre o ofício extraordinário dos apóstolos, evangelistas e profetas, temporariamente instituídos para a fundação da igreja, e os ofícios ordinários de presbíteros e diáconos, que, sob a liderança apostólica, surgiram a partir das próprias igrejas. Estes ofícios pressupõem a existência das igrejas da mesma forma que um governo político pressupõe a existência de um povo. Portanto, eles não podiam, como o ofício apostólico, ser direta e imediatamente instituídos por Cristo, mas só podiam surgir quando as congregações tivessem sido iniciadas e precisassem de uma orientação regular. Isso aconteceu muito cedo na igreja de Jerusalém. Como resultado da bênção extraordinária do Pentecostes, ela experimentou um crescimento explosivo de milhares de membros (At 2.41, 47; 4.4, 21, 32; 5.14; 6.1). Era urgentemente necessária aqui, naturalmente, uma organização, o que, sob a liderança dos apóstolos, tornou-se uma realidade.

[19] F. A. Sieffert, "Petrus der Apostel", em *PRE*³, XV, 186-212; C. A. Kneller, "Kritische Schwierigkeiten in der Apologetik", *Stimmen aus Maria Laach* 79 (1910): 486-98, menciona vários protestantes (Schelling, Baur, Holtzmann, Grill) que reconhecem a exatidão da exegese católica romana. No entanto, alguns deles questionam a autenticidade do texto; ver, *e.g.*, J. Grill, *Der Primat von Petrus* (Tübingen: Mohr, 1904). Segundo W. Köhler ("Die Schüssel des Petrus: Erklärung von Matt. 16:18-19", *Archiv für Religionswissenschaft* 8 [1905]: 214-43), não há fundamento para se rejeitar a autenticidade do texto.

DEPOIS DOS APÓSTOLOS: ANCIÃOS, BISPOS E DIÁCONOS

Em primeiro lugar, essa igreja, com seus milhares de membros, foi – apesar de sua unidade – dividida de algum modo. Ela não podia se encontrar em um só edifício, mas tinha de se reunir em grupos, em casas particulares. Sem dúvida, as primeiras igrejas domiciliares, como também as encontramos em outros lugares, no período apostólico,[20] se originaram em Jerusalém. Lemos que os crentes se encontravam não somente nas reuniões realizadas nos templos, mas também κατ' οἶκον (*kat' oikon,* não "de casa em casa", mas "em casa", em diferentes residências; At 2.46; 5.42), entre outras, na casa de Maria e de Tiago (At 12.12, 17). Para que tudo fosse feito "com ordem e decência" [1Co 14.40], todos os tipos de arranjos tiveram de ser feitos para essas reuniões e, a esse respeito, o exemplo das sinagogas judaicas, com seus anciãos, oficiais e assistentes e suas leituras da Escritura, pregação, oração e bênçãos talvez tenham exercido alguma – embora certamente não forte – influência.[21] Uma parte dessa organização é sugerida pelo termo "moços", que ocorre em Atos 5.6, 10. O artigo definido indica que os membros masculinos mais jovens da igreja, assim como os "assistentes" (Lc 4.20) das sinagogas, foram automaticamente designados para realizar uma variedade de serviços menores. Não é improvável que, como tais, eles fossem os opostos polares dos membros mais velhos da igreja (οἱ πρεσβύτεροι, *hoi presbuteroi*). Em Israel, os membros mais velhos de uma comunidade eram honrados por causa de seus cabelos brancos e de sua sabedoria. Dentre eles eram designados os governantes da comunidade civil e, em uma época posterior, também os zeladores e supervisores das sinagogas. Assim, também, desde o início, houve "anciãos" na comunidade cristã: homens e mulheres que eram não apenas mais velhos na idade, mas também que tinham conhecido ou se encontrado com Jesus pessoalmente, tinham-no ouvido falar e presenciado seus milagres, que, até mesmo antes do dia de Pentecostes, confessaram que ele era o Messias e talvez até mesmo pertencessem aos setenta enviados por Jesus às cidades e vilas da Palestina (Lc 10.1) e que, por causa de tudo isso, foram, muito naturalmente, tidos em alta estima entre aqueles que, mais tarde, pertenceram à igreja. Eles não tinham um ofício, mas, por causa de seu conhecimento e de sua bondade, ocupavam uma posição de proeminência na igreja de Cristo.

Anciãos e supervisores

Uma distinção, portanto, deve ser feita entre os "anciãos" (πρεσβύτεροι, *presbuteroi*) e os "supervisores" (ἐπίσκοποι, *episkopoi*). Os argumentos para essa distinção são os seguintes:

[20] Ver acima, p.280-283 (Nº 486).

[21] E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175B.C. – A.D. 135),* rev. e org. Géza Vermès e Fergus Millar (Edimburgo: T. & T. Clark, 1979), II, 371ss., 423-84; III.1, 138-49; P. A. E. Sillevis Smitt, *De organisatie van de Christelijke kerk,* 68ss.

1. O termo "ancião" (πρεσβύτερος, *presbuteros*), usado para descrever o ofício de supervisor, foi, posteriormente, mais precisamente descrito e substituído pelo termo "supervisor" (ἐπίσκοπος, *episkopos*; At 20.28; Fp 1.1; 1Tm 3.2; Tt 1.7; 1Pe 2.25).
2. Paulo, depois de falar sobre os ofícios, em 1 Timóteo 3, descreve, em 1 Timóteo 5, a atitude que Timóteo devia adotar em relação a vários membros da igreja, tanto em relação aos mais velhos quanto em relação ao mais jovens, tanto em relação a homens quanto em relação a mulheres (*cf.* 1Pe 5.5).
3. Os pais apostólicos[22] falaram claramente de uma classe de anciãos que continuou a existir na igreja juntamente com os verdadeiros oficiais e mereciam respeito e obediência.
4. O texto familiar "devem ser considerados merecedores de dobrados honorários os presbíteros [anciãos] que presidem bem" (1Tm 5.17) não faz sentido – como se verá em um momento – a menos que aceitemos essa distinção. É provável, portanto, que devamos descrever a situação da seguinte forma: na imensa congregação de Jerusalém, os doze apóstolos ficaram extremamente sobrecarregados e não podiam realizar todo o serviço. Por isso, em uma data muito antiga, assim como empregaram os "moços" para a realização dos serviços menores, também começaram a usar alguns dos "anciãos" (πρεσβύτεροι, *presbuteroi*) para os ministérios mais nobres. Não somos informados em Atos de quando isso ocorreu. Os *presbuteroi* da igreja são mencionados inicialmente em Atos 11.30; 14.23; 15.2, 4, 6, 22-23; 16.4; 20.17-28; 21.18; e Tiago 5.14 sem qualquer explicação de sua origem. Não é impossível que esse uso do termo *presbuteroi* pelos apóstolos já tomasse forma antes de Atos 6, isto é, antes da instituição do ofício diaconal. A referência a "moços" em Atos 5.6 (οἱ νεώτεροι, *hoi neōteroi*) e 10 [οἱ νεανίσκοι, *hoi neaniskoi*] implica uma distinção dos anciãos (οἱ πρεσβύτεροι, *hoi presbuteroi*).

De qualquer forma, porém, o livro de Atos nos ensina que, em um estágio primitivo, sob a orientação do Espírito Santo, foram designados homens na igreja cuja tarefa era exercer a supervisão sobre a congregação e, embora tenham sido chamados de "anciãos" inicialmente porque eram geralmente escolhidos entre a classe dos anciãos, foram, posteriormente, com vistas à obra que lhes era designada, chamados de "supervisores" (οἱ ἐπίσκοποι, *hoi episkopoi*). Os "supervisores", então, eram anciãos designados para um ministério específico na igreja. Portanto, todos os "supervisores" eram "anciãos", mas nem todos os "anciãos" eram "supervisores". Os anciãos ou presbíteros constituíam uma classe ou grupo na igreja, enquanto os supervisores eram oficiais. Porém, quando, como inicialmente acontecia com frequência, os supervisores eram chamados de anciãos, não havia diferença no nome. Nesse caso, anciãos e presbíteros eram as mesmas

[22] *1 Clement* 1.3; 3.3; 21.6; 47.6; 57.1; 63.3-4; Pastor de Hermas, *Visions* 2.4; 3.1.

pessoas e portadoras do mesmo ofício (At 20.17, 28; 1Tm 3.1; 4.14; 5.17, 19; Tt 1.5, 7; 1Pe 5.1-2). Esse ofício presbiterial ou episcopal foi inicialmente instituído em Jerusalém e em outras igrejas de judeus cristãos (Hb 13.7, 17, 24; Tg 5.14), mas, posteriormente, também nas igrejas de cristãos gentios. De acordo com Atos 14.23, Paulo e Barnabé designavam presbíteros em cada igreja. Ora, nas cartas de Paulo a Roma e Corinto não há menção explícita desse ofício, mas vários textos (At 20.17, 28; Rm 12.8; 16.5, 10-11, 14-15; 1Co 14 – 16; 16.15-16; Fp 1.1; 1Ts 5.12-14; 1Tm 3.1-7; Tt 1.5-9; 1Pe 5.1; Ap 4.4, 10; 5.6, 8ss.) provam que o ofício de ancião era uma instituição apostólica familiar, universalmente presente. Além disso, há também o testemunho de Clemente de Roma[23] de que os apóstolos, pregando na zona rural ou nas cidades, designavam seus primeiros convertidos como supervisores e diáconos sobre aqueles que se tornavam crentes mais tarde.

A tarefa que esses anciãos eram incumbidos fica clara pela descrição de seu ofício. O nome "presbíteros" não lança luz sobre esse ofício e por essa razão deu lugar a outros nomes, especialmente o de "supervisores" (At 20.28; Fp 1.1; 1Tm 3.2; Tt 1.7), como também o próprio Cristo recebe esse nome (1Pe 2.25). Além disso, eles também são chamados como "aqueles que presidem" (Rm 12.8; 1Ts 5.12), "aqueles que têm o dom de governo' (1Co 12.28), "guias" (Hb 13.7, 17, 24), "pastores" (Ef 4.11) que devem cuidar da igreja não motivados por sórdida ganância, nem como senhores de outrem, mas com ânsia de servir, governando a igreja como o rebanho de Deus e, portanto, cumprindo várias exigências, especificamente a de que governem bem sua própria casa (At 20.28; 1Tm 3.1-7; Tt 1.5-9; 1Pe 5.1-3). A partir dessa descrição, fica evidente que o ofício do ancião era primariamente da supervisão, governo e orientação da igreja. Para isso é preciso, é claro, que eles tenham algum conhecimento da verdade. No Concílio de Jerusalém, de acordo com Atos 15.4, 22-23, os anciãos tinham de examinar e decidir, juntamente com os apóstolos, a difícil questão apresentada pela conversão dos gentios em matéria de sua relação com a lei mosaica. Apesar disso, originalmente, o ofício de supervisor não incluía o ensino, mas o governo da igreja. De qualquer forma, nesse período inicial, ainda não havia uma necessidade imperiosa de um ofício específico voltado para o ensino. Inicialmente, os apóstolos, evangelistas e profetas serviam como mestres (At 13.1; 1Co 14.3; 1Tm 1.11) e o dom de ensino também era dado a muitas pessoas que não tinham um ofício na igreja de Cristo (Rm 12.7; 1Co 12.8, 28-29; 14.26). A atividade de ensino (διδασκαλία, *didaskalia*) era inicialmente livre, assim como, na sinagoga, todos podiam elucidar uma parte da Escritura (Lc 4.16).

Bispos ou anciãos?

Mas, gradualmente, o ensino foi mais estreitamente associado ao ofício episcopal. As igrejas se expandiram e a necessidade de ministração da Palavra e dos sacramentos não podia mais ser cumprida pelos apóstolos, evangelistas e pro-

[23] *1 Clement* 42.

fetas. Era necessário um ofício local e permanente que tivesse a incumbência de fornecê-lo. A longo prazo, esse ofício não permitiria que a tarefa de ensinar ficasse totalmente livre, já que essa liberdade ocasionou todos os tipos de abusos. Dessa forma, tudo combinou para pressionar as igrejas a incumbirem ao ofício de bispo a tarefa de ensinar e, assim, assegurar um lugar permanente para ele na igreja. Em Hebreus 13.7, aprendemos que os "guias" também são aqueles que proclamam a Palavra de Deus. Quando Paulo diz, em Efésios 4.11, que Cristo deu uns para apóstolos, outros para evangelistas e também outros para pastores e mestres, ele está claramente dizendo que estes dois últimos oficiais não podem desempenhar ofícios claramente distintos, mas devem realizar atividades na igreja que estão estreitamente relacionadas entre si, embora sejam diferentes. No período mais primitivo, é provável que mais de um ancião ou até mesmo todos os anciãos estivessem autorizados a ministrar a Palavra e os sacramentos. Porém, essa situação também teve de mudar logo. De fato, a exigência de que todos os supervisores sejam "aptos para ensinar" é mantida (1Tm 3.2). No entanto, especialmente duas circunstâncias foram instrumentais no surgimento da distinção que emergiu entre os supervisores, isto é, a distinção entre aqueles que eram incumbidos apenas de governar e aqueles que eram incumbidos também de ensinar. Em primeiro lugar, houve uma pressão cada vez maior sobre aqueles que tinham de pregar a palavra da verdade na igreja. Os apóstolos e evangelistas tinham passado. Os dons extraordinários tinham cessado. Todos os tipos de erros e heresias surgiram, dentro e fora da igreja. A competência no ensino não consistia somente em instrução e admoestação, mas também na refutação daqueles que rejeitavam a verdade (1Tm 3.16; Tt 1.9). Nesse ponto, treinamento, preparação e estudo se tornaram necessários para o exercício desse ofício na igreja. Por essa razão os escribas judeus já tinham suas escolas. O próprio Jesus treinou seus discípulos e os preparou para seu ministério. Paulo havia instruído Timóteo e lhe dado a incumbência de transmitir a doutrina, como um conjunto de pedras preciosas, a pessoas confiáveis, que, por sua vez, seriam qualificadas para ensinar a outros (2Tm 2.2). Em segundo lugar, no topo de tudo isso estava a declaração feita por Jesus de que aquele que se dedica ao ministério é digno do seu salário (Mt 10.10; Lc 10.17), regra que foi universalmente reconhecida e observada nas igrejas cristãs (Rm 15.27; 1Co 9.6, 11, 14; 2Co 11.7-9; Gl 6.6; 1Ts 2.5; 1Tm 5.17-18; 2Tm 2.6). Originalmente, isso se referia aos apóstolos e evangelistas, mas certamente se aplicava a todos aqueles que se dedicavam à Palavra e à doutrina e dedicavam sua vida a essa causa. A necessidade de estudo e a dedicação de uma vida eram as razões pelas quais o ministério da Palavra não era atribuído a todos os supervisores, mas a uns poucos.

O famoso texto de 1 Timóteo 5.17-18 deixa essa questão fora de dúvida. Os anciãos ali (οἱ πρεσβύτεροι, *hoi presbuteroi*. *cf.* v. 1) não eram supervisores, pois, nesse caso, Paulo estaria fazendo uma distinção entre os supervisores que governam mal e os supervisores que governam bem e estaria considerando os primeiros dignos de alguma honra e, os outros, dignos de honra redobrada.

Em vez disso, os "anciãos" (*hoi presbuteroi*) são os homens mais velhos da congregação em geral, que, como tais, têm direito a essa honra. Entre eles, Paulo distingue "aqueles que governam bem", os anciãos que são, ao mesmo tempo, portadores do ofício de supervisores (Rm 12.8; 1Ts 5.12) e diz que esses anciãos – por pertencerem ao grupo de homens mais velhos da igreja e, ao mesmo tempo, serem supervisores – são dignos de honra dobrada. E, distintos deles, são, novamente, os supervisores que se dedicam especificamente à pregação e ao ensino e, de acordo com a Escritura, têm direito a honorários. Portanto, de acordo com esse texto, há uma clara distinção entre os supervisores incumbidos de governar e aqueles que são incumbidos de ensinar e pregar e, consequentemente, de ministrar os sacramentos. Ainda dentro dos limites do Novo Testamento encontramos, nas igrejas da Ásia Menor, uma situação na qual, entre os supervisores, somente uma pessoa é incumbida do ministério da Palavra. Ele é o "anjo" (ἄγγελος, *angelos*), o mensageiro, que, em nome de Cristo, ensina e conduz a igreja e é responsável por seu estado espiritual e moral (Ap 1.20ss.).

Diáconos

Juntamente com esse ofício de supervisor e distinto do ancião governante e do ancião docente, um segundo ofício foi logo instituído. Em Jerusalém, como nos diz Atos 6, logo surgiram queixas entre cristãos que tinham sido prosélitos gregos, de que suas viúvas estavam sendo discriminadas e negligenciadas na – já existente – prática de caridade privada realizada por cristãos de origem judaica. Respondendo a essas queixas, os apóstolos chamaram toda a comunidade de discípulos e disseram que não era certo que eles passassem menos tempo no ministério da Palavra de Deus para se dedicarem ao cuidado dos pobres. A comunidade, portanto, teve de escolher entre si sete homens a quem os apóstolos designariam para esse ministério de misericórdia e, depois de orarem, impuseram as mãos sobre eles. Disso, fica claramente evidente que os apóstolos, embora designassem o número e as qualificações desses διάκονοι (*diakonoi*, diáconos), atribuíram o direito e a autoridade para escolher esses homens à própria comunidade de crentes. Os próprios apóstolos foram, de fato, expressamente designados por Cristo. No entanto, Matias já foi escolhido pelo lançamento de sortes como o décimo segundo apóstolo a partir de dois propostos pelos 120 crentes reunidos. De acordo com Atos 13.1-3, Paulo e Barnabé foram separados para a obra de evangelismo pelos profetas e mestres presentes na igreja de Antioquia. Timóteo foi escolhido para o mesmo ministério por designação profética na presença de muitas testemunhas e pela imposição de mãos por Paulo e pelos anciãos (1Tm 1.18; 4.14; 6.12; 2Tm 1.6; 2.2). Em 2 Coríntios 8.19 (*cf.* v. 23), há menção de um evangelista designado pelas igrejas. Os profetas e mestres, logicamente, não eram escolhidos pela congregação, pois surgiam e ministravam livremente e tinham um dom, em vez de um ofício, mas, em nítido contraste com os apóstolos, eram julgados pelas congregações

e submetidos a elas (1Co 2.15; 12.10; 14.29; 1Ts 5.19-21; 1Jo 2.20, 27; Ap 2.2, 6, 14-15, 20; 3.1ss.). Podemos admitir seguramente, portanto, que a eleição de supervisores era algo que não ocorria – até menos que a de evangelistas – fora do envolvimento da igreja. As palavras de Atos 14.23 ("e, depois de terem designados presbíteros em cada igreja [...]") dizem somente que os apóstolos designaram algumas pessoas em cada igreja para serem presbíteros, mas não indica como fizeram isso e Tito 1.5 (*cf.* 2Tm 2.2) também não lança nenhuma luz sobre a questão*. Sabemos, pelos escritos pós-apostólicos, que, na seleção de supervisores (ἐπίσκοποι, *episkopoi*), a congregação não era envolvida nem direta nem indiretamente.[24] A respeito dos diáconos, o Novo Testamento nos diz claramente, em Atos 6, que eles eram designados pela congregação.

O que são diáconos?

Há muita divergência, porém, sobre a natureza do ofício que foi instituído pelos apóstolos aqui. Alguns exegetas creem que se tratava de um ofício extraordinário que logo cessou. Outros são da opinião de que ele incluía ambos os ofícios de ancião e diácono e, ainda outros, que, em Atos 6, recebemos o relato da instituição do ofício de presbítero. Todas essas opiniões são baseadas no fato de que alguns dos homens escolhidos em Atos 6, como Filipe, também atuam como pregadores do evangelho (At 8.5, 26ss.; 21.8) e de que os presbíteros de Jerusalém também receberam donativos da igreja de Antioquia para auxílio dos crentes da Judeia (At 11.30). Esta última prova, porém, está longe de ser conclusiva. Em 11.30, estamos tratando de um caso muito excepcional, não da distribuição de donativos naturais que a igreja de Jerusalém colocou sobre a mesa dos pobres, mas de transferência de somas de dinheiro que, em uma ocasião especial, foram coletadas em Antioquia para os crentes da Judeia e foram entregues por Paulo e Barnabé aos presbíteros. No entanto, de acordo com Gálatas 2.1, nada veio nessa viagem. Portanto, não sabemos como e quando essas somas em dinheiro foram transferidas, nem por quem foram, de fato, recebidas e distribuídas. E, no que diz respeito a Filipe, em Jerusalém ele era um dos sete, mas, depois que a perseguição surgiu e a igreja foi espalhada, ele atuou na Samaria e em outros lugares como evangelista e continuou atuando assim posteriormente. Ele não retornou a Jerusalém, mas estabeleceu-se em Cesareia (At 21.8). Por outro lado, toda a evidência favorece a ideia de que, em Atos 6, temos diante de nós a instituição daquilo que foi posteriormente chamado de diaconato.

A primeira coisa que deve ser levada em consideração é o nome. Διακονία (*diakonia*), no Novo Testamento, é a palavra usada para designar todo ofício e dom que, tendo sido dado pelo Senhor, é usado a serviço e para benefício da

* Isso é o que diz a tradução usada pelo autor. A tradução de Almeida diz, em Atos 14.23: "E, promovendo-lhes, em cada igreja, a eleição de presbíteros [...]", explicitando, portanto, a forma como a designação foi feita (N. do T.).

[24] *Didaqué* 15; *1 Clement* 44; Policarpo, *To the Philippians* 11 (*ANF*, I, 135-46); *cf.* Inácio, *To the Philadelphians* 10 (*ANF* I, 113-17); *Apostolic Constitutions* VIII, 4.

comunidade eclesiástica. Todo membro da igreja é um δοῦλος (*doulos,* escravo) de Cristo e, juntamente com tudo o que a pessoa é e tem, um διάκονος (*diakonos*, servo) de seus companheiros crentes. Portanto, há diversos ministérios (διακονιαι, *diakoniai;* 1Co 12.5), particularmente o ministério da Palavra (At 6.4; 20.24; 1Tm 1.12) e o ministério da misericórdia ao pobre, ao estrangeiro, ao enfermo, *etc.* (Rm 12.7; 1Co 12.28; 1Pe 4.11). Não há dúvida de que, em Jerusalém, houve esse serviço de misericórdia desde o princípio. Havia uma "distribuição diária" (At 6.1) que, embora estivesse sob supervisão apostólica, era deixada por conta de outras pessoas. Os apóstolos, porém, introduziram uma regularidade nesse ministério por meio da instituição de um ofício. Ora, tem de haver uma razão pela qual este último diaconato foi especialmente descrito pelo termo διακονία (*diakonia*). Essa razão só pode ser encontrada em Atos 6. Ali, somos informados de que o ministério de misericórdia, em um sentido especial, é chamado de διακονία porque "servia às mesas" (διακονεῖν τραπέζαις, *diakonein trapezais*). Segundo, os sete homens são designados precisamente para cumprir a tarefa que, em outros textos do Novo Testamento, é mais especificamente designada pelo termo *diakonia.*

Ao examinarmos a palavra *diakonia* em Atos 11.29; Romanos 12.7; 1 Coríntios 12.5; 2 Coríntios 8.4; 9.1, 12-13; Apocalipse 2.19 e, especialmente, em todos os lugares onde o ofício de diáconos e diaconisas é mencionado, devemos, acima de tudo, pensar no ministério de misericórdia. Foi esse ministério que foi confiado aos sete homens (At 6). Eles tinham de zelar para que as viúvas dos cristãos gregos não fossem mais negligenciadas e, para isso, foram incumbidos, de forma geral, de servir às mesas. Essas mesas significam não as mesas na casa das viúvas, nem as mesas dos cambistas (Mt 21.12), mas simplesmente "as mesas do Senhor". Em todo lugar de reuniões da igreja havia uma mesa, ou várias mesas, junto à qual as pessoas se assentavam para, como membros da congregação, participarem da festa de amor (ἄγαπη, *agapē*) e da Ceia do Senhor. Sobre essa mesa, os membros mais ricos da congregação colocavam seus donativos que, geralmente, consistiam em coisas que tinham sido cultivadas, de forma que os membros mais pobres pudessem participar delas e, posteriormente, levá-las para casa. Essas mesas eram as mesas do Senhor. O que as pessoas consumiam nessas mesas eram a comida e a bebida do Senhor e o que era deixado dessas provisões e distribuído era dádiva do Senhor. Ora, os sete homens de Jerusalém foram designados para servirem a essas mesas, isto é, para auxiliarem nas refeições e, mais tarde, distribuírem as dádivas do Senhor entre os santos, imparcialmente, conforme suas necessidades. Terceiro, a tese de que Atos 6 explica a origem do diaconato é apoiada pelo fato de que os padrões aplicados a ele são muito elevados e concordam, a esse respeito, com aqueles que foram relacionados em 1 Timóteo 3.8-10, 12. Por que precisamente sete homens foram escolhidos em Jerusalém é algo que não sabemos – talvez porque essa grande congregação se reunisse em sete localidades diferentes, cada uma das quais precisava de um diácono. De qualquer forma, eles tinham de ser sete homens conhecidos na igreja como pessoas "cheias do Espírito e

de sabedoria". Por essa razão, a congregação primeiro teve de fazer uma pesquisa e ser criteriosa em sua seleção. Semelhantemente, Paulo insiste que os diáconos devem ser primeiro provados, e cumprir as muitas qualificações que, em grande parte, coincidem com as que são aplicadas aos supervisores. Hatch e Sohm vão longe demais quando inferem disso que os padrões estabelecidos para presbítero e diácono mal podem ser distinguidos pois, enquanto no caso dos presbíteros o ensino é uma habilidade enfatizada, a pureza de consciência é requerida dos diáconos com relação ao conteúdo da fé (1Tm 3.9). No entanto, quanto ao mais, os padrões religiosos e morais estabelecidos para presbíteros e diáconos são quase idênticos, como fica evidente a partir de Atos 6 e 1 Timóteo 3, o presbiterato e o diaconato estão estreitamente relacionados.

Quarto, há pouco fundamento para a firmação de que o diaconato só surgiu mais tarde, aproximadamente na mesma época em que surgiu o ofício episcopal. Talvez não se possa inferir tanto do uso de *diakonia* em Romanos 12.7 e de ἀντιλήμψεις (*antilēmpseis*, aqueles que são capazes de ajudar outras pessoas) em 1 Coríntios 12.28, há muito a ser dito sobre a ideia de que, juntamente com o presbiterato, também o diaconato foi transplantado às outras igrejas pelos apóstolos da igreja de Jerusalém. Dificilmente se pode duvidar que, assim como os anciãos eram necessários, assim também logo surgiu a necessidade, em outros lugares, de diáconos para que servissem às mesas. Em Filipenses 1.1, portanto, eles são mencionados, incidentalmente, junto com e depois dos anciãos, como sendo algo muito comum. Em 1 Timóteo 3, Paulo, resume suas qualificações e, em Romanos 16.1-2; 1 Timóteo 3.11; 5.9-10, há menção de diaconisas. Portanto, enquanto o apostolado, como um ofício extraordinário, pode preceder a existência da igreja como o ajuntamento dos crentes, os ofícios de mestre, ancião e diácono pressupõem a existência da igreja, uma igreja que tem o direito de designar e eleger os portadores desses ofícios.

Do presbiteriano para o episcopal

[500] Essa organização aristocrático-presbiterial da igreja não durou muito. Ela logo se transformou em uma organização monárquico-episcopal. Como isso aconteceu, nós não sabemos. Portanto, o campo está aberto a conjunturas e suposições.[25] É certo que várias circunstâncias conduziram a igreja nessa direção. Em primeiro lugar, era natural que, no começo, as igrejas ainda não pudessem fazer uma distinção nítida entre os ofícios extraordinários (apóstolos, evangelistas e profetas) e os ofícios ordinários (supervisores e diáconos). Os ofícios baseados no carisma de apóstolo (no sentido de evangelista), profeta e mestre continuaram em vigor nas igrejas mesmo depois que os doze apóstolos

[25] *Cf.* Karl Sell, "Forschungen der Gegenwart über Begriff und Entstehung der Kirche", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 4 (1894): 347-417; S. Dunin-Borkowski, *Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats* (Freiburg i. B.: Herder, 1900); R. Ruibing, *De jongste hypothesen over het ontstaan van het episcopaat* (Groningen: P. Noordhoff, 1900); A. Michiels, *L'origene de l'épiscopat* (Louvain: J. van Linthout, 1900); J. W. Falconer, *From Apostle to Priest: A Study of Early Church Organization* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1900).

e Paulo morreram.[26] Mas quando deixaram de funcionar e progressivamente se degeneraram, de modo que se tornou cada vez mais difícil distinguir entre os verdadeiros e os falsos, as atividades evangelística, profética e didática da igreja foram atribuídas ao ofício dos bispos: *eles* se tornaram os verdadeiros evangelistas, profetas e mestres.[27] Como sempre acontece, a ampla torrente da vida livre foi gradualmente guiada para o canal da organização estável. Segundo, as condições que, de acordo com o Novo Testamento e os pais apostólicos, existiam nas igrejas, claramente nos ensinam que os cristãos primitivos estavam longe de ser capazes de absorver a verdade do evangelho em toda a sua riqueza e pureza. Especialmente, as ideias de Paulo foram misturadas com uma variedade de componentes judaicos e gentios. A justificação pela fé em nenhum lugar era ensinada com precisão. A fé na revelação em Cristo meramente continuou tendo significado como o motivo para uma vida moral – geralmente já asceticamente temperada. O evangelho se tornou uma nova lei por meio de cujo cumprimento as pessoas podiam obter vida eterna, "incorrupção" ou "imortalidade" (ἀφθαρσία, *aphtharsia*). Toda essa tendência moral e legalista tendeu a favorecer a elevação do ofício eclesiástico como um órgão de revelação divina, estampou obediência e submissão às autoridades eclesiásticas[28] como a obrigação cristã primária e caracterizou a heresia e o cisma como os mais horrendos dos pecados. Terceiro, o surgimento de todos os tipos de tendências heréticas e sectárias fez com que a organização e consolidação das igrejas cristãs fosse uma questão de urgente necessidade. A questão a respeito da identidade da verdadeira igreja tornou-se uma questão de importância prática e a resposta foi: a verdadeira igreja é a igreja que adere ao corpo como um todo, a igreja católica, e essa igreja está onde o bispo está.[29]

Essa mudança no governo não ocorreu em todas as igrejas ao mesmo tempo. O *Didaqué* nada sabe sobre isso. Ele não menciona presbíteros, mas fala apenas de supervisores (episcopi) e diáconos (*diaconi*) que "devem ser uma honra ao Senhor" e "entregam-se ao serviço de profetas e mestres".[30] Hermas menciona apóstolos, supervisores, mestres e diáconos lado a lado sem mencionar presbíteros, mas parece admitir, na liderança de cada congregação, um grupo de homens composto de presbíteros[31] e, portanto, faz uma distinção entre presbíteros e supervisores, ainda que não oficial. Assim, por volta da época em que o Pastor de Hermas foi escrito, isto é, na primeira metade do 2° século, o episcopado monárquico ainda não existia em Roma. Ele se originou, no que diz respeito ao assunto, não em Roma, como Sohm afirma,[32] nem no Ocidente, mas no Oriente. *Primeira Clemente*, escrita em Roma, no início do 1° século,

[26] *Didaqué* 11ss; Pastor de Hermas, *Mandate* 11; Eusébio, *Ecclesiastical History* III, 37.
[27] *Didaqué*, 15.
[28] Μάθετε ὑποτάσσεσθαι [aprender a submeter], *1 Clement* 57:2.
[29] Inácio, *To the Smyrnaeans* 8.
[30] *Didaqué* 15.
[31] Pastor de Hermas, *Visions* 3.5; 2.4.
[32] R. Sohm, *Kirchenrecht*, 157-79.

diz que os apóstolos designavam os primeiros convertidos como supervisores e diáconos, e que é um pecado rejeitá-los quando cumprem suas obrigações de um modo impecável, mas ele ainda não está familiarizado com a distinção entre supervisores e presbíteros e usa os dois termos de modo intercambiável.[33] Em contraste, o episcopado monárquico se desenvolveu muito cedo no Oriente. Testemunhas incontestáveis desse fato são as cartas de Inácio, bispo de Antioquia, que morreu como mártir em Roma, no governo de Trajano, por volta dos anos 110-115 d. C., cartas que seriam um forte testemunho mesmo que não fossem autênticas, visto que, nesse caso, elas ainda não poderiam ser posteriores aos anos 130-140 d. C. Inácio fala repetidamente – treze vezes – de supervisores (*episcopi*), presbíteros e diáconos como três tipos distintos de oficiais. Ele considera o *episcopus* um homem enviado por Cristo, um dom de Deus (χάρις θεοῦ, *charis theou*), uma semelhança de Deus ou de Cristo[34] e, no interesse da unidade da igreja, incessantemente estimula os membros da igreja a se alinharem, de acordo com o mandamento de Deus, ao bispo, a não fazerem nada eclesiástico sem ele e a evitarem rigorosamente toda heresia e cisma.

Contudo, nos escritos de Inácio, a ideia episcopal ainda está no início de seu desenvolvimento. O bispo, aqui, não é o portador da tradição, nem um sacerdote do Novo Testamento, nem um sucessor apostólico. Ele é sempre cercado pelo conselho de presbíteros e diáconos como Cristo foi cercado por seus apóstolos. Ele é um oficial em uma igreja local e não tem autoridade fora dela. Nos dias de Paulo (At 14.23; 20.17; Fp 1.1; Tt 1.5) e até mesmo depois,[35] não um, mas vários supervisores (*episcopi*) cuidavam das igrejas da Ásia Menor. De acordo com 1 Timóteo 4.14, eles formavam um corpo ou conselho de anciãos. Um deles, de acordo com Apocalipse 1.20–3.22, desempenha um papel tão proeminente que podia ser chamado de mensageiro (ἄγγελος, *angelos*) e era considerado como representante de toda a congregação.[36] É provável que o desenvolvimento do episcopado monárquico tenha suas raízes aqui. O presbítero responsável pela liderança dos encontros, e talvez – em distinção de todos os seus colegas oficiais – pelo ministério da Palavra, foi gradualmente visto como portador de um ofício especial. Somente ele era o *episcopus,* enquanto os outros eram meramente *presbíteros.* Isso também explicaria o fato de que Inácio pressupõe o episcopado monárquico como tendo existido muito tempo antes dele, que Clemente de Alexandria fala de João "como planejando designar bispos em vários lugares"[37] e que logo, por volta da metade do 2º século, esse episcopado tinha sido introduzido em toda parte. Se, ao fazerem isso, as pessoas não acreditassem que podiam basear essa prática em uma tradição apostólica,

[33] *1 Clement* 42, 44, 47.

[34] Inácio, *To the Ephesians* 6; *idem, To the Magnesians* 2, 7; *idem, To the Trallians* 2-3; *idem,* To the Smyrnaeans 8.

[35] *1 Clement* 42.4; 44.2, 4, 6.

[36] *Cf.* a posição de honra ocupada por Tiago, o irmão do Senhor, na igreja de Jerusalém: Atos 12.17; 15.13; 21.18; Gl 1.19; 2.9.

[37] In Eusébio, *Ecclesiastical History* III, 23, 6.

a rápida expansão seria inexplicável. Os novos elementos que encontramos em Inácio, então, consistem no uso que ele faz do termo *episcopus* exclusivamente para designar a pessoa que, originalmente, era apenas o primeiro entre iguais; que ele, de fato, ainda consistentemente associa esse *episcopus* aos presbíteros e diáconos, enquanto, ao mesmo tempo, já o coloca muito acima deles em *status;* que o compara regularmente com Deus ou com Cristo; e que, da parte dos membros da igreja, ele requer obediência quase ilimitada a ele. Essa foi a direção na qual o desenvolvimento do episcopado continuou. Se, em uma dada comunidade eclesiástica, só pudesse existir um bispo, é natural que, em uma grande comunidade, com numerosos edifícios eclesiásticos, a igreja com a qual o bispo estivesse associado adquirisse certa prioridade. Semelhantemente, as igrejas nacionais, tendo sido iniciadas por emissários enviados das cidades, naturalmente se tornariam afiliadas da igreja-mãe e constituiriam uma "diocese" (διοικησις, *dioikēsis* – desde o 9º século; antes dessa época, uma παροικία (*paroikia;* distrito eclesiático) do bispo. Finalmente, isso ajuda a explicar como somente o bispo era autorizado a conduzir certos ritos eclesiásticos, tais como a eucaristia, a ordenação de oficiais e a absolvição.

Nesse desenvolvimento, em princípio, testemunhamos uma inversão de toda a relação anterior. Na era apostólica, havia, primeiro, as comunidades eclesiásticas, assembleias de crentes, nas quais os apóstolos designavam supervisores (*episcopi*) e diáconos (*diaconi*), que eram escolhidos com o consentimento dessas comunidades e sujeitos ao seu julgamento. Mas agora, essa ordem foi invertida. A verdadeira igreja, a verdadeira doutrina, o verdadeiro batismo, a verdadeira eucaristia e a verdadeira comunhão com Deus estão onde o bispo está – como Inácio diz, e Irineu e Cipriano (*et al.*) continuam dizendo depois dele. Além disso, a luta contra o Gnosticismo, que recorreu à tradição e tentou demonstrar sua própria validade e verdade por meio dela, forçou a igreja a refutá-lo com a verdadeira tradição apostólica. Eles tinham sido designados nas igrejas pelos apóstolos, sucederam-se uns aos outros em sucessão regular e eram, portanto, portadores do "certo carisma da verdade" (*charisma veritatis certum*).[38] Essa interpretação, completamente nova, do episcopado como a continuação do apostolado e sua inviolável autoridade na igreja encontraram sua conclusão no fato de que, começando na segunda metade do 2º século, foi introduzida a distinção entre o clero e o laicato. As palavras κλῆρος (*klēros*), *clerus,* quinhão, herança, possessão, originalmente descrevia a igreja de Cristo como a herança ou propriedade de Deus (Dt 4.20; 9.29; 1Pe 2.5). Gradualmente, porém, o uso dessa palavra foi restringido. Primeiro ele foi aplicado somente aos presbíteros, depois também aos diáconos, e, finalmente, a todas as ordens menores (acólitos, exorcistas, leitores, zeladores) que surgiram no 3º século. Todos esses servos da igreja se tornaram cada vez mais independentes dela e se tornaram funcionários do bispo, e, então, juntamente com os termos "clero" e "igreja ensinadora", foram contrastados com o laicato, "a igreja que ouve", que

[38] Irineu, *Against Heresies,* III, 2, 2; III, 3, 1-2; IV, 26, 2.

não tinha mais nada a dizer e cujo único papel era ouvir e obedecer.[39] Assim, se originou o sistema episcopal de governo da igreja que considerou o bispo como o sucessor legítimo dos apóstolos e o governante espiritual dos crentes. Esse é o sistema segundo o qual várias igrejas cristãs foram organizadas – a Ortodoxa Grega e muitas outras igrejas e seitas orientais.[40] Semelhantemente, a Igreja Católica Romana, porém, mudou do sistema episcopal para o sistema papal e foi, portanto, sempre criticada pelos adeptos do puro sistema episcopal, tais como os homens dos conselhos reformados, os galicanos, os jansenistas, os febronianos e os antigos católicos.[41] E, finalmente, temos a Igreja Anglicana, que, em seu período inicial, por meio de pessoas como Cranmer, Parkington, Whitgift e Ussher (*et al.*) defendeu o sistema episcopal apenas como uma ordem eclesiástica permitida e útil, mas, posteriormente, especialmente depois dos arcebispos Bancroft e Laud, como direito divino.[42]

Do episcopal para o papal

[501] A Igreja Católica Romana, porém, não parou no sistema episcopal, como afirmado acima, mas desenvolveu-o em um sistema papal. Durante séculos, Roma era uma cosmópole e, desde o início, ocupou um lugar importante na igreja cristã. Embora Paulo não tenha sido o fundador da igreja de Roma, ele ansiou muito por vê-la e dirigiu a ela sua mais longa e mais importante carta (Rm 1.9ss.; 15.22ss.). Mais tarde, como Pedro, ele também passou algum tempo ali e os dois sofreram o martírio em Roma. Por causa da generosidade da igreja e de sua ajuda a outras igrejas mais fracas, ela logo se tornou famosa. Como fica evidenciado em *1 Clemente*, essa igreja tinha um forte interesse maternal pela igreja de Corinto. Ela se envolveu em todas as grandes questões que surgiram no 2º e 3º séculos como resultado do impacto do Gnosticismo e do Montanismo, tendo grande peso nos debates. Por volta da metade do 2º século, a primeira lista de bispos foi redigida em Roma. Foi daí que surgiu a ideia de sucessão episcopal e da dignidade apostólica dos bispos. Os termos "Romana" e "Católica" foram associados desde o começo e cresceram juntos.[43] A igreja da cosmópole se tornou o centro da igreja cristã. A importância central que Roma teve no império pagão foi transferida para a igreja e fez dela a cabeça de toda a cristandade.

---

[39] H. Cremer, *Biblico-theological Lexicon of the New Testament Greek.* Trad. D. W. Simon e W. Urwick (Edimburgo; Nova York: T. & T. Clark; Charles Scribner's Sons, 1895), v. v. κλῆρος; A. von Harnack, *History of dogma,* trad. N. Buchanan *et. al.,* A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896-99), II, 87-88; *idem, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten* (Leipzig: Hinrichs, 1910), 51; R. Sohm, *Kirchenrecht,* I, 157-247; W. Caspari, "Geistliche", in *PRE³,* VI, 463; H. Achelis, "Laien", in *PRE³,* XI, 218.

[40] R. H. Hofmann, *Symboliek of Stelselmatige Uitenzetting van het onderscheidene Christelijke kerkgenootschapen em voornaamste sekten* (Utrecht: Kemink et Zoon, 1861), §§ 44, 55, 62ss.

[41] Concílio de Trento, sessão 23; c. 4, 6; Concílio Vaticano I, sessão 4, proem.; R. Belarmino, "De membris ecclesiae militantis", em *Controversiis,* II, 2; D. Petau, *De eccl. hierarchia,* in *Opera theol.,* VIII, 97-406; *cf.* E. Sehling, "Episcopalsystem in der römisch-katholische Kirche", in *PRE³,* V, 427-30.

[42] F. Kattenbusch, "Anglikanische Kirche", in *PRE³,* I, 525-47.

[43] A. Von Harnack, *History of Dogma,* II, 105.

No período inicial, porém, essa primazia da igreja de Roma ainda não tinha um caráter eclesiástico jurisdicional, mas apenas um caráter moral religioso. Roma era a primeira entre iguais. Todas as outras comunidades eclesiásticas cristãs estavam no mesmo nível. Todos os bispos eram iguais ao bispo de Roma em categoria. Irineu, em passagem que se tornou famosa,[44] de fato escreve que todas as igrejas e todos os crentes devem concordar com a igreja de Roma "por causa de sua autoridade preeminente", já que, nela, a tradição apostólica foi mantida pura. Porém, ele aqui está citando a igreja de Roma como um exemplo, atribui autoridade a todas as igrejas fundadas pelos apóstolos e apenas diz que Roma tem uma autoridade mais preeminente porque é a maior, a mais antiga e mais famosa igreja fundada pelos apóstolos Pedro e Paulo. No entanto, ele não diz uma palavra sequer sobre a primazia de Pedro nem sobra a primazia do bispo de Roma. Toda a ênfase está sobre a igreja de Roma. Posteriormente, portanto, ele se opôs à excomunhão que Vítor I pronunciou sobre os quartodecimos da Ásia Menor, com o resultado de que ela teve de ser revogada. Embora essa oposição possa ter sido focalizada em uma questão de disciplina, ela demonstra a ousadia e a independência de Irineu e de outros diante do bispo de Roma. Tertuliano, semelhantemente, coloca todas as igrejas fundadas pelos apóstolos – Éfeso, Corinto, Filipos (e assim por diante) – no mesmo nível, muito embora ele também diga que a autoridade sobre Cartago estava localizada em Roma e que, em Roma, os apóstolos "derramaram todo o seu ensino juntamente com seu sangue".[45] Em seu período montanista, ele se opôs ao edito de Calixto sobre a readmissão dos caídos, chamou-o sarcasticamente de "Pontífice Soberano, de fato, o bispo dos bispos" e interpretou sua ação como presunçosa e arbitrária.[46] Cipriano tem a mesma interpretação: todos os bispos são iguais, possuem a mesma dignidade episcopal, são, por assim dizer, um só bispo, são juntamente a cabeça da igreja e devem preservar "o amor de nosso coração, a honra de nossos colegas, o vínculo da fé e a harmonia do sacerdócio".[47] Na controvérsia sobre o batismo ministrados por hereges, portanto, ele se engajou em uma polêmica contra o bispo de Roma, Estevão. Todo bispo, embora preserve a unidade da igreja, é, em certa medida, independente e responsável somente diante de Deus.[48]

[44] Irineu, *Against Heresies* III, 3; *cf.* a exegese católica defendida por C. A. Kneller, "Der heilige Irenäus und die römische Kirche", *Strimmen aus Maria Laach* 78 (1909): 402-11.

[45] Tertuliano, *On the Prescription of Heretics* 36, *cf.* 20; *idem, On the Veiling of Virgins* 2.

[46] Tertuliano, *On Modesty* 1, 13, 21; *cf.* Karl Adam, *Der Kirchenbegriff Tertulians* (Paderborn: Schöningh, 1907), 70ss., 166ss., 204ss.

[47] Cipriano, *Epistles* 43.5; 49.2; 55.24; 73.26; *idem, On the Unity of the Church* 5.

[48] Cipriano, *Epistles* 72.3; católicos romanos, como Delarochelle, Ehrard, Rauschen, Funk (*et. al.*) também reconhecem o bispo de Roma. *Cf.* C. ä. Kneller, "Der heilige Cyprian und die Idee der Kirche", *Stimmen aus Maria Laach* 72 (1903): 498-521; de acordo com Hugo Koch, *Cyprian und der Römische Primat* (Leipzig: Hinrichs, 1910), a organização da igreja, de fato, vem de uma pessoa, a saber, Pedro, mas Pedro é incidental a isso. A ênfase está sobre a unidade numérica da igreja em sua origem. Essa unidade é a imagem da unidade moral e ética da igreja e a unidade não deve ser encontrada na primazia de Roma, mas em todo o episcopado. *Cf.* crítica feito por C. A. Kneller, "Römisch-katholisch Kirche", *Zeityschrift für katholische Theologie* 35 (1911): 253; *idem,* "Cyprian und der römisch Kirche", *Zeitschrift für katholische Theologie* 35 (1911): 639. Nota do organizador: as duas referências precedentes foram adicionadas pelo organizador. O próprio Bavinck se refere a um artigo sem título escrito por Kneller in *Stimmen aus Maria Laach* 79 (1910): 75-82; *cf.* também G. Kröger, "Koch, *Cyprian und der römische Primat*" (revisão de livro), *Theologische Literaturzeitung* 35 (1910): 486-89.

As novas interpretações do episcopado, mencionadas acima, porém, pela natureza do caso, tinham de ser para proveito de Roma. O centro de gravidade tinha sido mudado da comunidade eclesiástica para a pessoa do bispo. Este era considerado o sucessor dos apóstolos, o guardião do tesouro da igreja e o portador do poder apostólico. Se esse fosse o caso, qual bispo poderia fazer mais reivindicações e afirmar mais direitos que o bispo de Roma? Em poder e *status,* nenhuma igreja podia se igualar a Roma. Ela sobrepujava todas – as igrejas da Palestina e da Ásia Menor, mas logo também as de Antioquia e Alexandria. Os bispos de Roma sabiam como tirar vantagem de sua posição e gradualmente começaram a reivindicar como direito aquilo que anteriormente tinha uma vantagem em influência moral. O reconhecimento desse direito, porém, aconteceu muito lentamente. Tertuliano ainda negava que Mateus 16.18 desse ao bispo de Roma algum poder sobre outras igrejas, já que ele cita apenas uma promessa feita a Pedro.[49] Embora Cipriano enfatizasse fortemente a unidade da igreja e a baseasse na identidade do poder dos bispos, ele considerava a sé de Pedro em Roma como nada mais do que uma representação simbólica da unidade desse poder.[50] O Concílio de Niceia, no cânone 6, ainda considera iguais os bispos de Roma, Antioquia e Alexandria, e, em suas respectivas províncias, atribuiu aos dois últimos o mesmo poder (ἐξουσία, *exousia*) que o bispo de Roma possuía na Itália ("já que esse também é o costume do bispo de Roma"). Com respeito a esses, e também com respeito a outras igrejas, o concílio manteve firme a primazia (τά πρεσβεῖα [*ta presbeia*] ou τά πρωτεια [*ta proteia*]) que lhes é devida.

Seguindo o desenvolvimento do poder episcopal no 3º século, surgiram as prerrogativas arcepiscopais ou metropolitanas no quarto. Não apenas Roma, mas muitas outras igrejas também tinham certa prioridade ou primazia em suas províncias. Durante o 4º século, todos os bispos foram feitos subordinados aos arcebispos. O Oriente continuou a resistir firmemente ao domínio agressivo da primazia do bispo de Roma. A partir da metade do 4º século, juntamente com o de Antioquia e Alexandria, o poder eclesiástico de Constantinopla aumentou. O Concílio de Constantinopla, em 381, cânone 2, declara que o bispo de Alexandria devia administrar somente os assuntos do Egito, que a igreja de Antioquia continuaria a exercer os direitos que, de acordo com os cânones de Niceia, lhe pertenciam e que os bispos do Oriente só deviam administrar os assuntos do Oriente. E depois de restringir, dessa forma, o poder do bispo de Alexandria ao Egito, acrescentou, no cânone 3, que "o bispo de Constantinopla terá a primazia de honra depois do bispo de Roma, porque a mesma é a nova Roma". Depois do bispo de Roma, não é o bispo de Alexandria (muito embora tenha os direitos e as credenciais mais antigas), mas o bispo de Constantinopla que terá precedência, não em virtude de uma prerrogativa eclesiástica ou espiritual, mas apenas com base na consideração política de que Constantinopla é a nova Roma. O

[49] Tertuliano, *On Modesty* 21.

[50] Cipriano, *On the Unity of the Church* 4.

Ocidente foi deixado ao bispo de Roma, mas o Oriente se recusou a se curvar diante dele e se sentiu cada vez mais sob a jurisdição de Constantinopla.

O DEBATE SOBRE A PRIMAZIA PETRINA

O Concílio de Calcedônia (451), cânone 28, reconheceu a prioridade (τά πρεσβεῖα) da Roma antiga porque era a cidade imperial ("porque essa cidade era imperial"), mas atribuiu igual prioridade (τά ἴσα πρεσβεῖα, *ta isa presbeia*) à "santíssima sé da nova Roma". Apesar dos protestos de Roma, Constantinopla manteve seus direitos. O poder papal do bispo de Roma era baseado, em grande parte, no prestígio político da cidade. Constantinopla, como a segunda Roma, podia, portanto, fazer as mesmas reivindicações. O bispo de Roma, portanto, nunca foi o pastor de toda a cristandade. Ele só se tornou o líder da cristandade ocidental (latina). Ele se tornou tal líder por direito somente no 4º século. O Concílio de Sardes (343 d. C. – não reconhecido pela igreja mais tarde), já incumbiu o bispo de Roma de tomar a decisão se, no caso de um bispo ter sido deposto por um sínodo, um novo sínodo tinha de ser convocado. Em 380, o Imperador Teodósio publicou o famoso edito, no qual ordenou: "É nossa vontade que todos os povos governados por nossa clemência pratiquem essa religião que o divino Pedro, o Apóstolo, transmitiu aos romanos e que deixou clara desde então até agora".[51]

Entre os pais da igreja dos séculos 4º e 5º, não há mais qualquer dúvida de que consideravam a comunhão com Roma e a submissão a ela como necessárias à essência da igreja. Todos os direitos da comunidade eclesiástica procediam da igreja de Roma, "pois os direitos da venerável comunidade [Roma] se espalham para todos os povos", diz Ambrósio. Jerônimo declara: "O bem-estar da igreja depende da aptidão e da posição do sumo sacerdote". Com ele está a tradição inadulterada dos pais. Ele é a "luz do mundo, o sal da terra, os vasos de ouro e de prata". Roma é o padrão daquilo que é católico. Se Rufino aderir à fé de Roma, ele é católico. "Se qualquer um de nós responde *à La* Roma, somos católicos." Quando Inocêncio I confirmou as decisões dos Sínodos de Cartago e Mileve contra o Pelagianismo e condenou Pelágio e Coelestius, Agostinho escreveu: "Este caso está encerrado. Quem dera o erro fosse encerrado em alguma data futura". Então, com toda intenção, Leão I (440-461), em várias cartas, desenvolveu essa primazia da sé de Roma e a elevou à categoria e ao valor de um dogma religioso, que tem sua base em Mateus 16.18.[52]

Depois que o desenvolvimento alcançou esse ponto, surgiu naturalmente a questão: A que se deve essa posição eminente e essa elevada autoridade do papa? Na antiga era católica, mesmo depois da introdução do episcopado monárquico, a ênfase sempre caía sobre a igreja local. A igreja de Roma, tendo

[51] Nota do organizador: a tradução é de Stephen Williams e Gerard Friell, *Theodosius – the Empire at Bay* (New Haven: Yale University Press, 1995), 53.

[52] J. B. Heinrich e K. Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* 2ª ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim, 1881-1900), II, 325ss.

sido fundada por Pedro e Paulo, tinha a tradição mais pura. Todas as outras igrejas – para serem cristãs e católicas – tinham de concordar, em suas crenças, com a igreja de Roma.[53] O bispo, portanto, dependia de sua igreja local. Ele era escolhido por ela e, em todas as questões importantes, especialmente em casos de excomunhão, a consultava. Cipriano, em suas cartas ao presbitério de Cartago, afirma expressamente que não quer fazer nada "sem seu conselho e sem o consentimento do povo comum".[54] Em casos difíceis, o conselho e a ajuda de representantes de igrejas vizinhas eram solicitados.[55] As assembleias eclesiásticas mais antigas eram reuniões de igrejas locais, frequentadas, na melhor das hipóteses, por representantes de igrejas vizinhas. No entanto, quando o bispo foi visto como o sucessor dos apóstolos e distinguido de todos precisamente por esse fato, ele não podia mais ser escolhido pela congregação nem ser dependente dela. Ele tinha de receber seu ofício de cima, na forma de uma sucessão, e, portanto, tinha de ser designado e ordenado por um concílio de bispos ou por um cabido. Ele não tinha mais que consultar sua congregação, mas era soberano e decidia tudo sozinho, na melhor das hipóteses, consultando o cabido, que tinha gradualmente se desenvolvido a partir do presbiterato.

E aquilo que aconteceu a partir do 4º século em igrejas locais ou dioceses foi repetido em maior escala na igreja universal. No curso do tempo, o episcopado produziu o sistema papal e as antigas reuniões de igrejas locais se expandiram em sínodos e concílios. Inicialmente, esses concílios ainda eram compostos de presbíteros, diáconos e leitores, mas, subsequentemente, somente por bispos e representantes de igrejas locais. Esses sínodos ou concílios não se consideravam infalíveis. De fato, no 4º século, um sínodo posterior sucessivamente anulava aquilo que o sínodo precedente havia decidido. Dessa época até o 9º século, eles também tinham um caráter político. Eram sínodos imperiais, convocados e oficial ou extraoficialmente dirigidos e validados pelo imperador.

No entanto, o poder do papa se expandiu. Como bispo de Roma e arcebispo da Itália, ele já tinha o poder de convocar e conduzir sínodos provinciais e nacionais, assim como os outros bispos possuíam o direito de fazer a mesma coisa em outros lugares. A partir do século 12, os papas manobraram para expandir esse sínodo provincial e nacional em sínodos ecumênicos de toda a igreja ocidental, assim como o bispo de Constantinopla havia feito com a igreja grega e seus sínodos regionais. Os concílios ecumênicos do Cristianismo Ocidental, portanto, se desenvolveram a partir dos sínodos romanos e foram, portanto, convocados, conduzidos e validados pelos papas. Os concílios de reforma do século 15, sob a influência da teoria humanista de superioridade popular, de fato, tentaram, como assembleias de representantes de toda a igreja, tornarem-se independentes do papa e colocarem-se como infalíveis e acima dele em categoria. Entretanto, os papas manobraram para se manterem em oposição e acima desses sínodos

[53] Irineu, *Against Heresies* III, 3.

[54] Cipriano, *Epistles* 14.4; 17.1, 3; 19.2.

[55] Atos 15.2; *Apostolic Constitutions* I; *1Clement* 63; Cipriano, *Epistles*, 17.3.

ecumênicos e, portanto, tinham de possuir uma prerrogativa que não tinha sido dada a nenhum outro bispo. Desde os dias de Irineu e durante vários séculos, a harmonia de crença com a igreja de Roma tinha sido considerada essencial à natureza das igrejas cristãs, já que "o certo carisma da verdade" e a sucessão legítima estavam baseadas nela. Entretanto, agora, cada vez com maior clareza, afirmava-se que essa indefectibilidade da igreja de Roma tinha sua base em um dom especial que havia sido concedido pelo Espírito Santo ao bispo de Roma como sucessor de Pedro. Inicialmente, a esse respeito, a ênfase ainda era sobre a igreja de Roma. Essa igreja era indefectível porque tinha sido fundada pelos apóstolos Pedro e Paulo e continuamente conduzida por seus sucessores legítimos. Irineu, por exemplo, diz sobre os presbíteros que "eles receberam, juntamente com a sucessão do episcopado, o dom certo da verdade segundo o beneplácito do Pai".[56] Entretanto, isso não era uma garantia suficiente, especialmente quando muitas igrejas desertavam e desapareciam completamente apesar de terem sido fundadas pelos apóstolos e de terem uma linhagem ininterrupta de bispos legítimos. Por essa razão, a base para a indefectibilidade da igreja de Roma era cada vez mais estabelecida no fato de que, em sua liderança, estava um bispo que era sucessor de Pedro – uma pessoa que, semelhante entre seus colegas apóstolos, tinha uma posição exclusiva – que tinha um dom especial dado pelo Espírito Santo e a orientação especial desse Espírito.

Agostinho inferiu a natureza permanente da fé de Pedro a partir da oração intercessória de Jesus (Lc 22.32). Efraim Syrus, em seu tributo a Pedro, Paulo e André, afirmou: "Cristo é a lâmpada, Pedro é o candelabro, mas o Espírito Santo é que fornece o óleo". Leão, o Grande, em sua carta aos bispos da província eclesiástica de Viena, falou de "um dom maravilhoso da graça" pelo qual a edificação do templo eterno sobre a firmeza de Pedro está confirmada e afirmou, em outro lugar, que a Cadeira de Pedro "foi estabelecida com tal solidez divina que nem a perversidade herética nem a perfídia pagã jamais podem prevalecer contra ela". O papa Hormisdas testificou em sua brochura (*libellus*), do ano 516, que a verdade da promessa de Cristo a Pedro é confirmada pelos fatos "porque, em sua sé apostólica imaculada, a religião católica sempre foi preservada". O papa Ágato, em uma carta enviada aos imperadores do ano 680, semelhantemente declarou que, pela graça de Deus e a proteção de Cristo, a igreja de Roma nunca se afastou do caminho da verdade e, em virtude da promessa do Senhor, nunca se afastaria dela. Portanto, não houve novidade quando Gregório VII, em seu preceito papal, declarou que "a igreja de Roma nunca errou nem, como a Escritura testifica, jamais errará". Bonifácio VIII, em sua bula *Unam Sanctam,* de 1302, decretou: "Declaramos, definimos e proclamamos que é absolutamente necessário para a salvação que toda criatura humana se sujeite ao Pontífice Romano".[57]

[56] Irineu, *Against Heresies* IV, 26.

[57] J. B. Heinrich e K. Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* II, 357ss.

Os teólogos concordaram com essa prática e teoria dos papas. Alguns, como Bede, Alcuin, Paschasius, Radbertus, Damiani, Anselmo e Lombardo ainda falaram apenas de passagem e brevemente sobre a autoridade do papa.[58] O mesmo ainda é verdade até mesmo no caso de Aquino e Boaventura.[59] No entanto, as várias tentativas feitas do século 14 ao século 16 para reformar a igreja trouxeram Roma à autoconsciência. O real papalismo e curialismo saiu da obscuridade, claramente pronunciou a plenitude do poder do papa (*plenitudo potestatis*) e também sua infalibilidade, e frequentemente levou essa posição às suas últimas implicações.[60] Em 18 de julho de 1870, a constituição dogmática a respeito da igreja de Cristo foi adotada no Concílio Vaticano I e declarou: (1) uma primazia de jurisdição sobre toda a igreja foi imediata e diretamente prometida a Pedro e concedida a ele por Cristo; (2) essa primazia de Pedro continua no bispo de Roma como seu sucessor; (3) essa primazia do papa consiste no "pleno e supremo poder de jurisdição sobre toda a igreja e isso não somente em assuntos de fé e moral, mas também naquilo que se refere à disciplina e ao governo da igreja dispersa por todo o mundo", de forma que ele é "o supremo juiz do fiel", tem a decisão final em todos os assuntos pertencentes às igrejas, está acima do julgamento de todos e não está sujeito a nenhum concílio; (4) essa primazia que o pontífice romano possui "inclui também o poder supremo de ensinar", de forma que, embora o papa não receba novas revelações e somente, sob a orientação do Espírito Santo, guarde e exponha fielmente a revelação transmitida pelos apóstolos, ele faz isso de uma forma que, quando fala *ex cathedra* e como Pastor e Mestre de todos os cristãos, define uma doutrina a respeito de fé e moral, ele, por assistência divina, possui infalibilidade em si mesmo e não em consequência do consentimento da igreja".[61]

A rejeição da hierarquia pela Reforma

[502] Embora esse governo hierárquico da igreja seja de origem muito mais antiga do que os protestantes primitivos estavam inclinados a reconhecer e remonte até ao 2º século, e embora, por meio do curso lógico de seu desenvolvimento e do esplendor de sua aparência, nunca deixe de impressionar, ele é, em princípio e por sua própria natureza, diametralmente oposto ao governo que Cristo deu à sua igreja.

---

[58] P. Lombardo, *Sent.*, IV, dist. 24.

[59] T. Aquino, *Summa contra gentiles,* IV, 76; *idem, Summa theol.*, II, 2, q. 1, art. 10; II, 2, q. 11, art. 2; *cf.* F. Leitner, *Der hl. Thomas von Aquin über das unfehlbare Lehramt des Papstes* (Freiburg: Herder, 1872); Boaventura, *Breviloquium,* VI, c. 12.

[60] M. Canus, *Locorum theologicorum libri duodecim,* 6, in *Opera* (Bassani: Remanchi, 1746); Belarmino, "De summon pontífice", em *Controversiis,* I, 188-255; M. Becanus, *Manuale controversiarum* (Patavii: Joannem Manfré, 1719), I, c. 4; *Theologia Wirceburgensis,* 3ª. ed., 10 vols. em 5 (Paris: Berche & Tralin, 1880), I, 267ss.; J. M. Maistre, *Du Pape,* 2 vols. (Lion: Rusand, 1819); G. Perrone, *Praelectiones theologicae,* 9 vols. (Louvain: Valinthout & Vandezande, 1838-43), VIII, 295-536; J. B. Heinrich e K. Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* II, 163-476; J. Wilhelm e T. Scannell, *A Manual of Catholic Theology,* I, 94ss.; II, 328ss.; H. Ermann, *De paus* (Utrecht: Van Rossum, 1899).

[61] H. Denzinger, org., *The Sources of Catholic Dogma,* trad. da 30a edição por R. J. Deferrari (Londres e St. Louis: Herder, 1955), Nº Nº 1822-40.

Em primeiro lugar, a distinção entre "clero" e "laicato", que serve de base para essa hierarquia, não é ensinada em nenhum lugar do Novo Testamento e é francamente contestada pela organização eclesiástica do 1° século. Independentemente do argumento de harmonia (*convenientia*), Roma recorre ao sacerdócio do Antigo Testamento, aos ofícios que Cristo instituiu em sua igreja e ao poder que Cristo lhes confiou. Mas isso não prova o que precisa ser provado. A Escritura muito certamente faz uma distinção entre pastores e rebanho, os construtores e o templo, os agricultores e o trabalho no campo, os mestres e os discípulos, os líderes e os seguidores (e assim por diante). Se as palavras "clero" e "laicato" se referissem somente a essa distinção, poderiam ser usadas sem causar nenhum dano. No entanto, o uso tem um significado muito diferente. Na Igreja Católica Romana, "clero" tornou-se a palavra usada para designar uma classe especial de pessoas eclesiásticas que, por serem tonsuradas e consagradas, foram separadas de todas as outras, constituem uma classe exclusiva de "clérigos", são, em um sentido muito especial, propriedade do Senhor, são dotados de poder absolutamente soberano sobre as pessoas e servem, para o laicato, como mediadores necessários, até mesmo indispensáveis, de salvação.[62] Ora, a Escritura nada sabe sobre esse tipo de pessoas. Nem mesmo no Antigo Testamento o contraste entre "clero' e "laicato" é aplicável. O povo como um todo era o κλῆρος (*klēros*), a propriedade e herança do Senhor, um reino sacerdotal, uma nação santa (Êx 19.5-6; Dt 7.6; 14.2; 26.18-19; 32.9; 1Rs 8.51, 53; Sl 135.4; Is 19.25; 41.8; Jr 12.7-8; Jl 2.17; *etc.*). O sacerdócio, que não era designado, mas chamado para esse ministério, em virtude da descendência aarônica, era muito rigorosamente ligado à lei de Deus (Lv 10.11) e sujeito ao julgamento dos profetas (Is 28.7; Jr 1.18; 2.26; 6.13; Ez 22.26; Os 4.9; *etc.*). Embora Israel fosse uma teocracia, não era uma hierarquia. Há ainda muito menos razão para se falar de uma classe clerical no Novo Testamento: o Espírito Santo foi derramado sobre todos (At 2.17-18) e agora todos são conduzidos pelo Espírito (Rm 8.14; 1Co 2.15; 3.1; Gl 5.25; 6.1), compartilham de sua unção (1Jo 2.27), são um sacerdócio real (1Pe 2.5, 9), uma igreja de pessoas chamadas para serem santas (Rm 1.7), povo e propriedade de Deus (2Co 6.16; Hb 12.22-24; 1Pe 2.10). O Novo Testamento em nenhum lugar menciona um ofício sacerdotal especial a ser desenvolvido pelos ministros da igreja nem um sacrifício especial a ser oferecido por eles. O ofício na igreja de Cristo não é um magistério, mas um ministério, não uma hierarquia, mas uma hierodulia, um ministério (διακονία, *diakonia*) ou mordomia (οἰκονομία, *oikonomia*) que exclui totalmente toda dominação sobre a herança do Senhor (τῶν κλήρων, *tōn klēron;* 1Pe 5.3; *i.e.*, as igrejas confiadas ao cuidado dos presbíteros: Mt 20.25-26; 1Co 3.5; 4.1; 2Co 4.1-2; Ef 4.12).[63]

[62] Catecismo Romano, II, c. 7, q. 13. Nota do organizador: a edição pós-Vaticano II chamada *The Roman Catechism* (trad. Robert I. Bradley, SJ, e Eugene Kevane [Boston: Daughters of St. Paul, 1985]), não traz a numeração da introdução, de forma que o capítulo 1 começa com a seção sobre o batismo. Nessa anotação, a referência correta seria II, c. 6, q. 13.

[63] *Cf.* a doutrina de Lutero sobre o sacerdócio universal de todos os crentes, in J. Köstlin, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony,* trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Filadélfia: Lutheran

Em segundo lugar, a Escritura mui claramente ensina que, em sua igreja, Cristo não apenas distribui dons, mas também institui certos ofícios, tanto extraordinários, como o dos apóstolos, profetas e evangelistas, quanto ordinários, como os de ancião e diácono. A esse respeito, a maior diferença se refere ao episcopado. Os ortodoxos gregos, os católicos romanos (também os galicanos e os antigos católicos) e anglicanos consideram-no um ofício que é, essencialmente e por lei divina, diferente do presbiterato. Por sucessão legítima e ininterrupta, ele flui do apostolado e possui especificamente o poder de ensino, jurisdição e ordenação. Os bispos, especificamente, possuem somente o ofício de ensino, o poder de pregar e de ministrar os sacramentos. Ao cumprirem esse ofício, eles fazem uso do serviço dos sacerdotes (pastores) como seus vigários e têm o direito exclusivo de missão e ordenação. Patriarcas, metropolitanos e arcebispos não têm outro ofício, mas são distintos dos bispos somente por um poder eclesiástico – por sua jurisdição sobre uma área mais extensa (e assim por diante).

As provas da Escritura para essa distinção só podem ser derivadas dos ofícios ocupados por Timóteo, Tito e outros e do ἄγγελος (*angelos,* mensageiro) das sete igrejas da Ásia Menor (Ap 1.20). Entretanto, nesse período inicial, Timóteo e muitos outros foram chamados pelos apóstolos para o ofício extraordinário de evangelista e os "anjos" das igrejas não eram mais do que o primeiro entre iguais, como os pastores de hoje, de forma que o uso do singular em Apocalipse 2.10, 23-24 também se alterna com o uso do plural. Belarmino e Petavius (*et al.*), portanto, não elaboram argumentos a partir da Escritura, mas recorreram à tradição encontrada em Irineu, Tertuliano, Eusébio (e assim por diante), que dizem que os apóstolos designavam um bispo para várias igrejas e que fornecem uma lista de bispos que serviram a algumas das igrejas. Mas embora o episcopado monárquico seja um desenvolvimento muito antigo na igreja, devemos, de qualquer forma, interpretá-lo claramente como um desvio das ordenações dos apóstolos. O Novo Testamento, afinal, ainda não faz nenhuma distinção oficial entre supervisor (ἐπίσκοπος, *episkopos*) e ancião (πρεσβύτερος, *presbuteros*). Embora, no início, o termo πρεσβύτεροι (*presbuteroi*) provavelmente tivesse um significado mais amplo e, às vezes, denotasse os membros veneráveis mais velhos da congregação, como termo designativo de um ofício ele era idêntico ao termo ἐπίσκοποι (*episkopoi*). Nas igrejas, sabemos que existiam muitos ἐπίσκοποι (At 20.17, 28; Fp 1.1) e essa obra de supervisão era especialmente atribuída aos πρεσβύτεροι (At 20.17, 28; 1Tm 3.1-7; 5.17; Tt 1.5, 7; 1Pe 5.1-3). Em harmonia com isso, Pedro também se chama de presbítero (πρεσβύτερος,

Publication Society, 1897), I, 361, 371; II, 538ss.; J. Gerhard, *Loci theologici,* org. E. Preuss, 9 vols. (Berlim: G. Schlawotz, 1863-75), loc. 23, §37; J. Calvino, *Institutas,* IV,iv.9; IV.xii.1; *idem, Commentary on 1 Peter,* sobre 1 Pedro 5.3; F. Junius, *Opuscula theologica selecta,* org. Abraham Kuyper (Amsterdã: F. Muller, 1882), II, 1181; W. ames, *Bellarminus enervatus,* 3ª ed., 4 vols. (Oxford: G. Turner, 1629), III, c. 1; G. Voetius, *Pol. Eccl.,* III, 2; L. Cappel, M. Amyraut e J. Placaeus, *Syntagma thesium theologicarum in academia salmuriensis* (Saumur: Johannes Lesner, 1664), III, 272-79; C. Vitringa, *Doctrina Christiana religionis,* 8 vols. (Leiden: Joannis le Mair, 1761-86), IX, 423-37; W. Caspari, "Geistliche", in *PRE³,* VI, 463.

1Pe 5.1). Portanto, o Novo Testamento nada sabe de uma instituição especial do episcopado juntamente com o presbiterato. Além dos ofícios extraordinários de apóstolo, evangelista e profeta, há apenas dois ofícios ordinários, o de diáconos e o de πρεσβύτεροι (Fp 1.1; 1Tm 3.1, 8): pastores e mestres (Ef 4.11; 1Tm 5.17), os que possuem dons de administração (1Co 12.28), os que estão em posição de autoridade (Rm 12.8; 1Ts 5.12) e líderes (Hb 13.7, 17).

Esses testemunhos da Escritura são tão fortes que não apenas Ário no 4º século, os valdenses, Wycliffe, os reformadores e assim por diante disseram que os ofícios presbiterial e episcopal são idênticos, mas muitos pais da igreja, como Teodoreto, Crisóstomo e Epifânio (*et al.*), viram-se forçados a reconhecer que, no Novo Testamento, os termos "presbítero" e "epíscopo" são usados de forma intercambiável. Jerônimo diz que, originalmente, os presbíteros e supervisores eram idênticos, mas que, depois, um deles foi colocado sobre o outro "como um remédio contra o cisma".[64] Os católicos romanos não podem se entender com a Escritura nesse ponto. De acordo com Atos 20.17, 28 e Filipenses 1.1, sem dúvida, há vários *episcopi* em uma igreja. No entanto, os católicos romanos, incapazes de reconhecer isso, dizem que, às vezes, os apóstolos simultaneamente dão a ordenação presbiterial e episcopal (Petavius), ou que os *episcopi* das igrejas vizinhas foram simultaneamente incluídos na consagração (Franzelin) ou que os termos "presbyteri" e "episcopi" ainda não eram distintos um do outro.[65] No último caso, a suposta diferença entre o ofício presbiterial e o episcopal obviamente não pode ser mantida. Acrescentada a esse testemunho escriturístico é a lição da história de que o episcopado romano é a raiz da hierarquia, abre as portas ao papado, traz consigo a desigualdade das igrejas locais e torna os crentes dependentes como escravos dos ofícios eclesiásticos.

Essas coisas também são completamente inconsistentes com a Escritura. Não há hierarquia na igreja de Cristo (Lc 22.25-26; 2Co 1.24; 1Pe 5.3). Não há algo como uma igreja diocesana, catedral, patriarcal ou metropolitana, pois, no Novo Testamento, todas as igrejas são iguais e todas têm seu próprio ἐπίσκοποι e os crentes em nenhum lugar são instruídos a inquirir a sucessão legítima de seus ministros, mas a examinar as Escrituras para permanecer no ensino que lhes foi entregue (Jo 5.39; At 17.11; 1Tm 4.13-16; 2Tm 1.13-14; 3.14-17). A sucessão legítima também não garante a pureza da doutrina (Jo 8.39; Rm 2.28; 9.6). Essa sucessão logo tornaria a salvação dependente de certas pessoas específicas ou até mesmo de uma pesquisa histórica impraticável, falível e geralmente impossível.

Por essas razões, o episcopado foi unanimemente rejeitado pelos reformadores. Os luteranos estavam, de fato, preparados para reconhecer o direito que ele havia obtido de acordo com a política eclesiástica reinante se apenas o elemento essencial do ofício episcopal continuasse a ser o ministério da Palavra e dos

[64] D. Petau, *Dissert eccles.*, I, c. 1-3; *cf.* também P. Lombardo, *Sent.*, IV, 24, 9.

[65] J. Wilhelm e T. Scannell, *A Manual of Catholic Theology*, II, 507; H. Ermann, *De paus.*, 96.

sacramentos, pois isso estava baseado na justiça divina.[66] Também o termo "bispo", às vezes, era mantido e transferido para o governador civil e, em algumas igrejas reformadas e também luteranas, um membro do círculo de ministros recebia o título de "bispo" ou "superintendente" e era incumbido da supervisão de um grupo de igrejas locais.[67] Calvino e muitos outros, Knox, à Lasco, Saravia, Tilenus, Scultetus, Bochartus, Spanhein, por exemplo, não tinham objeções sérias a essa prática.[68] Mas isso, certamente, era algo essencialmente diferente do ofício episcopal na Igreja Católica Romana, que, de acordo com o Concílio de Trento, difere essencialmente do presbiterato, é baseado em direito divino e também foi introduzido e defendido no século 17 na Igreja Anglicana.[69]

Em terceiro lugar, é certo, segundo a Escritura, que o apostolado era um ofício excepcional, temporário e não renovável da igreja do Novo Testamento. Mesmo que o episcopado fosse um ofício diferente do presbiterato, isso, de forma nenhuma, implicaria que ele era idêntico ao apostolado e a continuação dele. É claro que pode haver bom sentido em dizer que o *episcopi* ou *presbyteri* são os sucessores dos apóstolos, pois estes os designavam em todas as igrejas que fundaram e os incumbiram de cuidar dessas igrejas. Entretanto, esse fato não remove a grande e essencial diferença entre os dois. Os teólogos do lado Católico Romano dessa discussão também não podem negligenciar essa distinção. Os apóstolos, afinal, desfrutaram de uma orientação muito especial por parte do Espírito Santo e ocuparam um ofício que se estendeu a toda a igreja, aliás, a todo o mundo (Mt 28.20). Mas seus sucessores, mesmo que fossem bispos no sentido Católico Romano da palavra, de forma nenhuma teriam esse ofício. Também, de acordo com Roma, eles não são infalíveis e supervisionam apenas uma pequena parte da igreja, a diocese.[70] Mas a diferença é ainda maior. Os apóstolos tinham sido testemunhas auriculares e oculares das palavras e atos de Jesus. Eles foram chamados diretamente por Cristo para seu ofício, receberam uma medida especial do Espírito Santo e foram chamados para desempenhar uma tarefa exclusiva, isto é, lançar o fundamento da igreja e oferecer, em sua mensagem, o meio permanente de comunhão entre Cristo e sua igreja. Em todas essas coisas eles são distintos de todos os outros, estão situados em um nível muito acima de seus sucessores e desempenham um ofício que não pode ser transmitido nem renovado. Os dons extraordinários que eles possuíam não

[66] Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche,* 8ª ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 62, 205, 286, 340. Nota do organizador: essas referências específicas são aos seguintes documentos luteranos: Confissão de Augsburgo, art. 28, in *The Book of Concord,* org. Robert Kolb e Timothy J. Wengert (mineápolis: Fortress, 2000), 90ss.; Apologia à Confissão de Augsburgo, art. 14 (Kolb e Wengert, 222-23); *ibid.,* art. 28 (Kolb e Wengert, 289ss.); Treatise on the Power and Primacy of the Pope, "The Power and Jurisdiction of Bishops" (Kolb e Wengert, 340ss.).

[67] E. Sehling, "Episkopalsystem in der evangelischer Kirche", in *PRE*³, V, 425.

[68] C. Vitringa, *Doctr. christ.,* IX, 210ss.

[69] J. Calvino, *Institutas,* IV.iii.8; IV.iv.2ss.; IV.v.1ss.; G. Voetius, *Pol. eccl.,* III, 832-69; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* IX, 141-229.

[70] J. Schwane, *Dogmengeschichte,* 4 vols. (Freiburg: Herder, 1882-95), IV, 267, 285, 294; H. Th. Simar, *Lehrbuch der Dogmatik,* 2 vols. (Freiburg: Herder, 1879-80), 612; J. B. Heinrich e K. Guitberlet, *Dogmatische Theologie,* II, 247; H. Ermann, *De paus,* 89ss.

foram dados a nenhum outro ministro da igreja. Como apóstolos no verdadeiro sentido, eles não tiveram sucessores, muito embora a liderança da igreja à qual foram chamados tenha sido também confiada – de outro modo e em um círculo limitado – a outros depois deles.

Em quarto lugar, não há prova, na Escritura, de que a primazia de Pedro fosse essencialmente diferente do apostolado que ele tinha em comum com os onze. Também os teólogos católicos romanos reconhecem que nada na Escritura nos fala sobre a primazia de Pedro sobre os outros apóstolos nem prova sua primazia de jurisdição sobre os outros apóstolos.[71] Os textos-prova fundamentais para esse ensino são apenas Mateus 16.18; Lc 22.32; João 21.15-17. No entanto, nem mesmo esses textos contêm aquilo que Roma infere deles. Mateus 16.18 ensina que Pedro, ao fazer sua confissão, é a pedra sobre a qual Cristo edifica sua igreja. Isso, é claro, é metafórico e, sem a imagem, diz nada mais nada menos que Cristo usaria a pessoa de Pedro como o fiel confessor para reunir sua igreja. Na igreja como edifício de Deus, os crentes são as pedras vivas que são edificadas sobre os apóstolos como pedras do fundamento. Esse é o lugar que Pedro ocupa no edifício de Deus e não apenas ele sozinho, mas todos os apóstolos com ele, pois Pedro fez a confissão do messianismo de Jesus em favor de todos eles (Mt 16.15-16). Muito embora tenha dito primeiro e mais claramente, ele estava expressando aquilo que estava presente de forma mais ou menos consciente no coração de todos. E não somente Pedro, mas todos os apóstolos, ao fazerem essa confissão – que logo proclamariam pelo mundo – lançou o fundamento da igreja de Cristo. Portanto, figurativamente falando, juntamente com Pedro, todos eles são a pedra sobre a qual Cristo edifica sua igreja, ou, em outra aplicação da mesma imagem, Cristo é a rocha que os apóstolos, por meio de sua pregação, lançaram como o fundamento da igreja (At 4.11; Rm 9.33; 1Co 3.10-11; Ef 2.20; 1Pe 2.5-6; Ap 21.14). O poder das chaves, que, por causa de sua firme confissão, Pedro recebeu em Mateus 16.19, foi estendido a todos os apóstolos em 18.18 e João 20.23. A capacitação especial e a orientação especial do Espírito Santo não eram privilégios apenas de Pedro, mas também de todos os apóstolos igualmente (Mt 10.20; Jo 14.26; 15.26; 16.13; 20.22; At 1.8; Ef 3.5).

Por manter o apostolado como um ofício intransferível, a Reforma fez muito mais justiça a todos esses textos, inclusive Mateus 16.18, do que Roma. Os apóstolos foram e continuam sendo os fundadores da igreja. Por meio de seu testemunho, eles são o fundamento da igreja. Não há comunhão com Cristo a não ser pela comunhão com o testemunho dos apóstolos! No que se refere ao outro texto (Lc 22.31-32), Jesus diz aos seus discípulos que Satanás tentaria persuadi-los (ὑμᾶς, *humas,* "vocês") a renegarem seu Mestre, mas que ele intercederia especificamente por Pedro (περὶ σοῦ, *peri sou,* "por você") para que sua fé não desfalecesse. Pedro precisaria disso *antes* de todos os outros porque ele renegaria seu Mestre primeiro e em termos mais fortes. O fato de que sua

[71] J. Wilhelm e T. Scannell, *A Manual of Catholic Theology,* II, 313ss.

fé não cessa é algo que ele deve à intercessão muito especial de Jesus. E se ele, então, seria salvo e novamente se levantaria depois de sua queda, então, tendo aprendido nessa prova e sendo confirmado em sua fé, ele, acima de tudo, seria capaz de fortalecer seus irmãos se eles porventura cambaleassem em sua fé mais tarde. Assim como é dito de Paulo, com a mesma palavra (στηρίζω, *stērizō*), que ele fortaleceu os discípulos (At 18.23; *cf.* Rm 1.11; 16.25; 1Ts 3.2; 2Ts 3.3; 1Pe 5.10), assim também Pedro, aqui, recebe a promessa de que, mais tarde, serviria aos seus irmãos como uma fonte de encorajamento, perseverança e força. Ora, uma Roma legalista converte esse glorioso apoio espiritual em primazia de jurisdição! Finalmente, em João 21.15-17, Pedro foi restaurado à categoria que originalmente ocupava com os apóstolos e entre eles. Ele não recebeu um novo ofício, que fosse superior ao ofício que possuía anteriormente. Por ter recebido o nome de Simão, filho de João, a tripla questão e as circunstâncias sob as quais esse incidente aconteceu – tudo mostra irrefutavelmente que Pedro só foi restaurado à categoria que havia perdido por ter negado Jesus, portanto, ao apostolado e primazia de honra que já lhe tinham sido concedidos anteriormente. E, assim, quando Jesus novamente lhe confia o cuidado e a orientação de seu rebanho em geral e das ovelhas em particular, ele não é incumbido de nenhuma outra atividade senão a que já estava implícita no apostolado como tal e, portanto, também era atribuída a todos os outros apóstolos (Mt 28.19; Mc 16.15; 2Co 11.28). A prioridade que Pedro desfrutou entre os apóstolos, portanto, de forma nenhuma altera o fato de que ele foi repelido como Satanás e uma ofensa por Jesus, a quem tentou afastar de seu sofrimento vindouro (Mt 16.23); foi humilhado por causa de sua autoelevação sobre os outros apóstolos (Jo 21.15), repreendido por Paulo em Antioquia por causa de sua falta de sinceridade (Gl 2.11), enviado, juntamente com João, para Samaria, pelos outros apóstolos (At 8.14), não teve qualquer jurisdição sobre Paulo (Gl 2.6, 9), nunca é mencionado individualmente na Escritura como líder dos apóstolos (1Co 12.28; Ef 2.20; 4.11; Ap 21.14) e ele mesmo atribui a preservação dos crentes somente ao poder de Deus, chama a si mesmo de presbítero e adverte contra o domínio sobre as igrejas (1Pe 1.5; 5.1, 3).

Em quinto lugar, mesmo que a Escritura tivesse atribuído a Pedro a primazia no sentido católico romano (o que, porém, não é o caso), mesmo assim nada teria sido obtido para a primazia do bispo de Roma. Para isso, muito mais coisas teriam de ser estabelecidas: (1) que Pedro tenha estado em Roma; (2) que tenha exercido o ofício de bispo e primaz ali; (3) que consciente e intencionalmente transferisse esses dois ofícios a um sucessor específico. Ora, em anos recentes, Baur e Lipsius (*et al.*)[72] erradamente rejeitaram a ideia de que Pedro passou algum tempo em Roma. Se 1 Pedro 5.13, onde, segundo muitos estudiosos, "Babilônia" significa "Roma", não for considerado decisivo, então o testemunho da

[72] Por exemplo, por J. Rieks, "Das Papsthum eine göttliche Institution?", *Beweiss des Glaubens* (1903): 2-21; *cf.* C. Erbes, "Petrus nicht in Rom, sondern in Jerusalem gestorben", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 22 (1901): 1-47, 161-231. Nota do organizador: *Cf.* também C. Erbes, *Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler: Kritische Untersuchungen* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1899).

tradição desde o período mais antigo (em Clemente de Roma, Inácio, Márcion, Dionísio de Corinto, Irineu, o Cânon Muratoriano, Caius, Tertuliano, Hipólito, Orígenes, Lactâncio e assim por diante) é tão estabelecido e unânime que sua verdade não pode ser razoavelmente colocada em dúvida. Também pode ser considerado certo que Pedro foi martirizado sob Nero, no ano 64, ou no mesmo ano que Paulo, ou dois anos antes. Apocalipse 18.24 (*cf.* 17.6; 19.2) indica que Roma derramou o sangue dos apóstolos e os antigos escritores cristãos mencionados acima unanimemente dizem, às vezes dando datas específicas, que Pedro e Paulo foram martirizados em Roma sob Nero.

Entretanto, é absolutamente indemonstrável que Pedro tenha passado de vinte a vinte e cinco anos em Roma, que tenha sido o bispo da igreja ali e o primaz de toda a igreja cristã e que Lino o tenha sucedido como bispo e primaz.

1. Atos 12.17 nos diz que Pedro saiu de Jerusalém não antes da morte de Herodes (v. 23), que morreu no ano 44. Que Pedro, nessa época, tenha ido para Roma é mera conjectura e não há qualquer evidência que a sustente. Mas mesmo que isso fosse verdade, a visita deve ter sido muito curta, como a visita que ele talvez tenha feito a Corinto (Harnack) (1Co 1.13; 9.5). De qualquer forma, no concílio de Atos 15, que aconteceu no ano 47, Pedro estava de volta a Jerusalém.
2. Na carta que Paulo escreveu de Corinto à igreja de Roma, aproximadamente nos anos 54-58, nem uma só palavra é dita sobre sua estada e seu ministério em Roma. O mesmo é verdade nas cartas a Filemon, Colossos e Éfeso, que Paulo, provavelmente, escreveu de Roma, e na Carta aos Filipenses, que ele certamente escreveu em Roma nos anos 57-58 ou 61-63. Nem Pedro, em sua primeira carta, que ele escreveu na Babilônia (1Pe 5.13), isto é, talvez em Roma, diz uma palavra sequer sobre Paulo, de forma que Zahn suspeita que Pedro tenha estado em Roma precisamente entre a primeira e a segunda prisão de Paulo, quando este estava a caminho da Espanha, e sofrido o martírio sob o governo de Nero, no ano 64, dois anos antes de Paulo sofrer o mesmo destino. Pedro, portanto, passou não mais que seis meses ou um ano em Roma.
3. De acordo com esses dados, a tradição mais antiga consistentemente menciona Pedro e Paulo no mesmo fôlego e nos diz que não Pedro sozinho, mas Pedro e Paulo, juntos, começaram e edificaram a igreja de Roma. Esses antigos relatos nada sabem de uma permanência de muitos anos e de um episcopado de Pedro em Roma. Ao contrário, segundo *1 Clemente,* (que data dos anos 93 a 95), o Pastor de Hermas (composto em Roma, por volta do ano 100 ou 135-145) e Inácio na Carta aos Romanos, o episcopado monárquico ainda não existia em Roma nessa época (isto é, de qualquer forma, perto do fim do 1° século), mas a igreja era conduzida por um colegiado de presbíteros ou *episcopi.* Fica claro, pela lista de bispos em Hegesippus, Irineu, Fragmento Muratoriano, Hipólito,

Tertuliano e Epifânio, que, no fim do 2º século, e até mesmo no início do 3º, Pedro ainda não era considerado um bispo de Roma. Na época, a interpretação comum ainda era que Pedro e Paulo haviam fundado a igreja e incumbido Lino do ministério do episcopado. E, começando com Lino como o primeiro bispo, os seguintes foram designados como o segundo, o terceiro e assim por diante, de forma que os apóstolos Pedro e Paulo, como "aqueles que pregaram o evangelho e lançaram o fundamento da igreja"[73] precederam todos eles e que os bispos vieram depois deles e se sucederam uns aos outros "desde o tempo dos apóstolos".[74]

4. Somente no tempo de Victor I ou Zephyrinus (180-217) essa antiga tradição foi modificada, de modo que Paulo perdeu cada vez mais sua participação na fundação e no estabelecimento da igreja de Roma e Pedro foi descrito exclusivamente como o iniciador do episcopado e, subsequentemente, também como o primeiro bispo de Roma. De acordo com Tertuliano,[75] Calixto já se considerava um bispo ocupando a cátedra de Pedro. Estevão afirmou que ocupava a cátedra de Pedro por direito de sucessão[76] e Cipriano continuamente descrevia a cátedra do bispo de Roma como a cátedra de Pedro.[77] Foi somente por volta dessa época que começou a circular a lenda de que Pedro havia trabalhado por vinte ou vinte e cinco anos em Roma e havia sido bispo ali durante esse tempo. Eusébio, em sua história eclesiástica, ainda não se refere a Pedro como bispo e ainda menciona Pedro e Paulo lado a lado, mas, em outra parte, ele se refere somente a Pedro e também afirma que Pedro já tinha vindo a Roma durante o governo de Cláudio para se opor a Simão, o mago.[78] Aqui, simultaneamente, descobrimos a origem da lenda. Antes da metade do 2º século, já se admitia, em Roma, que Simão, o mago, tinha vindo a Roma durante o governo de Cláudio. Os *Atos de Pedro,* que se originaram por volta do ano 160, diziam, com referência a Atos 8, que Pedro e Simão, o mago, lutaram entre si frequentemente ao longo dos anos. Essas tradições foram combinadas e, assim, deram origem à lenda de que Pedro havia vindo a Roma no governo de Cláudio e vivido ali até sua morte, no ano 64, portanto, durante vinte anos. Eusébio e Jerônimo, então, transformaram essa lenda em uma parte da tradição romana.[79]

[73] Irineu, *Against Heresies* III, 1, 1.

[74] *Ibid.*, I, 27, 1.

[75] Tertuliano, *On Modesty* 21.

[76] Cipriano, *Epistles* 71.3; 75.17.

[77] *Ibid.*, 55.8; 59.14.

[78] Eusébio, *Ecclesiastical History* III, 2; III, 4, 9; II, 14, 6.

[79] K. von Hase, *Handbook to the Controversy with Rome,* trad. A. W. Streane, 2 vols. (Londres: Religious Tract Society, 1906), I, 214ss.; F. Kattenbusch, *lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde* (Freiburg: J. C. B. Mohr [Paul siebeck], 1892), 90ss.; A. von Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius,* 2 vols. (Leipzig: Hinrichs, 1897-1904), I, 171ss., 240ss., 703ss.; T. Zahn, *Instroduction to the New Testament,* 3 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1909), II, 18ss.

Em sexto lugar, os católicos romanos, embora encontrem apoio na tradição depois de Irineu, ficam em uma situação não pouco difícil quando ela chega aos testemunhos mais antigos (do I° e 2° séculos). Mas mesmo que esses testemunhos fossem mais favoráveis ao seu interesse, todos eles ainda teriam de admitir que a primazia do bispo de Roma está baseada em uma suposição histórica, a saber, na premissa de que Pedro esteve em Roma, que exerceu ali o ofício de bispo e primaz e que transferiu o ofício ao seu sucessor. Ora, essa tradição, supondo que confirmasse todas essas coisas, é nada mais que um testemunho histórico que, nem mesmo de acordo com Roma, pode reivindicar certeza absoluta, mas apenas um alto grau de probabilidade. A primazia do bispo de Roma, a dignidade eclesiástica do papa e, portanto, a verdade da Igreja Católica Romana e a salvação de seus membros estão baseadas em uma probabilidade histórica que pode, a qualquer momento, ser anulada por novos testemunhos. A eternidade, aqui, está suspensa por uma teia de aranha.

Além disso, há, ainda, outro problema para Roma. A tradição nos escritos de Julius Africanus, Orígenes e Eusébio (*et al.*) nos diz que, antes de sua jornada a Roma, no segundo ano do imperador Cláudio, Pedro tinha estado em Antioquia e instituído o episcopado nessa cidade.[80] Ora, embora essa tradição, como tal, possa ser insegura para os católicos romanos, é difícil negar sua verdade, visto que, nesse caso, eles estariam usando dois pesos e duas medidas. Porém, independentemente dessa tradição, é muito provável que, assim como os outros apóstolos, Pedro também tenha instituído o episcopado em várias igrejas. Por que, então, é especificamente o bispo de Roma o sucessor de Pedro e herdeiro da primazia? Certamente, de acordo com Roma, Pedro também foi o primaz quando passou algum tempo em Jerusalém, Antioquia e em outros lugares. Para ele, portanto, não havia, de qualquer forma, um vínculo inquebrável entre sua primazia e o episcopado da igreja em Roma. Ele podia, portanto, muito bem ter passado essa primazia a outro bispo e não ao bispo de Roma. Se ele – como é muito provável – também designou supervisores (*episcopi*) em outras igrejas, transmitiu o episcopado, mas reservou expressamente a primazia até que pudesse passá-la ao bispo de Roma? E por que agiu desse modo? Sob que autoridade ele agiu assim? Que evidência existe de que Lino é o sucessor de Pedro não somente no apostolado, mas também na primazia? Uma tradição legal eclesiástica de que isso é como é porque sempre foi visto assim é inadequada para esse propósito, pois ela se refere precisamente ao fundamento sobre o qual se baseia toda a Igreja Católica. Tem de haver uma lei divina que sirva de base para essa estrutura episcopal papal. Entretanto, é aí que o sapato aperta: isso não existe. Cristo nunca disse uma palavra sequer sobre o episcopado de Pedro em Roma nem sobre seu sucessor. Nem de acordo com a Escritura nem de acordo com a tradição Pedro jamais deu sequer uma mínima indicação de que o bispo de Roma seria seu único sucessor verdadeiro. O vínculo entre a primazia e o episcopado romano, portanto, está baseado somente no fato de que

[80] A. von Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, I, 118, 705.

Pedro passou algum tempo em Roma e sobre o pressuposto histórico de que ele exerceu o ofício de bispo e primaz ali.

Mas mesmo que esse último ponto fosse historicamente correto, isso ainda não faz o que se supõe que faça. Ainda fica faltando, nesse caso, a prova estritamente necessária de que Pedro, consciente e intencionalmente, em virtude de sua autoridade apostólica e mandato divino, quis e realmente transferiu esse episcopado e essa primazia ao seu sucessor em Roma. Conclusão: a primazia do bispo de Roma sobre toda a igreja cristã é totalmente infundada. Ela não pode mostrar o direito divino sobre o qual se baseia. Ela nem sequer tem um fundamento histórico confiável. Os teólogos católicos romanos devem, portanto – mesmo sem querer – reconhecer que a primazia do bispo de Roma possui, juntamente com uma fundação divina direta, a saber, o estabelecimento da primazia como uma instituição permanente, o que porém, também é indemonstrável, uma fundação humanamente mediata de uma natureza histórica.[81] Por essa razão, finalmente, os teólogos católicos romanos não são unânimes nem sobre a natureza da relação entre "primazia" e "episcopado" romano. Alguns deles, como Dominicus Soto, Bánez e Mendoza (*et al.*) são da opinião de que essa relação é baseada apenas em lei eclesiástica e a primazia da Sé episcopal de Roma pode ser transferida a outra igreja. Ballerini e Veith (*et al.*) deixam a questão em aberto e consideram perplexamente difícil resolvê-la. Mas Cajetan, Canus e Suarez (*et al.*) creem que Pedro, depois de instituir o episcopado em Antioquia, recebeu uma revelação divina especial e, em virtude dessa revelação, uniu a primazia inseparavelmente ao episcopado de Roma.[82] Embora essa disputa ainda não tenha sido formalmente resolvida, papas, concílios e teólogos falam principalmente em favor desta última opinião. Eles instintiva e consistentemente partem da relação indissolúvel entre os dois. O Papa Pio IX determinou (*Syllabus of Errors,* proposição 35) que aqueles que estiverem qualificados para votar não podem transferir o pontificado supremo do bispo e da cidade de Roma para outro bispo e outra cidade. A única questão que permanece é se o próprio papa teria autoridade para fazer isso, o que, é claro, é algo que deve ser decidido pelo infalível. O cristão católico romano, portanto, é obrigado a crer que a comunhão com a igreja local em Roma é necessária para a salvação. A chamada Igreja Católica é, na verdade, a igreja de Roma: esse é seu nome e essa é sua essência.

[81] J. Wilhelm e T. Scannell, *A Manual of Catholic Theology,* II, 341ss.

[82] J. Schwane, *Dogmengeschichte,* IV, 300, 311, 341; R. Belarmino, "De rom. Pontiff. Lib.", em *Controversiis,* II; *Theologia Wirceburgensis,* I, 267-306; G. Perrone, *Prael. Theol.,* VIII, 295-419; J. Wilhelm e T. Scannell, *A Manual of Catholic Theology,* II, 341ss.; G. M. Jansen, *Praelectiones theologiae dogmaticae,* 3 vols. em 2 (Utrecht: Van Rossum, 1875-79), I, 512-82; F. Hettinger, *Apologie des Christenthums,* org. Eugen Müller, 7ª ed., 5 vols. (Freiburg: Herder, 1895-98), IV, 499-618; W. Esser, *Das heiligen Petrus Aufenhalt* (Breslau: Coch, 1889); Joseph Hollweck, *Der apostolische Stuhl und Rom* (Mainz: Kirchheim, 1895).

DESENVOLVIMENTOS PÓS-REFORMA

[503] A hierarquia romana, na medida em que se expandiu, provocou proporcionalmente mais resistência e oposição. Nos tempos medievais, surgiram várias seitas que rejeitaram Roma como Babilônia e o papa como o anticristo. E, no século da Reforma, essa oposição se espalhou por todo o Cristianismo ocidental. Partindo de uma reação compreensível, muitas pessoas passaram a rejeitar todas as instituições eclesiásticas ou a interpretá-las meramente como uma criação livre e arbitrária da comunidade crente ou até mesmo a atribuir tacitamente todo o governo eclesiástico a autoridades cristãs civis.[83] Nem mesmo entre os luteranos independentes o governo eclesiástico foi tratado com a devida propriedade. Lutero, de fato, originalmente partiu do sacerdócio universal de todos os crentes e da igreja como a comunhão dos santos. Mas, a esse respeito, também, sua posição foi antropológica demais para que pudesse extrair um tipo de governo para sua igreja a partir da confissão do reinado de Cristo. Em certa medida, ele considerou a forma do governo eclesiástico como um assunto externo e indiferente. Se necessário, ele poderia aceitar a forma de governo papal ou episcopal, contanto que isso não apresentasse obstáculo à pregação do evangelho.[84] A igreja só se torna visível na Palavra e no sacramento, mas dificilmente sob qualquer condição em algum modo de organização ou forma de governo. Somente Cristo governa sua igreja por meio do ministério da pregação. Essa convicção, associada à sua interpretação do governo civil como "o principal membro da igreja" levou Lutero, já no seu *To the Christian Nobility of the German Nation* (1520), a convocar o governo à tarefa da Reforma. Em 1526, ele chegou a solicitar que o Eleitor da Saxônia se dedicasse à obra de visitação. Em 27 de agosto de 1526, em Spira, a Reforma foi colocada sob a proteção dos príncipes e estados. E, de 1527 em diante, o governo da igreja esteve nas mãos do governo regional. Enquanto a "ordem eclesiástica" (os pastores) mantinha o ministério da Palavra e dos sacramentos, e a "ordem econômica" (a congregação) recebia o direito de consenso e aprovação, a "ordem política" (o governo civil) era encarregado de tudo o que pertencia ao "governo externo". Isso incluía o direito de designar, apoiar e rejeitar pastores; fundar igrejas e escolas; regulamentar os cultos; reformar a doutrina e assim por diante. O governo civil exerceu esse poder sob inspiração de Melanchthon, de 1529 em diante, por meio de consistórios.

Os fundamentos sobre os quais os luteranos atribuíram esse extenso controle sobre a igreja ao governo civil diferiam. No entanto, quer o governo fosse visto como o substituto dos bispos, quer se admitisse tacitamente que ele recebia esse poder da igreja, quer ele fosse honrado como "o principal membro da igreja", isso sempre expressou o fato de que a igreja era quase totalmente privada de um governo autônomo.

[83] Ver acima, p. 293-298 (Nº 489).

[84] Artigos de Esmalcada, parte II, art. 4 (Kolb e Wengert, 307-10).

Mas todos esses sistemas de governo eclesiástico que surgiram em muitas igrejas protestantes durante e depois da Reforma não estavam em harmonia com aquilo que a Escritura ensina sobre esse assunto. As razões são as seguintes:

1. Por mais que a vida religiosa e a vida civil estivessem entrelaçadas em Israel, havia uma diferença até mesmo aí. Ao lado dos reis estavam os sacerdotes, que ocupavam uma posição independente e eram chamados para desempenhar uma tarefa própria. Nos dias do Novo Testamento, a igreja como povo de Deus tinha se tornado ainda mais independente. Ela não somente estava desconectada da situação nacional de Israel, mas também, no dia de Pentecostes, recebeu um princípio de vida independente no Espírito Santo, que lhe conferiu um caráter próprio e uma existência independente em relação ao estado e à sociedade.
2. A essência da igreja consiste no fato de que ela é uma associação de crentes em Cristo. Como tal, ela não é e não pode ser uma criação dos seres humanos. Ela se origina não da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas nasce de Deus. Ela não é um produto da associação humana nem do beneplácito do estado, mas, em sua origem e em sua essência, é um milagre, fruto de uma atividade graciosa especial de Deus e, portanto, em virtude de sua natureza, autoconfiante, independente e livre com respeito à boa vontade ou má vontade dos seres humanos.
3. Desse fato segue-se que a igreja deve ter um governo próprio. A igreja possui uma vida própria, é sustentada nessa vida por uma lei de vida especial que Deus criou nela e, naturalmente, requer o direito de dar expressão livre e independente a essa vida. É incorreto dizer que o modo de sua organização e a forma de seu governo são assuntos indiferentes à igreja de Cristo. Existência e forma, o invisível e o visível, o interno e o externo nunca são tão frouxa e indiferentemente unidos ou opostos entre si. É certo que a natureza da igreja é expressa primariamente no ministério da Palavra e dos sacramentos, na pureza de sua doutrina e vida, mas seu governo, em vez de ser desconectado de todas essas coisas, é diretamente ligado a elas. Um bom governo é necessário, precisamente, para que a Palavra e os sacramentos sejam ministrados adequadamente e a doutrina e a vida sejam organizadas da mesma forma. A confissão é primária, mas a ordem da igreja é o meio para mantê-la.[85] E assim como uma confissão infiel falsifica o governo da igreja, assim também um mau governo exerce uma influência corruptora sobre a confissão da igreja.
4. Cristo, portanto, deu à sua igreja um governo próprio. Ele mesmo chamou, capacitou e ordenou os apóstolos, que são o alicerce da igreja. Esses apóstolos, por sua vez, sob sua orientação, instituíram os ofícios ordinários de supervisores e diáconos para que as igrejas de Cristo não

[85] Em oposição a Sohm, a relação entre a igreja e sua ordem é sustentada por F. L. Rutgers, *De kerkrecht* (Amsterdã: Wormser, 1894); A. Von Harnack, *History of Dogma,* I, 126, 27.

fossem privadas de governo em sua ausência e depois de sua morte. Esses ofícios ordinários também têm sua origem em Deus (At 20.28; 1Co 12.28; Ef 4.11) e não terminaram na era apostólica, mas foram instituídos de tal forma que pudessem permanecer até o fim desta dispensação (At 14.23; 1Tm 3; Tt 1.5). A própria Escritura não é um livro de ordem eclesiástica, mas contém os princípios de governo da igreja que não podem ser desconsiderados sem prejuízo da vida espiritual.

5. Portanto, não é correto dizer que a igreja de Cristo pode formar um governo para si conforme as circunstâncias exijam, ou, tácita e deliberadamente, transformá-lo em um governo cristão, pois, embora possa ser dito, em certo sentido, que a igreja fornece seus próprios governos e se estabelece como uma instituição eclesiástica, pois os apóstolos, ao instituírem os ofícios ordinários, consultaram as igrejas e, posteriormente, designaram as pessoas para esses ofícios, isso, ainda, só é verdade em certo sentido. É sempre Cristo quem chama as pessoas para esses ofícios e as capacita a exercê-los. As igrejas podem e devem designar as pessoas, mas, ao fazerem isso, elas não são autônomas, mas ligadas às ordenanças do Senhor. Ao estabelecer a igreja como uma instituição, elas não podem agir arbitrariamente e de acordo com seu próprio entendimento, mas devem também, a esse respeito, perguntar o que o Senhor quer que elas façam. As igrejas portanto, não têm liberdade para abolir os ofícios ou encarregar um governo cristão de governá-las, pois, embora seja verdade que, em uma sociedade cristã e sob um governo cristão, haverá cada vez mais harmonia e cooperação com a igreja na conservação dos padrões e na avaliação e manutenção da doutrina e da vida, mesmo nesse caso as tarefas da igreja e do estado são essencialmente distintas. O mesmo pecado será punido de forma diferente na igreja e no estado. A disciplina que a igreja pratica difere muito da punição que o estado impõe. O cuidado do pobre, a supervisão do rebanho, a ministração da Palavra e dos sacramentos, o chamado e a eleição de ministros – tudo isso continua sendo direito inalienável e obrigação solene da congregação local.

Os reformados, graças à sua profunda noção da soberania de Deus, entenderam isso. Aqueles que partiram unilateralmente da bondade ou do amor ou da paternidade de Deus não chegaram a esse entendimento. No entanto, aqueles que não enfatizam apenas um dos atributos de Deus, mas trazem à tona todos os seus atributos e partem de Deus como o Deus vivo não têm escolha senão subordinar todas as criaturas a ele, em dependência e humildade. Deus é soberano sempre e em todo lugar, na natureza e na graça, na criação e na recriação, no mundo e na igreja. Seus estatutos e leis são a norma de nossa vida, pois os seres humanos são suas criaturas, sujeitas a ele, e obrigadas a responder em total obediência. Na igreja, essa interpretação naturalmente levou à confissão do reinado de Cristo, pois, assim como, na vida civil, Deus instituiu o governo por causa do pecado, assim também ele ungiu seu filho para ser rei em Sião, o monte de sua

santidade, e o designou para ser cabeça sobre todas as coisas para a igreja (Sl 2.6; Ef 1.20; Fp 2.9-11). Cristo é não somente um profeta que ensina por meio de sua palavra e exemplo, não somente um sacerdote que expia por meio de seu sacrifício, mas também o rei que preserva e protege os seus e, para isso, foi revestido de poder no céu e na terra. Ele é rei em um sentido muito mais autêntico do que qualquer governante secular. Ele é rei não somente segundo sua natureza divina, mas também segundo sua natureza humana. O Cristo Jesus humano foi exaltado à mão direita do Pai. Ele era tudo isso não apenas desde a eternidade e nos dias do Antigo Testamento e durante sua jornada sobre a terra, mas ainda é tudo isso hoje e o será até o fim dos tempos. Ele é o mesmo ontem, hoje e o será para sempre. De fato, ele é isso agora no estado de exaltação em um sentido muito mais rico do que no estado de humilhação e no tempo que o precedeu. É certo que ele foi ungido desde a eternidade e exerceu esse ofício, juntamente com os ofícios de profeta e sacerdote, imediatamente depois da queda e até sua morte na cruz. Entretanto, por causa de sua humilhação, Deus o exaltou sobremaneira e lhe deu um nome que está acima de todo nome. Por meio de sua ressurreição, ele foi declarado Filho de Deus em poder, tornou-se Senhor, recebeu todo poder no céu e na terra e, agora, reina até que tenha completado o reino e colocado todos os seus inimigos debaixo de seus pés.[86]

Esse reinado de Cristo é duplo. Por um lado, é um reinado de poder (Sl 2.8-9; 72.8; 110.1-3; Mt 28.18; 1Co 15.27; Ef 1.21-22; Fp 2.9-11; Hb 1.6; 1Pe 3.22; Ap 17.14). Para que Cristo pudesse verdadeiramente ser rei para sempre sobre seu povo, o rei que o redime, protege e preserva, ele deve ter poder, no céu e sobre a terra, sobre Satanás e o mundo. Esse é um reinado de poder, subordinado ao seu reinado de graça e um meio para ele. Isso não significa que o Pai deixou de governar o mundo e que, agora, toda autoridade na criação procede de Cristo e é exercida em seu nome. No entanto, com base na perfeita obediência de Cristo, Deus concedeu ao Mediador o direito e o poder de reunir seu povo, procedente do mundo, protegê-lo contra todos os seus inimigos e subjugar completamente esses inimigos. Deus governa o mundo de tal maneira que Cristo pode pedir as nações gentias como sua herança e as extremidades da terra como sua possessão [Sl 2.8]. No evento da exaltação de Cristo, o Pai reconheceu seu Filho e o designou herdeiro de todas as coisas (Hb 1.2).

Por outro lado, o reinado de Cristo é o reinado da graça (Sl 2.6; Is 9.5-6; Jr 30.9; Ez 37.24; Lc 1.33; Jo 18.33ss.; Ef 1.22; 4.15; 5.23; Cl 1.18; 2.19). Visto que esse reinado é totalmente diferente do reinado dos reis da terra, o Novo Testamento muito mais frequentemente chama Cristo de "cabeça" do que de rei da igreja, pois seu reinado é um reinado de graça no qual Cristo governa por meio de sua igreja e de seu Espírito. Sua palavra vem a nós desde o passado, liga-nos à pessoa histórica de Cristo e à obra que realizou no tempo e requer de nós fé, no sentido de aceitação e reconhecimento. Mas aquele que desceu é o mesmo que subiu acima de todos os céus [Ef 4.10], está assentado à mão direita

[86] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 475-82 (Nº 409).

de Deus e habita em nós "com toda sua divindade, majestade, graça e Espírito e nunca se separa de nós novamente" [Catecismo de Heidelberg, P & R 47]. É o Cristo vivo e exaltado à mão direita de Deus que, conscientemente e dotado de todo poder, reúne sua igreja, derrota seus inimigos e guia a história do mundo até o dia de sua *parousia.* Como nosso Mediador, ele ainda é sempre ativo no céu e presente, por meio de seu Espírito, na terra, na igreja e nos ofícios, na Palavra e no sacramento.

Também a *aplicação* da salvação é obra sua. Ele é aquele que age, e os ofícios e ministérios são apenas os meios em sua mão onipotente. É absurdo, portanto, pensar que ele poderia ter transferido o governo de sua igreja a qualquer ser humano, a um bispo ou papa, a uma instituição ou sacramento. Ele é e continua sendo o Senhor do céu, que foi feito cabeça da igreja para que pudesse governá-la e, com sua plenitude, encher todas as coisas [Ef 1.23]. Esse reinado de Cristo foi o princípio material do governo da igreja reformada. Isso já tinha sido anunciado por Zwínglio e foi desenvolvido e defendido por Calvino, incluído em quase todas as confissões e, desde o século 16 até o presente, tem sido a força orientadora no combate a toda dominação humana na igreja de Cristo e na recuperação e preservação de sua liberdade e independência.[87]

Cristo é o rei da igreja

[504] O reinado de Cristo sobre sua igreja consiste em que, por meio de sua palavra e Espírito, ele reúne e governa os seus, os protege e preserva na redenção adquirida. A igreja tem seu fundamento na unidade e no conselho de Deus, na aliança da graça, na pessoa de Cristo, mas, consistindo de seres humanos, deve ser reunida e acrescentada pela palavra e pelo Espírito de Cristo. Essa atividade de reunião procede de Cristo e é realizada por ele. Mesmo que, para isso, ele use os ofícios e os meios da graça, é ele quem distribui os benefícios da aliança e, por meio deles, edifica sua igreja. Ele mesmo edifica a igreja sobre a rocha da confissão dos apóstolos (Mt 16.18) e são eles que, como instrumentos em suas mãos, edificam a igreja sobre ele como o fundamento (1Co 3.11). Cristo é a videira e os crentes são os ramos que crescem nele, extraem dele sua nutrição e, assim, dão fruto (Jo 15). Cristo é a cabeça e a igreja é o corpo, que é unido por seus ligamentos e deriva dele seu crescimento (Ef 4.16; Cl 2.19). Cristo é o Pastor e os crentes são suas ovelhas, que são trazidas por ele para o aprisco e unidas em um só rebanho (Jo 10.16). Cristo é o Senhor, que acrescenta à igreja aqueles que estão sendo salvos (At 2.47). Como a igreja é um organismo, a cabeça é antecedente aos membros e a igreja universal é antecedente à igreja local. A igreja não vem à existência por meio da conjunção atomista das várias

[87] Primeira Confissão Helvética, art. 18; Segunda Confissão Helvética, art. 17; Confissão Gaulesa, art. 30; Confissão Belga, art. 31; Confissão Escocesa, art. 16; Confissão de Westminster, arts. 25, 30; J. Calvino, *Institutas,* II.xv.3-5; P. Mártir Vermigli, *Loci communes,* org. R. Massonius (Londres, 1576), 403; G. Bucanus, *Institutiones theologicae,* 3ª. ed. (Berna: Iohannes & Isaias Le Preux, 1605), 464; *Synopsis purioris theologicae,* disp. 41; C. Vitringa, *Doctr christ.,* IX, 125; K. Rieker, *Grundsatze reformierter Kirchenverfassung* (Leipzig: C. L. Hirschfeld, 1899), 105ss.

partes, mas a igreja universal (*ecclesia catholica*) vem primeiro. Ela tem sua estabilidade e permanência em Cristo. Nos dias do Novo Testamento, ela se manifestou primeiro na igreja de Jerusalém e se espalhou daí para outros lugares. Toda igreja local é uma manifestação da igreja universal, do povo de Deus, no lugar onde se manifesta em ação. Justamente em virtude de sua origem, ela é inseparavelmente ligada à igreja universal. Nem uma única igreja local, afinal, surge de forma autóctone do inconsciente, mas foi plantada pela semente da Palavra que outra igreja semeou nessa localidade. É verdade, de fato, segundo a Escritura, que toda igreja local, por menor e mais inexpressiva que seja, é independente e completa. Não há igrejas-mãe no sentido de que uma igreja pode ser livre para governar outras igrejas. Nem Jerusalém nem Roma têm algum direito a esse governo. Todas as igrejas são iguais porque todas elas são – mesmo que uma tenha sido plantada pela outra – dependentes da mesma forma, isto é, direta e absolutamente, de Cristo e atreladas à sua palavra.

Por essa razão, os reformados não somente romperam as conexões de suas igrejas com Roma, mas também aboliram a diocese e a paróquia. Uma diocese, afinal, é distrito eclesiástico de um bispo que, associado à igreja catedral, controla dali todo o círculo de crentes que residem nessa diocese. E uma paróquia descreve determinado grupo de crentes como o objeto da atividade de um sacerdote paroquial que recebe todo seu poder do bispo. Embora a palavra "paróquia" possa, originalmente, ter implicado dependência de uma catedral ou igreja-mãe, ela gradualmente adquiriu esse significado na mente de Roma.[88] Na Escritura, porém, toda igreja é independente, completamente igual em direitos a todas as outras igrejas. Mas isso não faz com que a interconectividade das igrejas seja uma questão de capricho. Às vezes, como acontece, por exemplo, com as igrejas dos huguenotes na França, pode parecer que a conexão entre elas surgiu em completa liberdade por meio da confederação. No entanto, essa não é a posição reformada, que, nesse ponto, é definitivamente o oposto da dos independentistas. Em sua descrição da essência da igreja, todos os teólogos reformados partiram da igreja universal para as igrejas particulares.[89] Estas são as manifestações locais de um só corpo místico de Cristo. Elas são, portanto, espiritualmente uma, conectadas umas às outras em virtude de sua origem histórica e obrigadas, pelo Senhor, a manter comunhão com todas aquelas que compartilham da mesma fé.

Toda igreja local é, portanto, simultaneamente, uma manifestação independente do corpo de Cristo *e* parte de um todo maior. Ela é uma igreja particular que surge da igreja universal e é, espiritual e historicamente, ligada a ela.[90] E aquilo que é verdade sobre a igreja local é aplicável a cada um de seus membros em particular. Nenhuma igreja e nenhum membro vivo dessa igreja se produziram por sua própria vontade e esforço. Cristo chamou e reuniu cada um por

[88] U. Stutz, "Pfarre, Pfarrer", in *PRE*[3], XV, 239ss.
[89] C. Vitringa, *Doctr. christ.*, IX, 60.
[90] K. Rieker, *Grundsätze reformierter Kirchenverfassung*, 80ss.

meio do ministério da Palavra, e não somente um, mas todos que são membros da igreja. Portanto, não somos nós, mas somente Cristo quem determina quem são os membros da igreja e com quem temos de viver em comunhão. Simplesmente, não cabe a nós decidir se nos uniremos a esta ou àquela igreja. Em vez disso, é obrigação de todos os crentes unirem-se à igreja que é a mais pura manifestação da igreja de Cristo (Confissão Belga, art. 28). Sobre isso, também, os reformados tomam uma posição que é oposta à dos independentistas. Os crentes não se separam arbitrariamente em conventículos e congregações nem decidem por si mesmos com quem querem se reunir para adoração e comunhão. Mas, em uma dada cidade, bairro ou vilarejo, todos os crentes são inseparáveis e, juntos, constituem o povo de Deus e a igreja de Jesus Cristo. Assim como é Deus quem determina os tempos e os limites da habitação de cada um (At 17.26), assim também é Cristo que, em conexão com essa ordenança do Pai, reúne os crentes localmente e faz com que ajam como uma *ecclesia* independente. Nesse ponto, também, os reformados não separam a natureza e a graça nem as relacionam antiteticamente entre si, pois a graça restaura a natureza e o evangelho é o cumprimento da lei.

A formação das chamadas "paróquias", porém, não é inconsistente com a unidade da igreja local. Várias igrejas do Novo Testamento (Jerusalém, Roma, Corinto, por exemplo) eram, cada uma delas, uma unidade distinta. A igreja de Jerusalém estava sujeita ao mesmo colegiado de apóstolos e, como uma igreja local em sua inteireza, designou sete diáconos. As igrejas de Roma, Corinto, Colossos e assim por diante receberam cartas de Paulo como uma só unidade. Mas isso não alterou o fato de que essas igrejas, em suas reuniões, estavam juntas em edifícios separados e, assim, formavam igrejas domésticas distintas. E toda igreja que alcance uma membresia de milhares de almas tem de chegar a alguma divisão. Assim como é permitido e até mesmo obrigatório que se reúnam em diferentes edifícios, assim também, no interesse do bem-estar espiritual, do governo e do cuidado dos crentes, é necessário fornecer a cada grupo de crentes que se encontram em um dado edifício um número específico de pregadores, presbíteros e diáconos. Essa necessidade não enfraquece a unidade da igreja porque essa unidade pode ser expressa em um concílio eclesiástico e em uma variedade de ministérios comuns. Também não há qualquer objeção a se fazer às igrejas, cujas áreas cobrem cidades amplamente separadas independentes da mesma forma que as igrejas de vilas, que estão, às vezes, menos de meia hora de jornada afastadas uma da outra. Considerada a atual grande expansão de muitas cidades, as várias seções da cidade geralmente diferem mais marcadamente uma da outra em caráter do que vilas e aldeias, que têm seu próprio governo civil. De qualquer forma, a teoria de que, em grandes cidades, a igreja local tem de ser definida por limites civis é insustentável e muito danosa à vida da igreja.[91]

[91] J. R. Slotemaker de Bruine, "Nog een pleido voor het parochiestelsel", *Stemmen voor waarheid en vrede* 38 (maio de 1901): 489-98; *idem, Christelijke sociale studiën* (Utrecht: G. J. A. Ruys, 1908); H. H. Kuyper, "Onze stadskerken", *De Heraut* (maio-junho de 1909); P. A. E. Sillevis, *De organisatie van de Christelijke kerk,* 113ss.

Nessas igrejas locais, Cristo concede uma ampla variedade de dons, não somente os dons salvadores do novo nascimento, conversão, fé e assim por diante, mas também os dons espirituais conhecidos como *charismata*. No tempo dos apóstolos, houve um rico fornecimento deles. No entanto, embora tenham, em parte, mudado em natureza e operação, o Espírito Santo ainda os concede aos crentes hoje, de forma que, por meio deles, podem servir uns aos outros e se manifestarem como um só corpo. A congregação não é desprovida de voz, ela não é uma "igreja que ouve" apenas ou uma "ordem econômica" cujo papel é ouvir e ficar quieta. Ela tem uma "unção que vem do Santo" (1Jo 2.20), consiste de muitos membros que precisam uns dos outros e não podem negligenciar os dons que lhes foram dados. Toda igreja local é e tem de ser um exército de salvação que, sob a liderança de Cristo, combate contra o diabo, o mundo e a carne e não tem soldados aposentados ou fora de atividade. Ela é uma comunicação de santos na qual todos sofrem e se alegram uns com os outros e usam seus dons especiais "pronta e agradavelmente para o serviço e o enriquecimento dos outros membros" [Catecismo de Heidelberg, P & R 55]. E, assim como todos os crentes têm um dom, assim também todos eles têm um ofício. Não somente na igreja como um organismo, mas também na igreja como instituição, eles têm um chamado e uma tarefa que lhes é confiada pelo Senhor. Os apóstolos, de fato, precedem a existência da igreja, são seus fundadores e a atrelaram à sua – isto é, de Deus – palavra. Apesar disso, eles, antecipadamente e somente por sua própria autoridade, não designaram oficiais, mas primeiro começaram as igrejas e, depois, deixaram que as próprias igrejas escolhessem presbíteros e diáconos. Antecedente ao ofício especial de supervisor e auxiliador do pobre, portanto, é o ofício universal dos crentes. Afinal, onde dois ou três estiverem reunidos em seu nome, aí está Cristo no meio deles (Mt 18.19-20). Ele adquiriu para todos o Espírito Santo, que habita em todos os crentes como seu templo (At 22.17; 1Co 6.19; Ef 2.22; *etc.*), de forma que, sendo ungidos com esse Espírito, são feitos sacerdócio real (1Pe 2.5, 9). Eles são profetas que declaram as excelências de Deus, confessam seu nome e conhecem todas as coisas (Mt 10.32; 1Jo 2.20, 27);[92] sacerdotes que oferecem seus corpos como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus (Rm 12.1; Hb 13.16; 1Pe 2.5, 9; Ap 1.6; 5.10); reis que lutam o bom combate, vencem o pecado, o mundo e a morte e, um dia, reinarão com Cristo (Rm 6.12-13; 1Tm 1.18-19; 2Tm 2.12; 4.7; 1Jo 2.13-14; Ap 1.6; 2.26; 3.21; 20.6); e, portanto, recebem o nome de "cristãos", que significa "ungidos" (At 11.26; 26.28; 1Pe 4.16).

Essa atividade profética, sacerdotal e real dos crentes pode apropriadamente ser chamada de exercício de um ofício. Como realidade geral, não existimos para nós mesmos, mas para Deus. Ele nos criou segundo sua imagem para que pudéssemos conhecê-lo, amá-lo, glorificá-lo e servir-lhe como profetas, sacerdotes e reis. Cristo foi especialmente designado pelo Pai como mediador, servo do Senhor, profeta, sacerdote e rei para novamente realizar e completar essa

[92] Nota do organizador: Bavinck também cita aqui Mateus 8.38, que não existe.

obra que os seres humanos negligenciaram e perverteram. É a essa tarefa que os crentes também são chamados. Como povo ungido que desfruta da comunhão com Cristo, eles são chamados para a mesma obra, ministério e luta (Jo 12.26; 14.12). Desde o momento em que são chamados, os crentes não pertencem mais a si mesmos, mas a Cristo. Eles são seus servos e devem cumprir sua vontade e realizar sua obra. Eles são o sal da terra e a luz do mundo e, com relação à igreja, têm especificamente uma tarefa tripla.

Em primeiro lugar, são obrigados a se unirem à igreja. Eles não estão isolados, mas são membros do corpo de Cristo e devem, portanto, buscar e manter comunhão com ele. Segundo, nessa igreja eles são chamados a desempenharem todos os tipos de atividades, a usarem seus dons para o benefício dos outros, a sofrerem e a se alegrarem com os demais membros da igreja, a participarem das reuniões dos crentes, a proclamarem a morte do Senhor, a exercerem supervisão uns sobre os outros, a se engajarem no ministério de misericórdia e assim por diante. E, finalmente, eles também são obrigados, cada um ao seu próprio modo e medida, a serem ativos na formação e na reforma da igreja. Se, em algum lugar do mundo existem crentes e não há oportunidade de ministros de outros lugares conduzi-los na escolha de pessoas para os ofícios instituídos por Cristo e impor as mãos sobre esses escolhidos, eles mesmos têm o direito de, juntos, eleger e ordenar oficiais em nome do Senhor. Assim aconteceu realmente em Mainz e em Paris, em 1555;[93] assim decidiram os reformados;[94] e assim também pensava Lutero.[95] O ofício não depende de sucessão. Ele não se origina em um ato de transmissão. Ele está baseado no dom, no chamado de Cristo e na designação pela congregação. Essa congregação tem o direito de falar e agir e desfruta dos dons do Espírito Santo. Os dons necessários para o exercício do ofício não diferem essencialmente daqueles que são concedidos a todos os crentes. Por essa razão, a congregação é capaz de apontar, entre seus próprios membros, aqueles que são dotados de dons adequados ao exercício do ofício e chamá-los e elegê-los para o ofício em nome de Cristo. Mas disso também se segue que, se necessário, os crentes podem reformar a igreja. Se uma igreja, em seus ofícios e ministérios, mostra que atribui mais autoridade a si mesma e às suas ordenanças do que à Palavra de Deus, e claramente se revela uma falsa igreja, então os crentes têm a tarefa santa e a obrigação de se separarem dela e viverem eclesiasticamente de acordo com a Palavra do Senhor.[96]

O OFÍCIO ECLESIÁSTICO COMO SERVIÇO

[505] Com base nesses dons e nesse ofício de todos os crentes, Cristo também instituiu ofícios especiais na igreja. Os apóstolos, de fato, realizaram um serviço ministerial a esse respeito, mas é Cristo quem dá esses ofícios e capa-

[93] G. V. Lechler, *Geschichte der Presbyterial-und Synodalverfassung seit der Reformation* (Leiden: Noothoven van Goor, 1854), 65, 67; É. Doumergue, *Jean Calvin,* 7 vols. (Lausane: Bridel, 1899-1927), I, 232.

[94] G. Voetius, *Desperata causa papatus* (Amsterdã: Joannis Jansson, 1635), 268ss.

[95] J. Köstlin, *The Theology of Luther,I, 406.*

[96] Confissão Belga, arts. 28, 29.

cita e elege pessoas para exercê-los. Porém, na Igreja Católica Romana, Richer afirmou que Cristo atribuiu todo poder "primária, própria e essencialmente" à igreja e, então, "instrumental, ministerial e com respeito à sua execução" ao papa e aos bispos.[97] Em seu primeiro período, Lutero inferiu, do sacerdócio universal dos crentes, que o ministério da Palavra era realmente dado a todos, mas, por causa da ordem, era cumprido por um deles.[98] Os autores reformados, às vezes, exprimem a opinião de que o poder dos ministros pertence realmente à congregação, mas é exercido por eles em seu nome.[99] Não raramente, é usada a imagem de que, assim como as pessoas veem por meio de seus olhos e ouvem por meio de seus ouvidos, assim também as igrejas realizam suas atividades institucionais por meio dos ofícios. Em tempos modernos, há a opinião comum de que o ofício é um órgão da igreja. Tudo isso está apenas parcialmente correto. Em Mateus 18.17-18, Jesus, de fato, concede o poder das chaves a toda a igreja, mas ainda usa essa palavra em um sentido muito geral, sem mencionar a organização que seria introduzida mais tarde. Logo que essa organização passa a existir, observamos que o poder das chaves fica com os apóstolos, depois, com os supervisores. Pode-se, em geral, dizer que o poder das chaves foi dado à igreja, pois isso conduz à sua salvação e bem-estar e, portanto, foi dado a ela se não formalmente, pelo menos com vista a esse propósito. Ele é, "de fato, planejado para a edificação de toda a igreja, mas deve ser adequadamente manuseado somente pelos ministros".[100] Os ofícios da igreja de Cristo não são um poder governante, mas servil. Eles existem por causa da igreja (1Co 3.22; Ef 4.12). Paulo chega a dizer que ele e seus companheiros eram "vossos servos por amor de Jesus" (2Co 4.5). O propósito da igreja como instituição consiste em reunir os eleitos, edificar o corpo de Cristo, aperfeiçoar os santos e, assim, glorificar a Deus (Ef 4.11). Deus, certamente, também poderia ter conduzido seu povo à salvação sem os meios da igreja ou do ofício, da palavra ou do sacramento, mas foi do seu agrado reunir seus eleitos por meio do ministério de seres humanos. O propósito da igreja é a salvação dos eleitos. Os ofícios da igreja são necessários em virtude dessa hipótese (*necessitate hypothetica*).[101]

Não obstante, muito embora, nesse sentido, o ofício exista por causa da igreja, eles não são seu órgão e não derivam dela seu poder, pois, no Antigo Testamento, Moisés e Aarão, sacerdotes e profetas, eram chamados e designados pelo Senhor; no Novo Testamento, os apóstolos, inclusive Paulo, foram diretamente escolhidos e capacitados por Cristo. Os falsos profetas e os falsos

[97] E. Richer, *De ecclesiastica et política potestate* (Paris, 1611); *cf.* D. Petavius (Petau), "De eccl. hier.", in *Op. theol.*, III, c. 14-16; J. Wilhelm e T. Scannell, *A Manual of Catholic Theology*, II, 303ss.

[98] J. Köstlin, *The Theology of Luther*, I, 406.

[99] W. Ames, *Marrow of Theology*, trad. e org. J. D. Eusden (1968; reimpressão, Grand Rapids: Baker Academic, 1997), I, 35, 6; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trad. G. M. Giger, org. J. T. Dennison, 3 vols. (Phillipsbug, NJ: Presbyterian & Reformed, 1992), XVIII, q. 24, 7, 8, 19, 26.

[100] S. Maresius, *Syst. theol.*, XVI, 70.

[101] Confissão Gaulesa, art. 25; Confissão Belga, art. 30; Segunda Confissão Helvética, art. 18; G. Voetius, *Pol. eccl.*, I, 17; III, 213; C. Vitringa, *Doctr. christ.*, IX, 131ss.; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XVIII, q. 22. Nota do organizador: Para um esclarecimento sobre *necessitate hypothetica*, ver nota 2, acima.

apóstolos eram caracterizados pelo fato de não terem recebido sua missão da parte de Deus e falarem somente em seu nome (Jr 23.21, 32; Jo 5.43). Os verdadeiros servos, ao contrário, se baseiam na missão que receberam de Deus e derivam seu poder e sua autoridade dessa missão (Is 6.8; Jr 1.4-5; Os 1.1; Rm 1.1; Gl 1.1; *etc.*). Portanto, muito embora existam para servir a igreja, eles são chamados de "ministros de Cristo" (διάκονοι Χριστοῦ, *diakonoi Christou*; Cl 1.7; At 20.24; 1Tm 1.12), "servos de Cristo" (δοῦλοι Χριστοῦ, *douloi Christou*; Rm 1.1; Gl 1.10; 2Pe 1.1; ὑπηρέται Χριστοῦ, *hupēretai Christou*; At 26.16; 1Co 4.1), "servos de Deus" (δοῦλοι θεοῦ, *douloi theou*; At 16.17), "colaboradores de Deus" (συνεργοί θεοῦ, *sunergoi theou*; 1Co 3.9). Todos eles, sendo porta-vozes de Deus e embaixadores de Cristo, rogam, em nome de Cristo, que as pessoas se reconciliem com Deus (2Co 5.20). Sem tentar agradar as pessoas, pregam o evangelho que lhes foi confiado (1Ts 2.4) e dispensam os mistérios de Cristo (1Co 4.1).

Por essa razão, foram colocados como supervisores (ἐπίσκοποι, *episkopoi*) e zeladores (προϊστάμενοι, *proistamenoi*) sobre a igreja. Eles são seus supervisores (*episkopoi*), os encarregados (*proistamenoi*), seus líderes (ἡγούμενοι, *hegoumenoi*), responsáveis por seu bem-estar espiritual e podem reivindicar sua estima e obediência. Isso é verdade não somente sobre os ofícios extraordinários, mas também sobre os ofícios ordinários. Estes também são dados por Cristo (Mt 9.38; 23.34; At 20.28; 1Co 12.5, 28; Ef 4.11). Não há pregação sem missão (Rm 10.5). Ninguém pode tomar essa honra para si mesmo, senão quando chamado por Deus (Jo 10.1-2; Hb 5.4). Muito embora todos os crentes sejam chamados para proclamar o evangelho (At 8.4; 13.15; 1Co 14.26), fazer isso com poder e autoridade no nome do Senhor, para um, cheiro de morte para a morte, para outro, cheiro de vida para a vida (2Co 2.16), requer uma missão e um mandato especiais.

O caminho pelo qual Cristo insere seus servos no ofício passa por três estágios: vocação, exame e ordenação. Como a vocação ou chamado não mais vem à pessoa de um modo extraordinário, como acontecia com os profetas e apóstolos, ela só pode ser conhecida por meio de uma correspondência entre o chamado interno e o externo. O chamado interno, que, portanto, deve ser distinguido do chamado sobrenatural e extraordinário, consiste (1) na concessão dos dons necessários ao ofício; (2) no desejo puro, sincero e permanente que faz com que a pessoa se esforce pelo ofício; e (3) na abertura dos caminhos que levam ao ofício.[102] Esse chamado interno e subjetivo deve ser confirmado como genuíno pelo chamado externo da igreja, visto que aqui, também, erro e fraude não podem ser excluídos.[103] Por essa razão, esse chamado externo não está em desacordo com o chamado interno, mas procede de Cristo tanto quanto o outro.

[102] J. Gerhard, *Loci theol.*, XXIII, c. 3; G. Voetius, *Pol. eccl.*, III, 529; H. Alting, *Theologia problematica nova* (Amsterdã: J. Jansson, 1662), I, 15; Wilhelmus à Brakel, *The Christian's Reasonable Service*, trad. Bartel Elshout (Ligonier, PA: Soli Deo Gloria Publications, 1992), XVII, 12; C. Vitringa, *Doctr. christ.*, IX, 298; B. de Moor, *Comm. theol.*, VI, 282.

[103] Confissão Belga, art. 31.

Ele só pode chamar e chama uma pessoa em verdade. Esse chamado externo, porém, é mediado e realizado pela igreja em nome de Jesus. A Escritura não deixa dúvida sobre isso (At 1.23-26; 6.2-6; 2Co 8.19).[104]

Em séculos anteriores, as igrejas também realmente exerciam esse direito. Até mesmo o bispo era escolhido pela igreja local.[105] A eleição do papa, o bispo de Roma, pelos cardeais, isto é, originalmente o presbitério da igreja local ali, é um vestígio desse costume antigo. No entanto, gradualmente, esse direito da congregação local foi restringido e finalmente atribuído, na hierarquia católica romana, ao papa e, sob a influência da lei constitucional humanista, pelos erastianos e remonstrantes, ao governo civil. Até mesmo entre as igrejas reformadas houve divergência sobre essa questão. Muito embora ela mantivesse, na teoria, que o direito de chamar os ministros da Palavra pertencia à igreja local, na prática, esse direito era frequentemente restringido e entregue ao conselho da igreja, ou ao benfeitor, ou ao governo, ou a corpos mistos.[106] Por outro lado, também se deve evitar o erro de Grotius e Pufendorf (*et al.*), que ensinavam que a eleição dos ministros da igreja era uma questão de lei natural administrada pelo crentes, assim como o direito de eleger um representante civil pertence aos membros da sociedade,[107] pois a igreja não é uma sociedade chamada à existência por meio da vontade de seres humanos, mas uma criação de Cristo. Todo o poder que pertence à igreja local, portanto, foi concedido por Cristo: ele não é um direito, mas um dom. A igreja não é uma democracia na qual um povo governa a si mesmo. Cristo a governa e a escolha da igreja local não tem outro significado senão que ela observe os dons e designe as pessoas às quais Cristo destinou ao ofício. É por isso que, embora a congregação faça uma escolha, essa escolha é feita sob a liderança daqueles que já estão no ofício, apóstolos, evangelistas e assim por diante (At 1.15; 6.2; 14.23; Tt 1.5), e, mais tarde, pela liderança dos bispos vizinhos. Além disso, essa escolha não é absolutamente livre, mas atrelada a condições e critérios que foram estabelecidos por Cristo para o ofício em questão (At 1.21; 6.3; 1Tm 3). E, finalmente, uma pessoa ainda não é ordenada para o ofício quando é eleita pela congregação, mas deve esperar pela imposição de mãos (At 6.6; *etc.*). Portanto, a seleção feita pela congregação e a orientação feita pelo conselho da igreja devem andar de mãos dadas para chamar uma pessoa a um ofício na igreja de Cristo, quer o conselho da igreja, ao chamar alguém, atenha-se a uma nomeação feita pela congregação ou a uma escolha feita pela congregação a partir de uma nomeação feita pelo conselho.

Mas a escolha feita pela congregação e o chamado feito pelo conselho da igreja (o chamado estritamente falando) não esgotam o processo de chamado

[104] *Cf.* acima, p. 331-334 (Nº 497).

[105] R. Sohm, *Kirchenrecht,* 59, 229, 271, 275, 282, 285; E. Christian Achelis, *Lehrbuch der praktischen Theologie,* 2ª ed., 2 vols. (Leipzig: Hinrichs, 1898), I, 147; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* IX, 308-10.

[106] J. Calvino, *Institutas,* IV.iii.11-15; G. Voetius, *Pol. eccl.,* III, 557ss., 580ss.; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XVII, q. 24; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* IX, 311-21; B. de Moor, *Comm. theol.,* VI, 288-98.

[107] C. Vitringa, *Doctr. christ.,* IV, 310.

externo. Ele tem continuidade em um período de testes ou em um exame. É claro que esse teste ou exame não é estritamente necessário. Se a congregação está certa de que a pessoa que está chamando tem os dons necessários, uma investigação mais detalhada é supérflua. No entanto, a congregação não é infalível. Ela pode estar errada. Ela não concede os dons, pode apenas discernir a quem Cristo deu dons para o ministério em seu nome. Ora, para agir tão cuidadosamente quanto possível, ela organiza um período de testes para se assegurar de que a pessoa chamada possui os dons necessários. Paulo, portanto, já exigia (1Tm 3.10) que os diáconos – e as palavras καί αὐτοί δέ provam que essa também era a prática em relação aos presbíteros – que eram desconhecidos fossem testados e, caso se mostrassem irrepreensíveis na doutrina e na vida, poderiam servir. Essa foi a base para o direito que a igreja, posteriormente, usaria para instituir um período probatório antes da admissão ao ofício ou para realizar um exame.[108] Aqui na Holanda, depois que a Universidade de Leiden foi estabelecida, as igrejas reformadas abriram mão do direito de realizar o exame decisivo aos professores e se contentaram com seu "testemunho acadêmico".[109] Mas, gradualmente, eles manobraram em toda parte (exceto em Groningen) com grande dificuldade e não sem muita oposição, até mesmo da parte de Voetius e Maccovius, para tirar dos professores o direito de realizar tanto o exame final quanto o exame preparatório e conservá-lo para si mesmos.

Deixando de lado a questão de se as igrejas não fariam bem em buscar a ajuda dos professores na realização desses exames em suas várias classes, afirmamos que, de acordo com a Escritura, com a confissão reformada e também pela natureza do caso, o direito de realizar essa investigação pertence às igrejas. Deixe a escola ministrar seus próprios exames, mas as igrejas conservam o direito de chamar, testar e enviar seus candidatos ministeriais e ordená-los aos ministérios da Palavra e dos sacramentos. O verdadeiro exame eclesiástico, portanto, é o

[108] J. Bingham, *Orígenes ecclesiasticae*, 9 vols. (Londres: W. Straker, 1843-45), II, 225.

[109] Nota do organizador: Bavinck se refere aqui à "Questão Particular", Nº 3, adotada pelo Sínodo de Middelburg (1581) e ao art. 18 da ordem eclesiástica estabelecida pelo Sínodo de Gravenhage (1586). O texto completo da questão e da resposta de Middelburg é o seguinte:

Se os ministros que foram chamados da Universidade de Leiden ou de qualquer outra (fazendo profissão da religião reformada) devem ser examinados pela classe? Resposta: é suficiente que eles provem, por um testemunho legítimo que foram examinados e aprovados pelos professores de teologia (De Ridder, 284).

O artigo de Gravenhage é o seguinte:

Em igrejas onde há ministros mais bem qualificados, o uso de exortadores deve ser introduzido para, por meio desses exercícios, preparar pessoas para o ministério da Palavra, sendo claramente entendido que nenhum aprendiz ensinará as congregações publicamente do púlpito, a não ser aqueles que foram examinados e reconhecidos como qualificados pela universidade ou pela classe. Eles não terão permissão para ministrar os sacramentos até que sejam completamente chamados e ordenados (*Ibid.*, 353).

As traduções precedentes foram extraídas de *The Church Orders of the Sixteenth Century Reformed Churches of the Netherlands*, trad. e cotejado por Richard R. De Ridder, com Pedro H. Jonker e Leonard Verduin (Grand Rapidfs: Calvin Theological Seminary, 1987). Esse volume não está à venda, mas cópias estão disponíveis para uso na Hekman Library of Calvin College and Seminary. A tradução de De Ridder foi feita primariamente a partir do texto holandês de P. Biesterveld e H. H. Kuyper, *Kerkelijk handboeke* (Kampen: Bos, 1905) e C. Hooijer, *Oude kerkordeningen der Nederlandsche Hervormde gemeenten, 1563-1638* (Zalt-Bommel: Noman, 1865). Referências subsequentes de Bavinck aos atos e documentos sinódicos serão dadas fazendo-se referência ao sínodo e ao ano, ao artigo e à localização específicos, no volume de De Ridder.

exame final. O exame preparatório, embora já tenha sido mencionado no artigo 18 do Sínodo de Haia, é de importância secundária. Ele só foi introduzido gradualmente, especialmente como resultado dos debates remonstrantes e, segundo Voetius,[110] só entrou em uso comum em 1669. Ele só serviu para permitir que os candidatos fossem examinados provisionalmente para praticarem a defesa de proposições teológicas sob a orientação de um ministro e pelo conselho de uma igreja.

Ordenação

Finalmente, além do chamado e do exame, ainda há a ordenação, que acontece especialmente por meio da imposição de mãos. Em Israel, esse gesto cerimonial era feito por ocasião de uma bênção (Gn 48.14; Lv 9.22), um sacrifício (Êx 29.10; Lv 1.4), uma acusação (Lv 24.14), a consagração de um levita (Nm 8.10), a designação para um ofício (Nm 27.18-23) e, posteriormente, também na instalação de juízes na promoção de mestres.[111] Jesus impunha as mãos sobre as pessoas para curá-las (Mt 8.15; 9.18; Mc 5.23; *cf.* 2Rs 4.34; 5.11) e para abençoá-las (Mt 19.15; Lc 24.50). Embora as pessoas dessem grande valor a esse ato (Mt 9.18; Mc 5.23; 7.32), em nenhum lugar lemos que Jesus também o realizou na ordenação para um ofício. Ele designou seus apóstolos apenas proferindo palavras, mas não por meio de uma cerimônia (Mt 10.1ss.; 28.19). Em relação à designação de Matias, Paulo, Barnabé, Silas, Lucas e assim por diante, em nenhum lugar se faz menção da imposição de mãos. Essa, certamente, não era uma prática universal na posse de candidatos ao ofício eclesiástico. No entanto, a imposição de mãos acontecia por ocasião de uma cura (At 9.12, 17), da comunicação do dom do Espírito (At 8.17-19) e da designação de diáconos (1Tm 4.14; 2Tm 1.6). De acordo com 1 Timóteo 5.22, esse era um costume comum na ordenação para um ofício eclesiástico e, segundo Hebreus 6.2, pertence aos princípios elementares do ensino de Cristo. No entanto, essa não era uma comunicação realista dos dons espirituais necessários ao ofício, pois Atos 6.3 ensina que os diáconos que fossem designados tinham de ser, de antemão, cheios do Espírito Santo e de sabedoria. Em Atos 13.3, a imposição de mãos ocorre não por ocasião da ordenação de Barnabé e Paulo, mas por ocasião de seu envio como pessoas que, de antemão, tinham o ofício. De acordo com 1 Timóteo 1.18 e 4.14, a designação de Timóteo como evangelista foi confirmada por testemunhos proféticos e pela imposição de mãos dos presbíteros (*presbyterium*). E, enquanto em 2 Timóteo 1.6 o dom do ofício é concebido como tendo acontecido "pela imposição das minhas mãos", 1 Timóteo 4.14 diz que ele foi concedido "mediante profecia, com a imposição das mãos do presbitério" – prova para o fato de que a profecia e a imposição de mãos não eram a fonte dos dons, mas os meios pelos quais eles foram introduzidos no serviço da igreja e designados para esse ministério.

[110] G. Voetius, *Pol. eccl.*, III, 217; *cf.* B. de Moor, *Comm. theol.*, VI, 303-5.
[111] E. Schürer, *The History of the Jewish People*, II, 164-65.

Dos apóstolos, esse costume de imposição de mãos passou para a igreja cristã, que o aplicou por ocasião do batismo, curas, readmissão de caídos e hereges, casamentos, penitência e ordenação. No último caso, o direito de ministrar esse costume foi, em anos posteriores, atribuído somente ao bispo e concebido como a concessão de um dom especial de ofício. Em oposição ao Gnosticismo e ao Montanismo, de qualquer forma, a verdade da igreja foi demonstrada pelo fato de que, nas igrejas fundadas pelos apóstolos, os bispos eram os guardiões da tradição pura. Eles receberam essa tradição dos apóstolos e a transmitiram incólume aos seus sucessores. A "sucessão transmitida desde o início", defendida com base em 2 Timóteo 2.2, era a garantia disso, pois o ofício incluía a comunicação de um "espírito" especial de ofício que salva o oficial, por mais ímpio que ele seja pessoalmente. Na igreja antiga, a imposição de mãos certamente era comum por ocasião da ordenação de presbíteros, diáconos e ordens menores. Ela sempre era acompanhada por oração e interpretada, por um longo tempo mais tarde, como o sinal simbólico da comunicação do dom do ofício. "A imposição de mãos – o que é isso senão uma oração por um ser humano?"[112] Entretanto, gradualmente ela passou a ser vista como um sacramento que, *ex opera operato,* produzia uma marca indelével.[113] Os luteranos, inicialmente, a rejeitaram, mas depois a retomaram e, eventualmente, atribuíram grande valor a ela.[114] Os reformados consideraram, de modo unânime, que a imposição de mãos não era uma prescrição de Cristo e, portanto, não é estritamente necessária. Mas, enquanto alguns a consideram útil, venerável e digna de ser seguida,[115] outros dizem que é uma questão indiferente, causada por temor ou superstição, e aconselham que não se faça uso dela.[116]

A imposição de mãos não é um elemento essencial na ordenação, pois nem com relação a Jesus, nem com relação aos apóstolos, nem com relação aos presbíteros (At 14.23; 20.28) se faz menção a ela. Ela também não pode e não deve ser interpretada como uma comunicação mecânica de um "espírito" especial de ofício, pois, de acordo com a Escritura, ela não concede, mas pressupõe os *charismata* necessários ao ofício. Ela também não é idêntica à eleição ou chamado ao ofício, mas segue esses eventos e só pode, portanto, ser uma de-

[112] Agostinho, *On Baptism,* 3, 16.

[113] Concílio de Trento, 23, c. 7; **De Ref.,* c. 3, 10; Catecismo Romano, II, c. 7, q. 29 (nota do organizador: Bradley e Kevane, II, c. 6, q. 32); R. Belarmino, "De clericis", em *Controversiis,* I, 14.

[114] Apologia da Confissão de Augsburgo, art. 13.

[115] J. Calvino, *Institutas,* IV.iii.16; IV.xiv.20; IV.xix.31; ver também Aretius, Soanheim, Koelman, *et al.*

[116] Sínodo de Emden, art. 16: "Os ministros da palavra devem ser examinados, isto é, questionados, por aqueles que os escolheram. Quando sua doutrina e vida são reconhecidas como aceitáveis, devem ser instalados com as orações apropriadas e a imposição de mãos (mas sem superstição e como uma exigência)" (De Ridder, 116-17).

Sínodo de Dordrecht (1574), art. 24: "Tendo em vista o fato de que a igreja está apenas em seu início, a imposição de mãos pode levar à superstição e ao ridículo por alguns, por isso os irmãos decidiram que a imposição de mãos deve ser omitida e os ministros devem ser somente entregues aos cuidados de Deus e da congregação como fica estabelecido nestes artigos" (De Ridder, 155).

Sínodo de Middelburg (1581), art. 5: "Aquele que já está no ministério da Palavra e é chamado para uma outra congregação deve ser recebido com orações e com a destra da comunhão. Ninguém da congregação deve ser forçado a realizar uma função contra sua vontade" (De Ridder, 175); G. Voetius, *Pol. eccl.,* III, 452, 579; B. de Moor, *Comm. theol.,* V, 352-56; VI, 327-31; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* IX, 209-353-57.

signação pública da pessoa chamada para desempenhar um ofício e uma solene introdução e consagração a esse ofício. Assim como a cerimônia de casamento diante de um representante do estado não constitui a essência do casamento e a coroação não faz um rei, assim também a ordenação, com ou sem a imposição de mãos, não é a comunicação de um ofício ou o espírito de um ofício. Em vez disso, a ordenação é a solene declaração pública diante de Deus e de sua congregação de que a pessoa chamada foi enviada por um processo legítimo e, portanto, pelo próprio Deus, que essa pessoa possui os dons necessários e, como tal, deve ser recebida, reconhecida e honrada pela igreja em questão.[117]

Quantos ofícios?

[506] Na igreja cristã, há alguma divergência sobre o número dos ofícios que Cristo instituiu. No período apostólico, os limites entre ofícios extraordinários e ofícios ordinários e, portanto, entre ofícios e dons eram, pela natureza do caso, fluidos. Entretanto, o desenvolvimento hierárquico que começou com o surgimento do episcopado privou a igreja local de toda liberdade e independência e separou dela os ofícios por um grande abismo. Os membros da igreja se tornaram os leigos, que, excluídos do governo da igreja e absolutamente dependentes, para sua salvação, do sacerdote e dos sacramentos, não tinham nada a fazer a não ser ouvir e obedecer. Separados deles por um "caráter" e um "espírito" especiais de ofício e muito acima deles estão os clérigos, que constituem uma classe distinta, propagam-se por sucessão e podem pertencer a essa classe clerical mesmo sem terem um ministério específico na igreja local. Esses clérigos são divididos em duas categorias: as ordens menores (não consagradas) e as ordens maiores (consagradas). As ordens menores, às quais pertencem os acolitas, exorcistas, leitores e porteiros, eram, inicialmente, serviços voluntários realizados pelos membros da igreja, mas foram organizados, na primeira metade do 3º século, em Roma, em ordens menores, pois mantinham relação com o sagrado e, em certa medida, participavam dele. Embora, frequentemente, apenas em nome, essas ordens são, até, hoje, preparatórias para as ordens superiores.[118] Mesmo no caso das ordens menores, há uma tendência evidente de separá-las da congregação e incorporá-las à hierarquia eclesiástica. No entanto, isso acontece muito mais fortemente com as ordens superiores. Essas ordens incluem os ofícios de bispo, presbítero e diácono e, desses três, realmente, apenas o ofício episcopal é deixado. Uma variedade de distinções de jurisdição e dignidade foram introduzidas no episcopado, de forma que as pessoas falam em arcebispos, patriarcas, metropolitanos e assim por diante, mas essas distinções

[117] R. Sohm, *Kirchenrecht,* 56ss.; Th. Zahn, *Introduction to the New Testament,* II, 94; E. C. Achelis, *Lehrbuch der praktischen Theologie,* I, 139-73; E. C. Cremer, "Handauflegung", in *PRE*[3], VII, 387-89; W. Caspari, "Geistliche", in *PRE*[3], VI, 471.

[118] R. Sohm, *Kirchenrecht,* 128; B. Moeller, *Kirchengeschichte* (Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag, 1994), I, 370; F. Wieland, *Die genetische Entwicklung der sogenannte Ordines Minores in den drei ersten Jahrhunderten* (Freiburg: Herder, 1897); revisão de Wieland feita por R. Grützmacher, in *Theologische Literaturzeitung* 23 (1898): 15.

não violam a unidade e a essência do ofício episcopal em si. Até mesmo o ofício papal é, essencialmente, um ofício episcopal. Esse ofício episcopal foi apenas estendido a toda a igreja e dotado, para isso, com dons especiais. Ele difere não hierática, mas apenas hierarquicamente do ofício ordinário dos bispos.

Na Igreja Católica Romana, esse ofício episcopal é, realmente, o único ofício verdadeiro. Depois que se desenvolveu, no 2º século, a partir do presbiterato, ele assumiu a doutrina, a tradição e a jurisdição da igreja, separou-se dos crentes comuns por meio de sucessão, tonsura e celibato e, gradualmente, transformou presbíteros e diáconos em seus agentes. Não obstante, dentro do círculo do Novo Testamento, encontramos, na liderança da congregação, um conselho de presbíteros (um *presbyterium*, 1Tm 4.14) e, mesmo que, mais tarde, um deles fosse feito bispo, esse tipo de concílio continuou a existir ao seu redor por um longo tempo. No entanto, esse concílio cada vez mais perdeu todos os seus vínculos com a congregação, tornou-se um cabido do bispo e foi usado, sob sua liderança, em virtude da autoridade que o bispo lhe conferia, como administrador de coisas santas, especialmente os sacramentos.

Semelhantemente, o diaconato logo mudou seu caráter. Depois que a ideia de sacerdote e sacrifício encontrou aceitação, o "servir às mesas" (At 6.2) não foi mais entendido como o cuidado do pobre, mas como um serviço auxiliar realizado com relação à ministração da eucaristia. O bispo se tornou o sumo sacerdote, os presbíteros se tornaram sacerdotes e os diáconos se tornaram levitas que, deixando o cuidado do pobre por conta de indivíduos e ordens monásticas, ajudavam o bispo na missa. Enquanto presbíteros e diáconos eram dessa forma separados da comunidade crente e transformados em agentes do bispo, o próprio bispo era e é distinguido de todos os outros oficiais, especialmente, por um poder. O ofício episcopal é um ofício sacerdotal, mas está relacionado ao poder de reproduzi-lo com "o poder gerativo do sacerdócio". Isso garante a existência contínua do sacerdócio e, por implicação, a propagação da igreja. O bispo é o "ponto saliente da igreja. Leigos, diáconos e presbíteros podem ficar temporariamente ausentes, mas o bispo não. Onde ele está, a igreja está, pois ele é o portador da doutrina, o propagador do sacerdócio. Os presbíteros também são sacerdotes autorizados a ministrar os sacramentos, mas não podem ordenar ninguém. Falta-lhes o "poder gerativo do sacerdócio". Seu sacerdócio é infértil. Eles são servos e ajudantes do bispo porque este não pode estar em todos os lugares e fazer tudo. No pensamento de Roma, o presbiterato e o diaconato são extensões do episcopado. Eles são três graus distintos de um ofício sacerdotal, não coordenados, mas subordinados. O presbítero também é um diácono; o bispo também é um presbítero. O dom do ofício sobe um degrau de cada vez até que culmine no bispo ou, como o próximo capítulo demonstrará, no papa.[119]

[119] T. Aquino, *Summa theol.*, q. 34-40; P. Lombardo, *Sent.*, IV. dist. 24; Boaventura, *Breviloquium*, VI, 12; Concílio de Trento, sessão 23; Catecismo Romano, II, c. 7 (nota do organizador: Bradley e Kevane, II, c. 6); R. Belarmino, "De clericis", em *Controversiis*, I, c. 11ss.; P. Dens, *Theologia moralis et dogmática*, 8 vols. (Dublin: Richard Coyne, 1832), VII, 50ss.; J. H. Oswald, *Die dogmatische Lehre Von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*, 2ª ed., 2 vols. em 1 (Münster: Aschendorff, 1864), II, 315-35; J. N. Seidl, *Der Diakonat in*

Diante dessa hierarquia, Lutero sustentou a restauração do ofício original de pregador. Reconhecidamente, para o propósito de disciplina, ele reconheceu a necessidade de um conselho de presbíteros e, para o cuidado do pobre, de uma junta de diáconos. Entretanto, como os tempos eram desfavoráveis, esses ofícios não foram restaurados. Eles também não eram tão urgentemente necessários quanto o ofício espiritual episcopal do pregador, o *Pfarramt,* que é o ofício mais importante e pelo qual Cristo governa sua igreja em particular. Na Igreja Luterana, portanto, o ofício de presbítero e o ofício de diácono foram substituídos por um consistório e um corpo de mordomos da igreja. As ordens católicas romanas deram lugar às ordens "eclesiástica", "política" e "econômica".[120]

Em contraste, devemos nossa forma presbiterial de governo eclesiástico a Calvino. Na verdade, antes dele foram feitas tentativas, por exemplo, por Oecolampadius, na Basileia, em 1530, de instituir o ofício de presbítero no interesse da disciplina eclesiástica. No entanto, Calvino foi o primeiro a realizar isso e fez do ofício de presbítero uma marca distintiva do governo da igreja reformada.[121] Ao fazer isso, ele agiu com base na Palavra de Deus. Embora o caráter pessoal e as circunstâncias históricas tenham aberto os olhos de Calvino para a importância dos ofícios na Escritura, o sistema presbiterial de governo da igreja não foi derivado por ele de um princípio abstrato, mas da Palavra de Deus, e introduzido na igreja com base em sua autoridade. Em tempos modernos, os teólogos falaram do "princípio da congregação local" (*Gemeindeprinzip*) e, com base nisso, elaboraram tipos de ofícios presbiterial e diaconal. Uma congregação, dizia-se, tinha o direito de governar-se, assim como, na esfera política, o povo adquiria cada vez mais influência sobre o governo.[122] Assim também uma congregação precisava de órgãos, isto é, diáconos e diaconisas, para conduzir a obra de "missão interna".[123]

No entanto, essa é uma ideia muito diferente da que se encontra no pensamento de Calvino e dos reformados. Reconhecidamente, eles realçam a necessidade de governo da igreja dizendo que a igreja não pode existir sem seu governo mais do que um povo ou uma sociedade,[124] mas eles não derivam os ofícios da congregação, e sim da instituição de Cristo. A igreja como comunhão dos santos não é autônoma. Ela não é livre para decidir se se organizará ou não, ou se se organizará desta ou daquela forma, mas está atrelada, também, a esse

der katholischen Kirche (Regensburg, 1884); F. H. Vering, *lehrbuch des katholischen, orientalischen, und protestantischen Kirchenrechts,* 3ª ed. (Freiburg: Herder, 1893), 558ss.

[120] J. Köstlin, *The Theology of Luther,* II, 556ss.; Apologia da Confissão de Augsburgo, arts. 5, 14, 28 (Kolb e Wengert, 40, 46, 90-103, 222-23, 289-94); J Gerhard, *Loci theol.,* XXIII, §232-33; R. Sohm, *Kirchenrecht,* 460-542; E. C. Achelis, *Lehrbuch der praktischen Theologie,* I, 60ss.

[121] G. V. Lechler, *Geschichte der Presbyterial-und Synodalverfassing seit der Reformation;* E. C. Achelis, "Presbyter in der Alten Kirche", in *PRE*^{3}, XVI, 5-9; E. F. K. Müller, "Presbyter, Presbyterialverfassung seit der Reformation", in *PRE*^{3}, XVI, 9-16.

[122] Assim Stahl e muitas ordens eclesiásticas recentes, segundo Ricker, *Grundsätze reformierter Kirchenverfassung,* 130ss.

[123] Paul Wurster, *Die Lehre Von der Inneren Mission* (Berlim: Reuther & Reichard, 1895), 128ss.

[124] J. Calvino, *Institutas,* IV.xi.1; J. à Lasco, *Opera tam edita quam inédita,* org. Abraham Kuyper, 2 vols. (Amsterdã: F. Muller, 1866), II, 45.

respeito, à Palavra de Deus e encontra ali os princípios indicados e as linhas que tem de seguir no governo de seus assuntos. Era convicção geral que o governo da igreja deve se basear substancialmente na lei divina.[125] A esse respeito percebeu-se, porém, que a Escritura não é um livro de estatutos, não trata em detalhes de inúmeras particularidades e deixa uma grande quantidade delas a juízo das igrejas.[126] Não há pouca divergência até mesmo sobre os ofícios que Cristo instituiu em sua igreja. Em primeiro lugar, houve aqueles que não tiveram objeção a um episcopado no sentido de uma superintendência.[127] Também houve divergência sobre a questão se o ofício de "doutor", concebido como um professorado em teologia, constituía um ofício eclesiástico distinto ou se – como não deriva da instituição apostólica – só pode ser assim chamado em um sentido amplo.[128] Além disso, alguns preferiram falar, independente do "doutorado", de três ofícios, o de pastor, o de presbítero e o de diácono.[129]

[125] J. Calvino, *Institutas*, IV.xi.1; Confissão Gaulesa, arts. 25, 29; Confissão Belga, art. 30; Confissão Helvética, II, 18; D. Neal, *Historie der rechtzinnige Puriteinen,* 3 vols. (Roterdã: Kentlink, 1752-53), II, 182ss.; B. B. Warfield, "Westminster Synod", in *PRE*[3], XXI, 176-85.

[126] Sínodo de Wezel (1568), I, 9-10:

9. É nossa opinião, em harmonia com a doutrina e a ordem dos apóstolos e também com o exemplo irreprovável da antiga e mais pura igreja, que, antes de tudo, na medida do possível, em todas as circunstâncias, coisas que, por sua natureza, são indiferentes e que não têm firme fundamento na doutrina e exemplo dos apóstolos e que também não têm razões necessárias e inevitáveis não podem limitar a liberdade das igrejas por meio de uma forma prescrita, de forma a evitar toda tirania sobre a consciência e eliminar toda causa de disputa. Em vez disso, todos devem ser livres para agir de acordo com as circunstâncias e experiências que lhes parecem melhores. Pode-se fazer isso até que o Sínodo Provincial tenha decidido algo específico a respeito desses assuntos.

10. Circunstâncias dessa natureza nos parecem incluir o seguinte com respeito à ministração do batismo: a diferença se o oficiante asperge a pessoa que está sendo batizada uma, duas ou três vezes; se o batismo deve acontecer antes ou depois do sermão; se a nutrição espiritual da pessoa batizada é confiada ao testemunho e também aos pais e a toda a congregação. Com respeito à Ceia do Senhor: se se deve reclinar à mesa ou se o pão e o cálice devem ser oferecidos enquanto se está sentado ou em pé, se, na ministração da Ceia do Senhor, as Escrituras devem ser lidas ou os Salmos devem ser cantados ou quaisquer assuntos similares que são propostos (a respeito de qual prática livre requer que as pessoas menos instruídas devem ser instruídas sempre que a situação exija isso) que, de nenhuma forma, devem tirar o livre julgamento de todas as igrejas, a menos que existam razões definitivas e muito importantes para isso e, então, somente depois disso receba aprovação por meio do julgamento em colaboração com toda a província (De Ridder, 77).

Sínodo de Emden (1571), 19-20:

Se aspergir com água uma vez ou três vezes no batismo é considerado um assunto indiferente e livre. Portanto, permitimos que as igrejas conservem seu costume nisso até que isso seja de outra forma ordenado por um sínodo geral.

Consideramos um assunto indiferente se deve ou não haver testemunhas no batismo. As igrejas, portanto, devem ser autorizadas a manter seu costume prévio, cada uma segundo sua liberdade, até que o assunto seja de outra forma ordenado por um sínodo geral.

Assembleia de Westminster (1648), "Formas de Governo", c. 1, art. 6:

Embora o caráter, qualificações e autoridade da igreja dos oficiais da igreja sejam estabelecidas nas Sagradas Escrituras, como também o método adequado de sua investidura e instituição, a eleição das pessoas para o exercício dessa autoridade, em uma sociedade particular, é nessa sociedade (*Constitution of the Presbyterian Church in the United States of America* [Filadélfia: Office of General Assembly, 1955], 240).

[127] J. à Lasco, Opera, II, 51, 57; J. Knox, *First Book of Discipline,* in *History of the Reformation of Religion in Scotland* (Glasgow: Blackie, Fullarton, 1831); C. Vitringa, *Doctr. christ.,* IX, 210ss.; *cf.* acima, p. 360-370 (Nº 502).

[128] H. Bavinck, *Het doctorenambt* (Kampen: Zalsman, 1899).

[129] J. Calvino, *Ecclesiastical Ordinances;* Sínodo de Wezel (1568), cc. 2, 4, 5 (De Ridder, 78-90); Sínodo de Emden (1571), 13, 14:

(13) Os ministros da Palavra devem ser escolhidos pelo consistório com o julgamento e as aprovações do encontro clássico ou de dois ou três ministros das igrejas vizinhas. Tendo sido escolhidos, devem ser propostos à congregação de forma que eles, pelo silêncio (aprovação) da congregação, sejam aceitos ou haja uma razão pela qual a congregação não aceite a eleição e, com isso em mente, possam, sem temor, apresentar sua objeção dentro

Outros relacionaram dois ofícios, o de presbítero e o de diácono e, então, dividiram o primeiro em presbiterato de ensino e de governo.[130] Há ainda aqueles que, embora achem útil o governo eclesiástico presbiterial, não o acham necessário em virtude de uma lei divina e rejeitaram a distinção entre presbítero docente e presbítero regente.[131]

Além disso, a diferenciação dos diáconos entre aqueles que servem ao pobre e aqueles que visitam os enfermos, embora tenha sido introduzida por Calvino,[132] raramente foi adotada,[133] enquanto outros restauraram o ofício de diaconisas.[134] Também, segundo alguns, Atos 6 não relata a instituição do diaconato. Esse ofício, portanto, não tem origem divina.[135] Finalmente, também houve divergência sobre o modo da eleição; sobre exercer um ofício sem que haja um ministro em uma igreja local;[136] sobre a utilidade da imposição de mãos em geral, mas, especialmente, na instalação de presbíteros e diáconos;[137] sobre o recebimento da ordenação quando presbíteros e diáconos são reeleitos;[138] sobre a duração do presbiterato[139] e assim por diante. Uma discussão de todos esses tópicos pertence à disciplina da ordem eclesiástica. Entretanto, podemos dizer, seguramente, que os reformados, restaurando o ofício de presbíteros e de diáconos juntamente com o de ministro da Palavra, entenderam mais acuradamente a ideia da Escritura e reconheceram muito firmemente os direitos da igreja local. Somente Cristo é o rei da igreja.

Do ponto de vista de seu lado invisível, seu governo é estritamente monárquico e Cristo era não somente rei no passado, mas é rei ainda hoje. Do céu, ele governa sua igreja sobre a terra por meio de sua Palavra e de seu Espírito, por meio de suas atividades profética, sacerdotal e real. Ele continua a exercer esses

---

de 15 dias. Contudo, se quaisquer igrejas, pelo fato de a eleição ter sido retardada pela congregação, não puder proceder como de costume, não devem agir até que seja ordenado pelo sínodo geral. (14) O mesmo método também deve ser seguido na eleição de presbíteros e diáconos, a não ser que a opinião da classe ou dos ministros das igrejas vizinhas precise ser solicitada (De Ridder, 116).

Ordem eclesiástica de Dort, 12: "Como um ministro da Palavra, legitimamente chamado, como descrito acima, está obrigado ao serviço da igreja durante a vida, ele não deve poder entrar em uma ocupação secular, a não ser por razões muito fortes de que a classe deve tomar conhecimento e julgar" (De Ridder, 548). Sínodo de Middelburg, 2: "Os ofícios são de quatro tipos: os ministros da Palavra, professores, presbíteros e diáconos". Sínodo de Gravenhage (1586), 2: "Os ofícios são de quatro tipos: os ministros da Palavra, doutores [professores de teologia], presbíteros e diáconos". Cânones de Dort, 2.

[130] J. à Lasco, *Opera,* II, 51, juntamente com muitas ordens eclesiásticas escocesas e norte americanas, segundo Rieker, *Grundsätze reformierter Kirchenverfassung,* 104.

[131] L. Cappel, *Syntagma thesium theologicarum in academia Salmuriensi,* III, 330; F. Burmann, *Synopsis theologiae,* 2 vols. em 1 (Amsterdã: Joannem Wolters, 1699), VIII, 7, 41ss.; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* IX, 235ss.

[132] J. Calvino, *Institutas,* IV.iii.9.

[133] J. Zanchi, *Op. theol.,* IV, 767; Sínodo de Wezel (1568), c. 5, "Sobre os Diáconos" (De Ridder, 87-90; nota do organizador: há dezenove artigos a respeito dos diáconos).

[134] F. Junius, *Op. theol. Select.,* I, 1567; A. Walaeus, *Opera omnia* (Leiden, 1643), I, 466; *G. Voetius, *Pol. eccl.,* II, 508ss., 529.

[135] Cappel e muitos outros, segundo C. Vitringa, *Doctr. crist.,* IX, 235ss.

[136] J. H. Heidegger, *Corpus theologiae* (Zurique, 1700), II, 571.

[137] G. Voetius, *Pol. eccl.,* II, 466.

[138] B. de Moor, *Comm. theol.,* VI, 329; C. Vitringa, *Doctr. crist.,* IX, 361.

[139] F. L. Rutgers, "De bepaling van den diensttijt...", *De Heraut,* Nº Nº 944-48 (26 janeiro - 9fevereiro de 1896); 948 (23 de fevereiro de 1896).

três ofícios sobre a terra, não exclusivamente, mas também por meio dos ofícios que instituiu. Pelo lado visível da igreja, seu governo não é democrático, nem monárquico, nem oligárquico, mas aristocrático e presbiterial. Esses oficiais são os ἄριστοι, os melhores, não em dinheiro ou em possessões, mas em dons espirituais, a quem ele mesmo capacita e permite que a igreja separe para seu serviço. Por meio deles, ele cuida dos interesses espirituais e materiais de sua igreja. Por meio do ofício de ensino, ele instrui; por meio do ofício de presbítero, ele conduz; e, por meio do ofício diaconal, ele cuida de seu rebanho. E, por meio de todos os três, em conjunção, ele demonstra ser nosso principal profeta, nosso rei eterno e nosso sumo sacerdote misericordioso.

7

O PODER ESPIRITUAL DA IGREJA

A família é a forma básica de comunidade humana, combinando a vida civil e religiosa sob a liderança de um só profeta, sacerdote e rei patriarcal. O pecado dividiu essa vida unida e criou divisões sociais institucionais, embora, em Israel, todas as esferas estivessem sob o governo teocrático de Deus. Quando Israel perdeu sua independência política, especialmente depois do exílio, as instituições religiosas se tornaram cada vez mais independentes das instituições civis. Jesus organizou seus discípulos em uma ἐκκλησία *com ofícios específicos e dotou-os com um poder espiritual especial enquanto, ao mesmo tempo, reconheceu a legitimidade de todas as outras autoridades. O evangelho não é uma força revolucionária, mas uma força espiritual e reformadora. Ele reconhece e honra toda autoridade legítima arraigada nas instituições da criação e se opõe somente ao pecado e ao engano encontrados em todas as áreas da vida. A reforma pervasiva que ele procura ocorre por meio do poder do evangelho proclamado e vivido.*

O poder da igreja primitiva veio por meio de seu testemunho, de sua proclamação e da vida tranquila, pacífica, piedosa e respeitosa dos crentes. Quando a igreja alcançou proeminência e poder cultural, com o tempo ela também acentuou cada vez mais o poder sacramental e jurídico no episcopado, no ensino e no governo da igreja. Para seu mérito, em contraste com o Ocidente cesaropapista, a igreja oriental manteve sua independência do poder do estado. Contudo, a independência da igreja foi severamente comprometida pelo poder cada vez mais secular que a igreja atribuía a si mesma, um poder que eventualmente culminou no poder completo do papado infalível como reivindicado pelo Concílio Vaticano I, em 1870. Embora a reivindicação papal seja política e juridicamente impressionante, é exatamente nessa mesma medida que ela é religiosa e eticamente fraca. Na Igreja Católica Romana, o papa, por meio de sua infalibilidade, é o único soberano absoluto, a fonte de toda autoridade e poder eclesiásticos. "Onde está o papa, está a igreja".

A Reforma se rebelou contra essa degeneração do poder eclesiástico e tentou restaurar a compreensão do poder espiritual na proclamação da Palavra. Os ofícios da igreja são restritos por sua submissão à autoridade de Cristo como dada na palavra do evangelho proclamado. Esse é o único poder próprio da igreja. Para as igrejas reformadas isso significava que as confissões particulares, que pressupunham poder sacerdotal sacramental, foram colocadas de lado para o exercício da disciplina dirigida pela Palavra em visitação doméstica pessoal. O que marca a política da tradição reformada é a convicção de que, embora a igreja e o estado sejam distintos um do outro, a igreja também distribui seus bens espirituais para o benefício de toda a humanidade e para todo aspecto da vida humana. Essa é a verdadeira catolicidade do cristianismo. O magistrado, designado por Deus, também está atrelado à lei e à Palavra de Deus. A Bíblia que lança luz sobre a condição humana como um todo também é acessível aos governos. Na prática, porém, essa teoria não foi sustentada e, a partir do interesse pela liberdade de consciência e de religião, produziu uma separação absoluta entre a igreja e o estado.

A igreja não pode viver sem ordem, regulamentação, estrutura e exercício de poder. Isso é reconhecido de forma geral. O debate se refere à forma exata e à natureza da política eclesiástica. O poder que Cristo concede aos ofícios e aos oficiais em sua igreja é de um tipo diferente de todo poder político com respeito à sua origem, operação, natureza, propósito e meios. É pecaminoso atribuir poder eclesiástico ao estado, assim como é pecaminoso transformar o poder eclesiástico em poder político. Ambos os extremos estão arraigados em uma antítese excessiva entre natureza e graça. O anabatismo tende a abolir a natureza, interpretando a igreja como uma entidade política. Roma suprime a natureza ao subordiná-la à igreja sacerdotal. Ela também priva o poder eclesiástico de seu caráter espiritual, transformando-o em algo político. Tradicionalmente, isso significa uma relutância em se distinguir o poder eclesiástico do poder civil e da punição civil.

Por sua vez, a eclesiologia reformada insistiu em um poder puramente espiritual, exercido no ministério da Palavra e dos sacramentos e por meio da disciplina. Três tipos de poder foram identificados: o poder de ensinar (ofício profético), o poder de governar (ofício real) e o poder ou ministério de misericórdia (ofício sacerdotal). A responsabilidade de ensinar a verdade do evangelho é dada a todos os crentes em seus vários lugares e chamados, mas, de uma forma oficial, por meio do ensino do ministro da Palavra. O ensino ministrado pelo oficial nunca deve ser entendido como algo primariamente intelectual. Os ministros precisam de treinamento e supervisão para que a igreja mantenha a verdade da Palavra de Deus em todas as épocas, mas devem pregar apropriadamente aos vários níveis de sua congregação. O ministro é governado pela regra

eclesiástica de fé, que não é um padrão de coerção, mas de persuasão e submissão voluntária.

Cristo governa sua igreja por meio do dom e do poder de governo. Isso também é responsabilidade de todos os crentes, mas é especialmente confiado ao ofício de ancião/presbítero. Esse governo é espiritual e caracterizado por serviço amoroso. O poder e a dominação terrenos estão excluídos. A disciplina envolve correção e castigo, até mesmo a excomunhão, em casos extremos. A Escritura apresenta um claro padrão para a disciplina eclesiástica, caracterizado por paciência, amor e outros meios espirituais. O objetivo é sempre a restauração do pecador.

O ofício sacerdotal de Cristo é caracterizado pelo poder de misericórdia. Nosso Senhor curou pessoas e chamou sua igreja a um forte ministério diaconal de misericórdia em seu nome. Esse ministério de misericórdia realizado pela instituição eclesiástica nunca deve ser absorvido, fundido ou confundido com a assistência social prestada pelo estado. O ministério diaconal da igreja deve permanecer independente.

*Cristo governa sua igreja por meio dos ofícios de congregações locais. Porém, os crentes não estão isolados uns dos outros e, desde o princípio, igrejas locais se reuniram para tratar de assuntos de interesse comum. Um exemplo disso já ocorre em Atos 15, quando as igrejas de Antioquia e Jerusalém, juntamente com outras, reuniram-se para discutir a circuncisão dos gentios. Nos sínodos dos três primeiros séculos, presbíteros, diáconos e bispos participavam das reuniões. Cada vez mais, porém, mais padrões hierárquicos foram estabelecidos, fazendo com que fosse cada vez mais difícil determinar a noção de um concílio ecumênico. Nas igrejas protestantes, especialmente nas reformadas, as formas sinodais do governo eclesiástico começaram a tomar forma, e, embora sua história nem sempre seja gloriosa, eles são necessários e úteis. Sínodos ou assembleias semelhantes não são estritamente necessários, mas são permitidos para o bem-estar (*bene esse*) da igreja. A autoridade de todas as assembleias eclesiásticas vem de Cristo, o Senhor da igreja.*

A igreja é uma instituição única no mundo, relacionando-se a outras orgânicas, espiritual e moralmente. Sua influência no mundo não é política e ela busca a reforma da sociedade somente por meio de proclamação, persuasão e testemunho.

O poder religioso e civil em Israel

[507] A igreja não pertence mais às instituições originais da raça humana do que o estado. A mais antiga forma de vida em comunidade foi a família, na qual a vida religiosa e a vida civil ainda estavam entrelaçadas e sujeitas à liderança do pai ou do patriarca, que era sacerdote, profeta e rei nesse cenário familiar. Foi o pecado que fez com que a instituição da igreja e do estado fossem necessárias para a preservação da raça humana. Deus, basicamente, instituiu o governo quando

prescreveu a pena de morte para o homicídio (Gn 9.6). Consequentemente, depois da edificação da torre de Babel e sob a providência de Deus, o governo logo apareceu em todas as nações nas quais a raça humana foi dividida. No momento em que surge o governo, uma distinção e divisão entre vida civil e religiosa também surge automaticamente. Juntamente com os governantes civis, vemos sacerdotes na vida pública. Considerada essa situação dual, a possibilidade de um conflito está sempre presente. Os limites entre as duas são traçados de formas diferentes em cada nação e os vínculos entre ambas são estabelecidos de forma variada. Enquanto, no Oriente, geralmente falando, o poder dos governantes estava sujeito aos sacerdotes, no Ocidente, entre gregos e romanos, a religião era um assunto político e os sacerdotes eram funcionários do estado. Uma completa separação entre os dois não era encontrada em nenhum lugar na Antiguidade: um estado religiosamente neutro é simplesmente desconhecido. O estado mantinha e protegia a religião, se necessário, pelo exílio e a pena de morte (Sócrates), pois a religião era o fundamento e a garantia da própria existência.

Israel, também, era originalmente designado como uma sociedade patriarcal e dividido em famílias, famílias estendidas, clãs e tribos. Sob a monarquia, a divisão genealógica continuou a existir, o que deu à organização constitucional do estado um arranjo democrático. O resultado foi que os líderes das tribos (*etc.*) tinham de resolver questões importantes em encontros tribais. Até mesmo sob a forma patriarcal de religião, havia uma diferença entre interesses civis e religiosos, entre Moisés e Aarão, entre escribas e juízes, por um lado, e sacerdotes e levitas, de outro. Somente na corte suprema, estabelecida em Jerusalém, onde os casos mais difíceis eram resolvidos, os sacerdotes também eram membros (Dt 17.8-13; 19.17-18). É, portanto, incorreto dizer que, em Israel, igreja e estado eram idênticos. Os dois eram claramente distintos entre si em suas respectivas leis, instituições, ofícios e oficiais e, em parte, em sua membresia.[1] O papel dos sacerdotes era servir no templo, aproximar-se de Deus com os sacrifícios oferecidos pelo povo, distribuir as graças e as bênçãos de Deus ao povo e instruí-lo na Torá (Lv 9.22; 10.11; 21.8; Nm 6.22ss.; 16.5; Ez 44.23), mas também tinham de oferecer sacrifícios por si mesmos (Lv 9.7; 16.6), eram obrigados a cumprir a lei (Dt 33.10; Jr 18.18) e dependiam do povo para seu sustento (Lv 23.10; Nm 18.8-32; *etc.*). Eles não tinham uma arte ou doutrina secreta, nem poder político ou civil e nenhum controle hierárquico. Israel nunca foi uma hierocracia. De todas as formas, a liberdade do povo era garantida contra a classe sacerdotal. Os profetas eram livres para agir em público, tinham de proclamar a Palavra de Deus, serem severos ao tornarem conhecido a Israel os pecados do povo e anunciar os juízos de Deus sobre o povo e sobre o governo, mas não tinham outro poder além do seu discurso. Os estrangeiros podiam se tornar cidadãos de Israel por meio do rito da circuncisão (Êx 12.48), e os impuros e leprosos continuavam sendo cidadãos, mesmo que fossem temporariamente segregados.

[1] Ph. J. Hoedemaker, "Kerk em staat in Israël", *Troffel em Zwaard* 1 (1898): 208-37.

Apesar da divisão que havia entre Judá e outras tribos, a unidade religiosa do povo como tal podia continuar muito bem a existir.

Ora, a natureza peculiar do sistema político de Israel consistia no fato de que todas essas leis, ofícios e instituições foram dados e sustentados por Deus. Israel era uma teocracia: Deus era seu legislador, juiz e rei (Is 33.22). Em Israel, portanto, não havia lugar para soberania autônoma em nenhuma área da vida. Nem mesmo o rei podia ser um déspota, mas tinha de ser escolhido por Deus, tirado de entre seus irmãos e obrigado a cumprir a lei de Deus (Dt 17.14-20; 1Sm 10.25). A lei de Deus era suprema sobre todos os ofícios, instituições e pessoas e regulamentava toda a vida de Israel e tinha de ser observada por todos, sem qualquer distinção. Israel tinha de ser um povo santo e um reino de sacerdotes (Êx 19.6; Dt 7.6). Disso segue-se que, sem apagar a diferença entre a vida religiosa e a vida civil, o governo tinha de fazer cumprir a lei de Deus em sua própria esfera. Idolatria, adoração de imagens, feitiçaria, blasfêmia, profanação do Sabbath, tudo isso eram violações da primeira tábua da lei e eram, portanto, punidas com a morte (Êx 22.18, 20; Lv 20.2, 6, 27; 24.11-16; Nm 25.5, 7; Dt 13.1-5; 17.2-7; 18.9-12; *etc.*). A religião era um tema nacional; o pecado era um crime; uma violação da primeira tábua da lei era uma quebra da aliança.

A esse respeito, deve-se lembrar, porém, que a lei fornecia somente umas poucas regras gerais e, em muitos casos, deixava a execução da punição a cargo do próprio Deus; que a destruição dos cananitas, a execução de Agague e da casa de Acabe são casos isolados; que o zelo de Jeú foi muito além das instruções de Deus; que a reforma realizada pelos reis era principalmente restrita à destruição dos ídolos e à restauração da adoração pública de YHWH; que a incredulidade e a heresia, embora ocorressem com frequência, não eram perseguidas por uma inquisição; que a coerção da consciência era totalmente desconhecida; que os estrangeiros – com a condição de se absterem da violação pública da religião de Israel – eram não apenas tolerados, mas tratados com cortesia; que sacerdotes e profetas nunca estimularam seus ouvintes a perseguirem os ímpios, mas apenas os advertiam e os chamavam à conversão (*e.g.*, Sl 2.10) e aguardavam a vitória religiosa e política de Israel sobre todos os seus inimigos da parte do próprio Deus. Essa também é a razão pela qual, quando Israel cada vez mais perdeu sua independência política, a comunidade religiosa pôde continuar a existir e a se organizar ao seu próprio modo. Embora, depois do exílio, o poder dos sacerdotes e do sumo sacerdote tenha aumentado gradualmente, ele logo teve de enfrentar a perigosa competição de fariseus e escribas. Na sinagoga, a vida religiosa se tornou independente não em relação ao estado, mas em relação ao templo e ao sacerdócio. A vida em sua inteireza foi cada vez mais focalizada na Torá, cujo ensino era o principal objetivo da sinagoga (Mt 4.23; Mc 1.21; *etc.*; At 15.21; 2Tm 3.15). A Torá, ou, falando de forma mais ampla, a Escritura do Antigo Testamento, era a base, o centro e a fonte de toda a vida religiosa de

Israel, que não tinha outro poder senão o poder inerente a essa Palavra. Isso explica porque a sinagoga se apegava a ela com ansiedade e precisão meticulosa e bania de seu meio todos aqueles que não queriam viver por ela e/ou temporária ou permanentemente – com ou sem anátemas – negavam-lhes sua comunhão.[2]

O NOVO PODER ECLESIÁSTICO

[508] Quando Jesus, vindo à sua própria casa, não foi recebido pelo seu povo, ele organizou seus discípulos em uma ἐκκλησία (*ekklēsia*) que, esperando e sofrendo, tinha de esperar sua segunda vinda e a vitória sobre todos os seus inimigos. Em sua organização e adoração, essa comunidade eclesiástica, embora tenha alguma semelhança com a sinagoga, é uma organização muito mais livre e independente da nova vida que Cristo introduziu.[3] Não pode haver dúvida de que Cristo fundou essa comunidade eclesiástica e confiou a ela certo poder. Afinal, ele mesmo fala dela como tendo sido tão solidamente baseada sobre uma rocha que os portões do inferno não prevalecerão contra ela (Mt 16.18) e, além disso, ele dá a essas comunidades eclesiásticas ofícios, ministérios, instituições, dons (Rm 12.6ss.; 1Co 12 – 14; Ef 4.11), todos os quais indicam que elas têm sua própria livre e independente existência e sua própria organização independente.

No entanto, esse poder que Cristo fornece à sua igreja tem um caráter especial. Ele consiste em nada mais, mas também em nada menos, do que no poder das chaves que foi, inicialmente, atribuído por Cristo a Pedro (Mt 16.19). Depois de chamar Pedro de pedra por causa de sua confissão de que Jesus era o Messias, uma pedra, isto é, sobre a qual Jesus edificaria sua igreja, ele, então, passa (v. 19) a chamá-lo de mordomo (οἰκονόμος, *oikonomos*) do reino dos céus e confiou a ele as chaves desse reino. As chaves são um sinal de controle ou autoridade (Is 22.22; Lc 11.52; Ap 1.18; 3.7; 9.1; 20.1) e, aqui, denotam o poder de Pedro de "abrir" e "fechar" o reino dos céus, isto é, determinar o que acontecerá ou não acontecerá. Zahn corretamente comenta que, nesse texto, não são pessoas, mas ações que são o objeto de "ligar" e "desligar".[4] As palavras aramaicas que, em Mateus, foram traduzidas por δεεῖν (*deein*) e λυεῖν (*luein*) e, em português, por "ligar' e "desligar" significam "declarar ser permitido ou proibido" e, via de regra, referem-se não a assuntos passados, mas a assuntos futuros. Pedro, portanto, aqui, recebe de Jesus o poder de determinar – com base ou de acordo com sua confissão de Jesus como o Cristo – o que será ou não será permitido no reino dos céus que está sendo estabelecido aqui sobre a terra e tem seu centro na igreja. E esse poder de Pedro terá peso de autoridade comparável a algo dito no céu. Mateus 16.19, portanto, não somente atribui a Pedro o direito de exercer disciplina, mas também toda uma faixa de poder

[2] E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. – A. D. 135)*, org. e rev. Géza Vermès e Fergus Millar (Edimburgo: T. & T. Clark, 1973), I, 363ss.

[3] *Cf.* acima, p. 342-350 (Nº 499).

[4] T. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus*, 2ª ed. (Leipzig: A. Deichert, 1905), 544ss.

que logo será também confiada a todos os apóstolos (Mt 18.18). À sua palavra, a igreja de todas as épocas será fundada (Jo 17.20; 1Jo 1.3). Não há outro evangelho além daquele que é proclamado por eles (Gl 1.8). Contudo, esse poder dos apóstolos não se estende meramente às ações, mas inclui o direito de julgar as pessoas. Isso fica claro em João 20.23, onde sobre a base do dom do Espírito Santo concedido a eles (v. 22) todos os apóstolos recebem o poder de perdoar ou reter os pecados das pessoas em termos de se aceitam ou rejeitam o evangelho. Ora, esse poder é, em primeiro lugar e no pleno sentido, dado por Cristo aos seus apóstolos, mas não é sua propriedade em tal medida que a comunidade crente fica totalmente excluída dele, pois, em Mateus 18.17, a comunidade crente, em geral, também recebe o direito de considerar um irmão impenitente, depois de repetidas e mal sucedidas tentativas de reconciliação, como "gentio e publicano". Essa comunidade pode e deve agir dessa forma porque os apóstolos, falando com autoridade divina, lançaram o fundamento dessa medida disciplinar (v. 18) e porque o próprio Cristo habita nela (v. 19-20).

O poder que Cristo aqui dá a Pedro, aos apóstolos e também à igreja em sua inteireza também é definido em muitos lugares do Novo Testamento. Quando os estudamos, verifica-se que esse poder não é um domínio autoritário, independente e soberano (Mt 20.25-26; 23.8, 10; 2Co 10.4-5; 1Pe 5.3), mas um ministério (διακονία, *diakonia*; λειτυργία, *leitourgia*; At 4.29; 20.24; Rm 1.1; *etc.*), ligado a Cristo, a quem todo poder foi dado no céu e na terra (Mt 28.18), que é o único cabeça da igreja (Ef 1.22) e que, como tal, distribui todos os dons e ofícios (Ef 4.11). Esse ministério está atrelado à sua Palavra e ao seu Espírito, pelo qual Cristo governa sua igreja (Rm 10.14-15; Ef 5.26) e é exercido em seu nome e poder (1Co 5.4). Portanto, isso, de fato, é um poder, um poder real e abrangente, que consiste no ministério da Palavra e dos sacramentos (Mt 28.19); na determinação daquilo que será a norma no reino dos céus (Mt 16.19); no perdão ou retenção de pecados (Jo 20.23); no exercício da disciplina sobre os membros da igreja (Mt 16.19; Rm 16.17; 1Co 5.4; 2Ts 3.6; Tt 3.10; Hb 12.15-17; 2Jo 10; 2Tm 2.17; Ap 2.14); no discernimento de todas as coisas (1Co 2.15); no ensino, consolo e admoestação aos membros da igreja (Cl 3.16); no uso de dons para o benefício de outros (Rm 12.4-8; 1Co 12.12ss.) e na realização de milagres (Mc 16.17-18; *etc.*).

No entanto, todo esse poder é de natureza moral e espiritual, essencialmente distinto de todo o poder que Deus concedeu às pessoas sobre o povo ou outras criaturas na família, na sociedade, no estado, na arte e na ciência, pois Jesus não agiu de nenhuma outra forma, a não ser como o Cristo – como profeta, sacerdote e rei. Ele não tinha nenhum outro ofício nem realizou nenhuma outra função. Ele não foi um pai de família, nem um erudito, nem um artista, nem um estadista. Ele respeitou todas as ordenanças e obras do Pai e só veio para destruir as obras do diabo (1Jo 3.8). Seu reino não se originou a partir deste mundo (Jo 18.36). Por essa razão, ele reconheceu toda autoridade: a do sumo sacerdote, do Sinédrio, de Herodes, de Pilatos e assim por diante. Ele pagou o imposto (Mt 17.24-27), recusou-se a ser um árbitro entre dois irmãos que

disputavam uma herança (Lc 12.14), disse aos seus discípulos que deviam dar a César o que lhe é devido (Mt 22.21), repreendeu João por querer que descesse fogo do céu (Lc 9.54-55) e Pedro por cortar a orelha de Malco (Jo 18.10-11), e proibiu seus discípulos de usarem a espada em seu nome e por sua causa (Mt 26.52).

O evangelho de Cristo nunca se opõe à natureza como tal. Ele não veio ao mundo para condenar, mas para salvar (Jo 3.16-17) e deixa intactos a família, o casamento, as relações entre pais e filhos, mestres e servos, governo e povo. O evangelho, não tendo nada repreensível em si, e vendo tudo o que é criado por Deus como bom, se for recebido com ações de graça e consagrado pela palavra de Deus e pela oração (1Tm 4.4), permite que todos permaneçam na vocação a que foram chamados (1Co 7.12-24; 1Ts 4.11). Ele também nos diz para honrar o governo civil (Rm 13.1; 1Tm 2.2; 1Pe 2.13), até mesmo permite que a escravidão exista (1Co 7.22; Fm 11) e, quando o evangelho nos diz para obedecer a Deus e não aos seres humanos, ele prega somente resistência passiva (At 4.19; 5.29). Não obstante, embora seja avesso a toda revolução, ele é totalmente comprometido com a reforma. Ele nunca milita contra a natureza como tal, mas toma parte na batalha – sempre e em toda parte, em toda área da vida e nos lugares mais secretos – contra o pecado e o engano. E, assim, prega princípios que, por canais morais e espirituais, mas não revolucionários, tem seu impacto pervasivo em toda parte e reforma e renova todas as coisas. Enquanto, em harmonia com o mandamento de Jesus, o evangelho deve ser pregado a todas as criaturas (Mc 16.15), ele é o "poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê" (Rm 1.16), uma espada de dois gumes que "penetra até ao ponto de dividir alma e espírito" (Hb 4.12), um fermento que leveda toda a massa (Mt 13.33), um princípio que recria todas as coisas, um poder que vence o mundo (1Jo 5.4).

O DESENVOLVIMENTO DO PODER EPISCOPAL

[509] Por um longo tempo esse ensino apostólico a respeito do poder da igreja continuou a ser reconhecido na igreja cristã. Nos séculos iniciais, não passava pela cabeça de ninguém que essa pequena comunidade que tinha poucos recursos materiais à sua disposição um dia se tornaria uma igreja mundial que prescreveria leis para reis e nações. Seus membros desejavam apenas que, sob governos pagãos, fossem autorizados a viver "vida tranquila e mansa, com toda piedade e respeito" [1Tm 2.2]. Mas quando a igreja ganhou proeminência e domínio cultural, seu poder também foi visto de uma forma diferente. O desenvolvimento do episcopado e da tradição, a ideia de sacerdócio e de sacrifícios, também implicavam que a ordenação era um ato sacramental que, realizado pelo bispo, comunicava a graça do ofício e conferia o direito e a autoridade de realizar cerimônias eclesiásticas. Embora o poder das chaves, concedido a Pedro (Mt 16.19, em conjunção com Mt 18.18 e Jo 20.23), fosse inicialmente

entendido como referindo-se ao perdão de pecados,[5] ele adquiriu, gradualmente – especialmente por meio do sacramento da penitência – um caráter judicial. De acordo com Roma, portanto, o poder da igreja é duplo: o poder de ordenação e o poder de jurisdição, sendo o segundo novamente dividido em jurisdição de âmbito interno (sacramental) e jurisdição de âmbito externo (legislativa, judicial e coerciva).[6] Para obtermos uma compreensão correta desse poder atribuído por Roma à igreja, devemos observar o seguinte:

1. O poder ou direito de ensinar (*potestas docendi*) é, às vezes, tratado separadamente pelos teólogos e, de acordo com Roma, naturalmente também pertence à igreja. Mas, na verdade, ele é uma parte do poder de jurisdição. O Catecismo Romano[7] pode nos levar a supor que o poder de ensinar pertence à categoria do poder das ordens, pois diz que ele inclui não somente o poder de ministrar a eucaristia, mas também o poder de "preparar as almas humanas para recebê-la e torná-la proveitosa". No entanto, o concílio Vaticano [I][8] expressamente coloca o magistério sob o poder de jurisdição. Na interpretação de Roma, o ministério da Palavra é parte da administração da justiça, culminando nos pronunciamentos infalíveis do papa. Não é a pregação, mas a proclamação dos dogmas que, como tal, prende a consciência, obriga o povo a crer neles (*i.e.*, darem seu assentimento a eles) e pode, se necessário, ser imposta pela força.[9]
2. O poder das ordens sagradas (*potestas ordinis*), que é o poder de ministrar os sacramentos, só pode ser obtido por meio do sacramento de ordem, que é ministrado pelo bispo. Esse sacramento comunica a graça do ofício, imprime um caráter indelével e, portanto, não pode ser perdido.[10] Até mesmo os hereges e cismáticos que, uma vez, foram ordenados em Roma pelo bispo, conservam esse poder. Ele, portanto, também existe por si

[5] Cipriano, *On the Unity of the Church* 4; *idem, Epistle* 75.16.

[6] T. Aquino, *Summa theol.*, II, 2, q. 39, art. 3; Catecismo Romano, II, 7, 6; Concílio Vaticano I, "Dogmatic Constitution I on the Church", in H. Denzinger, org., *The Sources of Catholic Dogma,* trad. da 30ª ed. por R. J. Deferrari (Londres & St. Louis: Herder, 1955), Nº 1827; H. Klee, *Katholische Dogmatik,* 3 vols. (Mainz, bei Kirchheim: Schott & Thielmann, 1835), I, 162; F. X. Dieringer, *Lehrbuch der katholischen Dogmatik,* 4ª ed. (Mainz: Kirchheim, 1858), 619, 715; F. L. B. Liebermann, *Institutions théologiques,* 3ª ed., 5 vols. (Paris: Gaume Frères, 1855), I, 290; H. Th. Simar, *Lehrbuch der Dogmatik,* 2 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1879-80), 593; J. Wilhelm e T. B. Scanell, *A Manual of Catholic Theology,* 4ª ed., 2 vols. (Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner; Nova York: Benziger Brothers, 1909), II, 335-40; H. Schell, *Katholische Dogmatik,* 3 vols. em 4 (Paderborn: F. Schöningh, 1889-93), III, 1, 396; G. M. Jansen, *Praelectiones theologiae dogmaticae,* 3 vols. em 2 (Utrecht: Van Rossum, 1875-1879), I, 380ss.

[7] Catecismo Romano, II, c. 7, q. 7. Nota do organizador: a edição pós-Vaticano II, intitulada *The Roman Catechism* (trad. Robert I. Bradley, SJ, e Eugene Kevane [Boston: Daughters of St. Paul, 1985]) não tem a numeração da introdução, de forma que o capítulo 1 começa na seção sobre o batismo. Nessa anotação, a referência correta seria II, c. 6, q. 7.

[8] Concílio Vaticano I, IV, c. 3, 4, in H. Denzinger, *Sources of Catholic Dogma,* Nº 1826-40.

[9] A. L. Richter, R. W. Dove e W. Kahl, *Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, mit besonderer Rücksicht auf Deutsche Zustände,* 8ª ed. (Leipzig: Tauchnitz, 1886), 305; E. C. Achelis, *Lehrbuch der praktische Theologie,* 2ª ed., 2 vols. (Leipzig: Hinrichs, 1898), I, 79.

[10] T. Aquino, *Summa theol.*, II, 2, q. 39, art. 3.

mesmo e é inteiramente independente da ministração da Palavra. O sacerdócio, no pensamento de Roma, também pode existir sem a pregação do evangelho. "Se alguém disser que não existe [...] sacerdócio ou [...] qualquer poder para consagrar e oferecer o corpo e o sangue do Senhor, e de perdoar e reter os pecados, mas apenas um ofício e um ministério nu da pregação do evangelho; ou que aqueles que não pregam não são sacerdotes – que seja anátema".[11]

3. Em harmonia com essa posição, de acordo com Roma, o perdão de pecados não é concedido na pregação da Palavra, que tem apenas importância preparatória, mas no sacramento, que contém em si e infunde graça *ex opera operato* (pelo ato realizado) naquele que o recebe. Ela também é especialmente comunicada no batismo e, para os pecados cometidos depois do batismo, no sacramento da penitência. Gradualmente, esse último sacramento se tornou um ato judicial, uma côrte legal, na qual os sacerdotes se assentam como oficiais que presidem e julgam, ouvem as confissões de ofensas mortais, casuisticamente determinam a punição de acordo com o padrão dos livros penitenciais e concedem perdão (absolvição) em nome de Cristo não condicionalmente e por meio de uma sentença declaratória, mas absoluta, categórica e peremptóriamente.[12] Esse caráter jurídico da penitência também é expresso no fato (a) de que esse sacramento só pode ser ministrado àqueles que são batizados, pois a igreja tem jurisdição somente sobre aqueles que estão sujeitos ao seu poder pelo batismo; (b) de que o fiel só pode receber esse sacramento das mãos do sacerdote, cujos objetos estão de acordo com os decretos eclesiásticos, isto é, papais; e (c) de que o clero superior, como os bispos (*et al.*) e especialmente o papa, reservam para si certos casos muito sérios que somente eles podem julgar, como, por exemplo, a aplicação, pelos papas, de um édito de interdição aos governantes ou países, nos tempos medievais.[13]
4. Para ser capaz de exercer essa jurisdição "na corte interna", a Igreja Católica Romana também afirma possuir o poder de julgar "na corte externa" (o poder de governar), diferençado em poder legislativo, judicial e coercivo. Para que a igreja pudesse ser fiel ao seu chamado, Cristo, antes de tudo, lhe deu poder legislativo. Ela tem o poder de ligar e desligar, proibir e permitir, impor ou cancelar obrigações morais e tudo o que determina tem poder no céu e está no mesmo nível de um mandamento de Deus. Ela, portanto, aprisiona a consciência humana e requer obediência incondicional (Mt 16.19; 18.18; Jo 20.21, 23; At 15.27-29, 41; 1Co 11.4-7; 14.26; 2Co 8; 10.6, 8; 1Tm 3; Tt 1.5; Hb 13.7, 17). Esse poder

[11] Concílio de Trento, sessão 23, "Cânones sobre o Sacramento de Ordem", cânone 1, in H. Denziger, *Sources of Catholic Dogma,* Nº 961.

[12] *Cf.* acima, p. 145-148 (Nº 461).

[13] Concílio de Trento, XIV, in H. Denzinger, *Sources of Catholic Dogma,* Nº 893ass.; Catecismo Romano, II, c. 5, q. 32ss. (nota do organizador: Bradley e Kevane, II, c. 4, q. 32ss.).

legislativo inclui, automaticamente, o poder judicial, visto que o primeiro não poderia existir sem ele. Cristo deu esse poder à igreja em Mateus 18.15-17, e os apóstolos o exerceram (At 5.1-10; 1Co 5.3, 11-13; 1Tm 5.19-20). E, finalmente, a igreja também tem poder executivo e coercivo e pode impor não somente penalidades espirituais – como donatistas, valdenses, albigenses e outros afirmaram – mas também penalidades temporais e físicas e isso não somente sobre a autoridade ou por meio do estado, mas também em virtude de sua própria autoridade e diretamente. Roma baseia esse poder em Mateus 16.19; 18.18; 28.19; 1Co 4.18-21; 5.4-5; 2Co 10.6, 8; 13.2, 3; 1Tm 1.20; Roma repetida e expressamente ensina[14] e aplica isso.[15]

5. Finalmente, Roma ensina que esse poder eclesiástico, essencialmente distinto de todo poder terreno, é totalmente independente e soberano. Ela diz que, com respeito a Cristo, esse poder são obrigações ministeriais, mas, com respeito a toda autoridade e poder terrenos, é completamente independente.

Com essa doutrina da independência de seu poder eclesiástico, Roma escolhe um caminho totalmente diferente do que foi tomado pela igreja do Oriente. Ali, como resultado das políticas de Constantino, Teodósio e Justiniano I, a igreja se tornou cada vez mais um órgão do estado. Embora o imperador ainda não pudesse fazer com a igreja o que quisesse – pois estava preso ao seu dogma e, embora não fosse um sumo sacerdote, era o piedoso protetor da ortodoxia – ele era muito mais o governador da igreja que do estado. Essa posição ainda prevalece na igreja russa hoje. Em 1721, Pedro, o Grande, colocou o governo supremo da igreja nas mãos do Santo Sínodo permanente que era sujeito ao czar por meio do papel intermediário de um procurador. Por mais severamente que o poder do czar tenha sido restringido e enfraquecido em comparação com o poder dos imperadores bizantinos, ainda é ele que governa a igreja por meio do Sínodo, regula os assuntos religiosos de seu povo e determina o grau de liberdade religiosa que deve ser atribuído aos seus súditos católicos romanos e protestantes. O dogma ortodoxo, em um sentido formal, ainda é a lei da constituição russa e a heresia é um crime contra o estado.[16]

Dessa forma, enquanto o cesaropapismo se desenvolvia no Oriente, a igreja, no Ocidente, com sua organização culminando no papa, agiu não meramente para manter sua independência diante do estado, mas até mesmo para expandir sua supremacia sobre o estado. Na pessoa de Carlos Magno, o governo impe-

[14] H. Denzinger, *Sources of Catholic Dogma,* Nº 1367, 1546, 1572; Concílio Vaticano I, "Dogmatic Constitution I on the Church", in H. Denzinger, *Sources of Catholic Dogma,* Nº 1827ss., 1847.

[15] G. Perrone, *Praelectiones theologicae,* 9 vols. (Louvain: Valinhout & Vandezande, 1838-43), VII, 275; M. Scheeben e L. Atzberger, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* 4 vols. (1874-98; reimpressão, Freiburg i. B.: Herder, 1933) IV, I/322; G. M. Jansen, *Prael. theol.*, I, 390.

[16] K. P. Pobedonoszew, *Streitfragen der Gegengwart* (Berlim: Deubner, 1907; nota do organizador: Bavinck cites 1897 edition). F. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde* (Freiburg i.B.: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1892), I, 374–93.

rial se tornou uma instituição cristã, ou católica romana, e, desse momento em diante, foi frequentemente subordinado ao papa. Isso aconteceu não somente na prática, mas, cada vez mais, também na teoria. De acordo com Roma, o estado (a família, a sociedade, a arte, a ciência, enfim, tudo o que é terreno) e a igreja se relacionam entre si como a natureza se relaciona com a graça, a carne com o espírito, o bem natural com o bem sobrenatural, o temporal com o eterno, o terreno com o celestial. Assim como a lua recebe a luz do sol, os governantes também devem seu poder mundial ao papa, que, como vigário de Cristo, naturalmente possui todo o poder no céu e na terra (Alvarus, Pelágio, *et al.*). De qualquer forma, o papa, como cabeça da cristandade, também tem "poder supremo de organizar os assuntos de todos os cristãos".[17] Para ele, um domínio secular é ainda mais estritamente necessário para o exercício de seu poder soberano. Muito embora o estado ainda seja livre e independente dentro de sua própria esfera, ele é inferior à igreja, preso aos seus pronunciamentos e, onde quer que o espiritual invada o natural, sujeito à igreja. O estado deve ser cristão, isto é, católico romano, não pode reconhecer qualquer outra igreja além da católica e é obrigado a perseguir e punir os hereges se a igreja assim desejar e se abstiver de fazer isso por si mesma.[18]

A DEGENERAÇÃO DO PODER PAPAL: INFALIBILIDADE

[510] Esse poder, atribuído por Roma à igreja, culmina e também encontra a garantia para sua existência e permanência no poder do papa. De acordo com o Concílio Vaticano I [1870],[19] esse poder é caracterizado pelos seguintes atributos:

1. Ele não é meramente uma primazia de honra, nem somente um ofício de supervisão e direção, mas o poder total e supremo de legislação, governo e administração da lei, um poder de jurisdição independente dos bispos.
2. Ele não é uma autoridade extraordinária e temporária, mas um poder ordinário permanente que Deus concedeu ao papa e que ele pode exercer sempre e não apenas em casos extraordinários.
3. Ele é um poder imediato, tanto em sua origem, pois Cristo o concede, quanto em seu uso, pois o papa pode exercê-lo não apenas por meio dos bispos, mas também por si mesmo ou seus legados, sem ter de pedir

[17] R. Belarmino, "De rom. pontif.", in *Controversiis*, V, 6, 7.

[18] *Cf.* Agostinho, "Letter to Vincentius against Donatus and Rogatus", *Letter* 83; *idem*, "Letter to Boniface (On the treatment of the Donatists)", *Letter* 185; *idem*, *Against the Letters of Petilianus*, I, 16, esp. livro II; *idem*, *Against Gaudentius*, I, 20; II, 17; T. Aquino, *On the Governance of Rulers*, trad. Gerald Bernard Phelan (Londres e Nova York: Sheed & Ward, 1938); R. Belarmino, "De rom. pontif.", in *Controversiis*, V; *idem*, "De membris eccl.", in *Controversiis*, III; J. Hergenröther, *Katholischer Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 2 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1872); L. von Hammerstein, *Kirche und Staat* (Freiburg i. B.: Herder, 1883); A. Stöckl, *Lehrbuch der Philosophie*, 3ª ed., 2 vols. (Mainz: Kirchheim, 1872), III, 451-80; V. Cathrein, *Moralphilosophie*, 3ª ed., 2 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1899), II, 529ss.; H. Hansjakob, *Die Toleranz und die Intoleranz der Katholischen Kirche*, 2ª ed. (Freiburg i. B.: Herder, 1899).

[19] Concílio Vaticano I, IV, c. 3, 4, in H. Denzinger, *Sources of the Catholic Dogma*, Nº 1826-40.

permissão ou autorização a ninguém e pode, portanto, transmiti-lo livremente a todos os bispos e a todos os fiéis.

4. Ele não é um poder limitado, mas um poder total e supremo, que cobre extensivamente toda a igreja, contém intensivamente todo o poder necessário para dirigir e governar a igreja, e absolutamente soberano, não se sujeitando a nenhum leigo, bispo ou concilio, mas somente a Deus.
5. Todos os membros da igreja, quer individualmente ou todos juntos, e todos os bispos, quer individualmente ou reunidos em sínodos, devem obediência absoluta ao papa, não apenas em questões de fé e moral, mas também em questões de disciplina e governo da igreja. "Este é o ensino da verdade católica, do qual ninguém pode se desviar sem causar perigo à fé e à salvação".
6. Uma parte desse poder é o ofício do ensino, a respeito do qual se determina que, quando o papa fala *ex cathedra,* ele é, em virtude de assistência divina, infalível.

Depois de tudo o que foi dito anteriormente sobre a doutrina da Escritura e os mais antigos testemunhos, não temos mais necessidade de argumentar que esse sistema papal se baseia em um fundamento não escriturístico. Nem o consenso dos pais, isto é, depois de Irineu, o ensino e a prática de papas e concílios, a conformidade de opiniões de teólogos posteriores, como tem sido expressa mais extensivamente na teologia católica romana[20] – nada pode compensar essa deficiência. Por mais poderosamente que esse edifício papal, graças à sua rigorosa unidade, também atraia muitos protestantes, ele é, religiosa e eticamente, fraco na mesma medida em que é política e juridicamente comovente. As razões para isso são as seguintes:

1. A natureza e o caráter dessa infalibilidade são insuficientemente definidas. Até agora Roma não foi tão longe a ponto de atribuir ao papa a mesma infalibilidade que reconhece nos apóstolos. Esse passo seria e é, claro, coerente com sua posição. Poder-se-ia esperar que os apóstolos tivessem comunicado plena autoridade apostólica aos bispos que designaram e que especialmente Pedro tenha feito isso com respeito ao bispo de Roma. No entanto, isso não aconteceu. O papa é infalível não por inspiração, mas pela assistência do Espírito Santo, por uma provisão especial de Deus pela qual a igreja é afastada do erro e preservada na verdade. Sua infalibilidade não consiste no recebimento de novas revelações e na capacidade de propor uma nova doutrina, mas apenas no fato de que ele pode perseverar e explicar fielmente a tradição entregue pelos apóstolos. Essa infalibilidade também não deve ser entendida no sentido de que as palavras faladas *ex cathedra* pelo papa são literalmente Palavra de Deus, mas somente no sentido de que, materialmente, a contêm.[21]

[20] *E.g.,* Segundo J. B. Heinrich e G. Konstantine, *Dogmatische Theologie,* 2ª ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim, 1881-1900), II, 323ss.

[21] *Ibid.,* II, 220-45; G. M. Jansen, *Prael. theol.,* I, 616.

2. Embora essa infalibilidade seja um dom especial, ela nem sempre é uma característica peculiar do papa, nem de sua pessoa nem dele como autor, orador público, legislador e administrador, nem como um governante secular, como um bispo de Roma, como metropolitano da província eclesiástica de Roma ou como patriarca do Ocidente, mas apenas como papa, como cabeça de toda a igreja. Sobre esse ponto, porém, não há unanimidade. Considerando especialmente o caso do papa Honório, teólogos anteriores e até mesmo Inocêncio III admitiram[22] que, privativamente, um papa podia cair em heresia e então, *por direito divino* e *por causa desse próprio fato,* ser deposto como papa (Paludanus, Turrecremata, Alphonsus de Castro, Sylvester, *etc.*) ou podia ser retirado de um concílio por decisão judicial (Cajetan, Canus, *etc.*). Isso, porém, tinha um lado questionável e ameaçou a soberania ilimitada e a inviolabilidade do papa. Por essa razão, outros (como Pighius, Belarmino, Suarez, *etc.*) acharam mais fácil concordar com a provável e piedosa opinião de que a providência divina preservará o papa da heresia também pessoalmente.[23]

3. O Concílio Vaticano I, usando uma expressão, talvez, primeiramente empregada por Melchior Canus,[24] diz que o papa é infalível quando fala *ex cathedra.* Isso parece traçar uma linha, mas é, na prática, muito inútil como padrão, pois o sistema requer que ninguém possa dizer se um papa falou *ex cathedra,* exceto o próprio papa. Assim, um papa é sempre livre para rejeitar seus próprios pronunciamentos ou os pronunciamentos de outros papas, dizendo que não foram feitos *ex cathedra,* ou declará-los válidos, dizendo que foram. Depois, ele pode até mesmo dizer que ele mesmo ou um de seus predecessores, pensando que falava *ex cathedra,* realmente não falava.

4. O infalível ofício de ensinar é uma parte do "total e supremo poder de jurisdição na igreja universal". O Concílio Vaticano I,[25] de fato, não declara expressamente que o papa é, em todos os tempos, infalível no exercício desse "total e supremo poder". No entanto, ele diz que "esse poder obriga pastores e fiéis de todo rito e dignidade, individual e coletivamente, à subordinação hierárquica e verdadeira obediência não somente em questões referentes à fé e à moral, mas também naquelas que se referem à disciplina e ao governo da igreja em todo o mundo". Quer, então, o papa seja falível ou infalível, todas as pessoas, sem distinção e sem qualquer direito de crítica ("ninguém pode examinar judicialmente sua decisão") devem, incondicionalmente, obedecer ao papa, correndo o risco de perder sua própria salvação.

5. Na sessão IV, cânone 4, do Concílio Vaticano I, a infalibilidade é expressamente atribuída somente ao papa quando fala *ex cathedra* e, como pastor e mestre de todos os cristãos, define uma "doutrina a respeito de fé e moral

[22] J. Schwane, *Dogmengeschichte,* 4 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1882-95), III, 535.

[23] J. B. Heinrich e G. Konstantine, *Dogmatische Theologie,* II, 257; J. Wilhelm e T. B. Scannell, *A Manual of Catholic Theology,* IV, 1, 450.

[24] J. Schwane, *Dogmengeschichte,* IV, 302.

[25] Concilio Vaticano I, sessão IV, c. 3.

que deve ser sustentada por toda a igreja".[26] No entanto, dessa afirmação não temos nenhum direito de inferir que, em outras épocas, ele não era infalível. De que outra forma essa obediência absoluta e incondicional ao papa poderia ser exigida em questões de disciplina, governo e jurisprudência? Em questões de fé e moral, o papa é, certamente, infalível. Os teólogos católicos romanos desenvolveram em detalhes as áreas cobertas por essa infalibilidade. O papa é infalível quando trata das verdades da revelação na Escritura, das verdades das instituições divinas, dos sacramentos, da igreja, de sua organização e governo e das verdades da revelação natural. No entanto, até mesmo com isso estamos longe de esgotar o alcance da infalibilidade papal. Para que o papa seja infalível em todas essas áreas, dizem os teólogos, ele também tem de ser infalível na avaliação das fontes das verdades da fé e na interpretação delas. Isso significa dizer que ele é infalível no estabelecimento da autoridade da Escritura, da tradição, dos concílios, dos papas, dos pais, dos teólogos; no uso e na aplicação de verdades naturais, imagens, conceitos e expressões; na avaliação e rejeição de erros e heresias, até mesmo no estabelecimento de fatos dogmáticos; na proibição de livros, em questões de disciplina, no endosso de ordens, na canonização de santos e assim por diante. Fé e moral abrangem quase tudo e tudo o que o papa diz sobre isso é infalível. O termo *ex cathedra,* de fato, não traça nenhum limite em nenhum lugar. A verdade é que essa expressão não nos diz que só são infalíveis os pronunciamentos em conexão com os quais o *ex cathedra* é expressamente mencionado, pois, nesse caso, todas as regulamentações papais anteriores seriam excluídas da categoria de infalibilidade papal. Ela só se refere, portanto, a algo material e relevante. Mas, então, quem pode dizer se o papa está falando *ex cathedra*? Na prática, e pelo povo comum, seus pronunciamentos serão sempre interpretados como infalíveis por medo da possibilidade de se rejeitar um pronunciamento infalível. Teoricamente, somente o papa pode dizer com certeza infalível quando fala *ex cathedra,* isto é, infalivelmente.[27] Além disso, *por que* o papa é infalível? Por que ele mesmo diz isso? Mas isso é um círculo vicioso. Por que o concílio diz isso? Mas o concílio também é falível ao fazer essa declaração. Portanto, para o cristão católico romano, onde essa certeza é proclamada?

6. O Concílio Vaticano I apresentou um resultado produzido a partir de um processo histórico. No período cristão primitivo, todos os apóstolos, todas as igrejas e todos os *episcopi* eram iguais em categoria. Na melhor das hipóteses, havia uma primazia de honra, mas, em nenhum sentido, uma primazia de jurisdição. Mas gradualmente a igreja e o bispo de Roma agiram para subordinar todas as outras igrejas e bispos a si mesmos. Não obstante, por um longo tempo, a independência deste dentro de seus próprios círculos foi, em certa medida, mantida. Perto do fim do século 13, a controvérsia a respeito da relação entre

[26] Concílio Vaticano I, IV, c. 4.

[27] J. B. Heinrich e G. Konstantine, *Dogmatische Theologie,* II, 554-654.

o poder episcopal e o poder papal veio à tona.[28] Nessa época, alguns tentaram sustentar a independência do primeiro no sentido de que o bispo, embora seja subordinado ao papa, recebeu de Deus (*ex jure* divino) o poder que lhe é devido em seu círculo de autoridade e apenas foi designado pelo papa como o portador desse poder. Entre os que defendiam essa posição estão Henry de Ghent; Alphonsus de Castro, bispo de Bruges (Bélgica, d. 1558); Vitoria (1480-1544), o pai do neo-escolasticismo na Universidade de Salamanca; Peter Guerrero, bispo de Grenada; e muitos outros bispos espanhóis e franceses no Concílio de Trento, que, no cânone 7 da sessão 23, procurou inserir certas palavras [em itálico]: "Os bispos, *designados por direito divino,* são superiores aos presbíteros".[29] Os debates mais veementes que duraram por todo o inverno de 1562 até a metade do ano seguinte foram desencadeados por essa questão no concílio. Em 15 de julho de 1563, o poder episcopal foi definido mais detalhadamente nos cânones 6-8, mas a questão sobre se ele se originou da lei divina ou da lei eclesiástica foi intencionalmente deixada em aberto. Por outro lado, portanto, houve um forte partido liderado por Lainez, o general dos jesuítas, que afirmava que, embora os bispos tivessem recebido o poder das santas ordens diretamente de Deus, eles obtiveram o poder de jurisdição somente por meio de uma livre transferência feita pelo papa. Este segundo poder, portanto, era, nesse sentido, derivado da lei eclesiástica e podia ser limitado, modificado e tirado pelo papa conforme sua vontade, pois o papa derivou seu pleno poder sobre toda a igreja apenas e imediatamente de Deus.

Depois do Concílio de Trento, como resultado da influência jesuíta, esse sentimento ganhou cada vez mais espaço, triunfou sobre o galicanismo e se transformou em um dogma no Concílio Vaticano [I]. Na sessão IV, capítulo 3, afirma-se que esse poder do supremo pontífice não obstruiu o poder ordinário e imediato da jurisdição episcopal, mas em vez disso o protege, fortalece e sustenta. O papa, porém, tem o supremo poder legislativo, governante e jurisprudencial sobre toda a igreja. Ele pode, sem qualquer mediação ou intervenção, livremente comunicar-se com todos os pastores e rebanhos de toda a igreja e todos, sem distinção, são incondicionalmente sujeitos a ele. Bispos, concílios, toda a igreja e todos os crentes são falíveis em si mesmos e só são infalíveis com ele e por meio dele. O papa é a raiz, a firmeza e o fundamento da unidade, da autoridade e da infalibilidade de bispos, concílios, pais da igreja, teólogos e de todos os crentes e de toda a igreja. Somente ele recebe todo poder e toda autoridade e infalibilidade diretamente de Deus. Uma expressão ainda é remanescente da antiga posição católica. Quando, na sessão IV, capítulo 4, afirma-se que o papa "possui [...] essa infalibilidade com a qual o divino Redentor quis que sua igreja fosse dotada para definir a doutrina a respeito de fé e moral", o concílio, imediatamente e acima de tudo,

[28] J. Schwane, *Dogmengeschichte,* III, 549.
[29] *Ibid.,* IV, 292ss.

infere que "tais definições do Pontífice Romano são infalíveis [irreformáveis] por si mesmas, mas não pelo consenso da igreja".

7. O poder do papa, porém, não para por aí. Embora, até o 8º século, os papas fossem sujeitos ao Império Romano e seu ofício espiritual de forma nenhuma incluísse a posse de poder secular, logo surgiu, na história da Igreja Católica Romana, a ideia de que o papa, para ser independente na esfera espiritual, também tinha de ser soberano em questões seculares. Depois da abolição do estado eclesiástico, em 1870, essa ideia ganhou cada vez mais proeminência e foi expressa com ênfase cada vez mais forte. Pio IX e Leão XIII não deixaram de repetir insistentemente que, como o bispo universal, o papa não podia ser sujeito a nenhum governante em particular nem ter uma nacionalidade específica[30], e seus pronunciamentos têm peso de lei para todos os crentes católicos. Isso é verdade, apesar do seguinte:

- A ideia de um estado eclesiástico ou sacerdotal é completamente obsoleta e a existência desse estado violaria a unidade da Itália.
- O papa não pode ser o pastor principal da igreja e um soberano terreno ao mesmo tempo sem, por isso, causar dano ou à igreja, ou ao estado, ou a ambos, e um poder espiritual não precisa absolutamente de soberania política.
- Durante séculos, o papa não governou nenhum território político e, depois da encampação ilegítima do estado eclesiástico em 1870, não perdeu qualquer influência, não mais do que os bispos alemães, depois que deixaram de ser eleitores imperiais.
- A independência do papa diante do rei da Itália foi mais do que adequadamente assegurada pela garantia de 13 de maio de 1871 e pelo poder dos governantes e das nações católicas.

Tudo isso é muito pouco. Roma não diminuirá a exigência de que o papa novamente se torne um governante secular. Isso, porém, ainda é uma pequena parte da exigência total. Recorrendo a Mateus 28.18 e Lucas 22.38, e seguindo o ensino de Bonifácio VIII na bula *Unam Sanctam,* muitos católicos romanos foram ainda muito mais longe, afirmando que o papa é o verdadeiro soberano sobre todo o mundo e pode, de acordo com sua vontade, transferir poder secular a governantes e reis como seus ministros e vigários. Para muitos católicos, porém, essa noção estava fora dos limites. Eles se opõem à posição de que o papa é o soberano sobre a parte incrédula do mundo porque Cristo só confiou a Pedro o cuidado das ovelhas e aqueles que estão fora do aprisco serão julgados por Deus. O papa também não é um governante secular sobre as nações cristãs, pois em nenhum lugar esse poder político é atribuído ao papa e Cristo deu a Pedro somente as chaves espirituais do reino. O papa nem mesmo possui jurisdição temporal ou poder secular diretamente ou por direito divino, pois Cristo é um

[30] G. M. Jansen, *Prael. theol.*, I, 657; K. von Hase, *Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche,* 6ª ed. (Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1894), 254.

rei espiritual e tem um reino espiritual. Não obstante, embora essas pessoas rejeitem o poder secular direto, elas continuam a falar em um poder secular indireto e não somente atribuem ao papa poder diretivo em assuntos seculares mas – no interesse do reino de Deus – o poder supremo de usar livremente as coisas temporais de todos os cristãos sobre o fundamento de que o pastoreio do rebanho também requer poder sobre os lobos. O poder secular, afinal, está sujeito à igreja assim como o corpo está sujeito ao espírito. Os governantes incrédulos que fazem com que seus súditos caiam na heresia podem ser enfrentados e depostos. Os governantes cristãos, como cristãos, estão sujeitos a Cristo e devem promover a fé e defender a igreja, como muitos reis fizeram nos tempos do Antigo Testamento e na história da igreja.[31] Mas, também, onde essa teoria de poder indireto é sustentada, o papa mantém o direito – no interesse do reino de Deus – de requerer obediência completa de todos os governantes, para depô-los em caso de desobediência, para desobrigar seus súditos de juramento de obediência, de atribuir a nações e países não católicos, governantes católicos e invalidar leis e direitos e assim por diante. Muito embora muitos católicos, hoje, propaguem a impressão de que todos esses direitos pertenciam ao papa apenas temporária e incidentalmente nos tempos medievais, o Sílabus de 1864 (N°. 23) afirma expressamente que os pontífices romanos e os concílios ecumênicos nunca perambularam fora dos limites de seus poderes, nem usurparam os direitos de príncipes, nem jamais erraram ao decidir questões de fé e moral. Embora, como resultado das circunstâncias, o exercício dos direitos papais possa ter sido suspenso, não há dúvida de que os direitos em si são inalienáveis. Roma não muda.[32]

8. De tudo isso sente-se o lugar determinante que o papa tem na vida dos cristãos católicos. A Igreja Católica Romana é uma monarquia, um reino, um estado chefiado por um governante espiritual. Desde os dias de Agostinho, há a tendência de se apresentar a igreja como um estado ou reino no qual todos os dogmas funcionam como leis e direitos e requerem obediência das pessoas, sob pena de perderem a salvação. Bonifácio VIII, portanto, disse que o papa é "considerado como mantendo todas as leis no arquivo de sua mente".[33] O governo desse estado é absolutamente monárquico. Depois do Concílio Vaticano de 1870, ele nem sequer é mais temperado, como se costumava dizer, pela aristocracia dos bispos, pois os bispos são falíveis e derivam dele seu poder. De fato, de acordo com a declaração expressa do Concílio Vaticano [I], o papa pode se comunicar diretamente com todos os pastores e rebanhos e, portanto, ignorando completamente os bispos, designar ou destituir um sacerdote ou capelão, decidir todo julgamento, disciplinar imediatamente qualquer leigo, e assim por diante. Os bispos foram fundamentalmente privados de sua esfera de sobera-

[31] R. Belarmino, "De rom. pontif.", in *Controversiis*, V.

[32] *Cf.* J. F. von Schulte, *Die Macht der römischen Päpste über Fürsten, Länder, Völker und Individuen*, 3ª ed. (Giessen: E. Roth, 1896).

[33] Segundo *ibid.*, 66.

nia.[34] Além disso, esse governo monárquico papal não é mais constitucional em princípio, pois a Escritura e a tradição estão sujeitas à sua interpretação infalível. "Eu sou a tradição", disse Pio IX ao Cardeal Guidi.[35] Se necessário, o papa define o que é doutrina da Escritura e o que é tradição. Na Igreja Católica Romana, o papa, por meio de sua infalibilidade, é o único soberano absoluto, a fonte de toda autoridade eclesiástica e, direta ou indiretamente, até mesmo de todo poder secular. Desde o 9º século, portanto, ele é chamado – em distinção de todos os outros bispos – de Papa,[36] não apenas o sucessor e vigário de Pedro, mas o vigário de Cristo, o vigário de Deus,[37] o pai espiritual de todos os pais, aliás, de todos os fiéis, o hierarca supremo, o único noivo, o líder invisível, o Pontífice supremo, a fonte e origem, o governante de todas as potestades eclesiásticas.[38] O papa é a própria igreja, o próprio cristianismo, o próprio reino de Deus. "O papa e a igreja são um", disse Francisco de Sales. "Onde está o papa, está a igreja" (*ubi papa, ibi ecclesia*). A primazia do papa é "a quintessência da religião cristã" (*summa rei Christiane*).[39] Sem o papa não há igreja nem cristianismo.[40] A submissão ao papa é, para todas as pessoas, uma condição para a salvação (Bonifácio VIII, bula *Unam Sanctam*). O papa é o mediador da salvação, o caminho, a verdade e a vida. A única coisa que ainda está faltando é que ele seja adorado, mas isso também é só uma questão de tempo.[41] Aliás, Scheeben e Atzberger estão corretos quando dizem que, se a primazia do papa não é a palavra de Deus, ela é "uma usurpação blasfema e diabólica".[42]

[34] Nota do organizador: Bavinck usa aqui o termo técnico neocalvinista "esfera de soberania" (*souvereiniteit in eigen kring*).

[35] Schulte, *Die Macht der römischen Päpste,* 80.

[36] J. Schwane, *Dogmengeschichte,* I, 543.

[37] *Ibid.,* III, 536, 538.

[38] Boaventura, *Breviloquium,* VI, 12.

[39] R. Belarmino, "De rom. pontif.", in *Controversiis,* no prefácio.

[40] Veuillot, segundo K. von Hase, *Handbuch der protestantischen Polemik* (1894), 187.

[41] A. von Harnack, *History of Dogma,* trad. N. Buchanan *et al.,* org. A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896-99), VII, 116, 117.

[42] Scheeben-Atzberger, *Habdbuch,* IV, 427; *cf.* literatura adicional contra o papado: M. Lutero, *Von dem Bapstum zu Rome: Widder den hochberumpten Romanisten zu Leiptzck* (Wittenberg: Melchior Lotter, 1520; nota do organizador: "Bapstum" é a grafia original), segundo J. Köstlin, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony,* trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1897), I, 363; TI: M. Luther, *On the Papacy in Rome: Against the Most Celebrated Romanist in Leipzig,* in *Luther's Works,* org. Joel W. Lundeen (Filadélfia: Fortress, 1986), 39:49-104; The Smalcad Articles, art. 4, in *The Book of Concord,* org. Robert Kolb e Timothy J. Wengert, (Mineápolis: Fortress, 2000), 307-10; *Treatise on the Power and Primacy of the Pope* (1537; in Kolb e Wengert, 329-45); J. Calvino, *Institutas,* IV.iv.-xi; W. Ames, *Bellarminus enervatus,* 3ª ed., 4 vols. (Oxford: G. Turner, 1629), I, livro 3; D. Chamier, *Panstratiae catholicae* (Genebra: Roverianis, 1626), II, livro 2; G. Voetius, *Politicae ecclesiasticae,* 3 vols. (Amsterdã: Joannis a Waesberge, 1663-76), III, 775ss.; *idem, Selectae disputations theologicae,* 5 vols. (Utrecht: 1648-69), II, 684-882; *idem, Desperata causa papatus* (Amsterdã: Joannis Jansson, 1635); J. H. Heidegger, *Corpus theologiae* (Zurique, 1700), loc. 72, 2; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* trad. G. M. Giger, org., J. T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1992), XVII, q. 16-20; *idem, De necessaria secissiones nostra ab ecclesia romana,* in *Opera* (Nova York: Carter, 1848), IV, 1-203, disp. 5: "De tyrannide romana"; B. de Moor, *Commentarius* [...] *theologiae,* 6 vols. (Leiden: J. Hasebroek, 1761-71), VI, 195ss.; J. J. I. von Döllinger, J. Huber e J. Friedrich, *Das Papstthum* (Munique: Beck, 1892; nota do organizador: Bavinck cita a data de publicação como 1894); *idem, The Pope and the Council* (Boston: Roberts, 1870); J. Langen, *Das vatikanische Dogma von dem Universal-Episcopat und der Unfehlbarkeit des Papstes,* 4 vols. (Bonn: E. Weber, 1871-76); W. Joos, *Die Bulle "Unam Sanctam" und das vatikanische Autoritätsprinzip,* 2ª ed. (Schaffhausen: Carl Schoch, 1897); P. K. Graf von Hoensbroech, *Das Papstthum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit,* 2 vols.

O PODER RESTAURADO À PALAVRA E AO SACRAMENTO

[511] A Reforma se rebelou contra essa degeneração do poder eclesiástico. Ela novamente confessou que a igreja é uma comunhão de santos e que, de Cristo, ela recebeu um poder que é essencialmente diferente do poder do estado. Nas palavras de Lutero, "o reino de Cristo não é um regime físico, mundano ou terreno, como o dos senhores e reis que governam a terra, mas um regime espiritual e celestial, no qual se trata não de bens temporais nem de coisas que pertencem a esta vida, mas de corações e consciências, de como se deve viver diante de Deus e obter sua graça".[43] Calvino, semelhantemente, estabeleceu a diferença entre a igreja e o estado como entre alma e corpo, a vida futura e a vida presente, e atribuiu à igreja seus próprios ofícios, poder e jurisdição.[44] O poder da igreja, portanto, não consistia no corpus da lei canônica que tinha sido publicamente queimado por Lutero em 10 de dezembro de 1520, mas na ministração da Palavra de Deus. Como Cristo é o único cabeça da igreja, somente a Palavra de Deus pode e deve governar na igreja, não por coerção, mas apenas por amor e livre obediência.[45]

A ministração da Palavra e do sacramento é a única forma de governo da igreja, o conjunto total de todo poder eclesiástico, a totalidade do poder das chaves. Porém, de acordo com os luteranos, esse poder das chaves inclui um chamado legítimo, obediência aos supervisores, a avaliação da doutrina e da vida da pessoa, o exercício da disciplina, a exclusão dos ímpios da igreja e assim por diante.[46] Sohm expressa claramente a diferença entre o poder atribuído à igreja por Roma e o poder atribuído à igreja por Lutero. Porém, ele vai longe demais quando, admitindo que toda lei e toda coerção é meramente domínio humano e poder terreno, sustenta que toda lei eclesiástica está em conflito com a natureza essencial da igreja. No entanto, ele demonstra claramente que a diferença entre Roma e o protestantismo sobre o poder da igreja está associada à interpretação política/jurídica do cristianismo versus a interpretação ético espiritual. Ele mesmo reconhece, frequentemente, que a igreja de Cristo, embora seja uma

(Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1901-2); L. L. F. Bungener, *Rome and the Council in the 19th Century* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1870); W. E. Gladstone, *Rome and the Newest Fashion in Religion* (Londres: John Murray, 1875); K. von Hase, *Handbuch der protestantischen Polemik,* 5ª ed. (Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1890); P. Tschakert, *Evangelische Polemik gegen die römischen Kirche* (Gotha: F. A. Perthes, 1885); D. Snijder, *Rome's voornaamste leerstellingen en bedoelingen voor den Protestant* (Gorinchem: Knierum, 1890); *idem, Het Dogma van de onfeilbaarheid van den Paus vastgesteld op het Vaticaanische Concilie van 1870* (Roterdã: Daamen, 1899).

[43] Nota do organizador: A citação, aqui, é claramente de Lutero, embora Bavinck cite apenas uma literatura secundária. Citado por R. Sohm, *Kirchenrecht,* 2 vols. (Leipzig e Munique: Duncker & Humblot, 1892-1923), 464, 488; *cf.* também J. Köstlin, *Theology of Luther,* II, 521ss., 541ss.; P. Drews, *Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers?* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1908); K. Müller, *Kirche, Gemeinde und weltliche Obrigkeit nach Luther* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1910).

[44] J. Calvino, *Institutas,* IV.i-xi; *cf.* P. Lobstein, *Die Ethik Calvins* (Estrasburgo: C. F. Schmidt, 1877), 115ss.; E. Choisy, *La théocratie à Genève au temps de Calvin* (Genebra: Ch. Eggimann, 1897; nota do organizador: Bavinck cita a edição de 1898); G. von Schulthess-Rechberg, *Luther, Zwingli und Calvin in ihren Ansichten über das Verhältnis von Staat und Kirche* (Aarau: H. R. Sauerländer, 1909).

[45] Lutero, segundo R. Sohm, *Kirchenrecht,* 464, 468.

[46] Apologia da Confissão de Augsburgo, arts. 14, 20; Os Artigos de Esmalcada, "De potestate et primatu papae" (Kolb e Wengert, 307-10).

comunhão de santos, requer ordem e já possuía um certo tipo de ordem no começo,[47] e também, de acordo com Lutero e os luteranos, ela não pode existir sem os ofícios, um chamado legítimo, cuidado pastoral, disciplina, excomunhão e governo.[48] Direta ou indiretamente, todo poder na igreja é a ministração da Palavra. Toda regulamentação que ela adota ou organização que faz está sujeita e é útil a esse fim.

O povo reformado também entendeu o poder da igreja dessa forma. Todo o poder da igreja basicamente remonta a Cristo, a quem Deus ungiu Rei sobre Sião, e, portanto, tem caráter espiritual, pois seu reino não é deste mundo. Na medida em que Cristo, no exercício de seu poder, emprega instrumentos, esses não são autônomos, independentes, soberanos, mas ligados a ele, isto é, à sua Palavra. Todo ofício da igreja de Cristo é um ministério (διακονία, *diakonia*), sem poder legislativo, judiciário e executivo próprios, mas capaz apenas de ministrar as coisas contidas e implícitas na palavra de Cristo. De fato, portanto, não há, na igreja, nenhum outro poder além do das chaves, a ministração da Palavra e dos sacramentos, que, via de regra, é novamente distinta no poder de ensinar, no poder de disciplinar e no poder de governar.[49]

Embora houvesse uma concordância fundamental entre luteranos e reformados sobre a questão do poder da igreja, logo emergiu uma importante diferença entre eles sobre sua elaboração e aplicação. Em primeiro lugar, Lutero assimilou, da Igreja Católica Romana, a ministração oficial da Palavra ao indivíduo e, portanto, favoreceu a manutenção da confissão privada. Embora considerasse a pregação do evangelho como o perdão de pecados (portanto, "um pregador cristão nunca pode abrir sua boca sem pronunciar uma absolvição"),[50] isso não era suficiente para ele. O pastor também deve aplicar a absolvição individualmente no confessionário, que, embora não seja estritamente necessário, é muito útil.[51] No entanto, a instituição da confissão privada encontrou dificuldades intransponíveis (o número insuficiente de pastores, os emolumentos da confissão, o significado incerto da absolvição e assim por diante) e gradualmente caiu em desuso. Embora os reformados achassem útil a confissão mútua de pecados entre os membros da igreja, a ministração oficial da Palavra e, portanto, também a proclamação do perdão de pecados, isto é, a proclamação de perdão, acontecia somente nas reuniões públicas dos crentes. Da confissão como uma instituição da igreja eles mantiveram apenas a confissão regular ou ocasional de pecados costumeiros na preparação para a celebração da Ceia do Senhor e, quanto ao resto, substituíram a confissão privada pela prática de visitação pessoal domiciliar.[52]

[47] R. Sohm, *Kirchenrecht,* 51ss.

[48] *Ibid.*, 471, 476, 486, 494, 519ss.

[49] J. Calvino, *Institutas,* IV.viii-xii; P. Mártir Vermigli, *Loci communes,* org. R. Massonius (Londres, 1576), 405ss.; A. Polanus, *Syntagma theologiae christianae,* 5ª ed. (Hanover: Aubry, 1624), VII, 10ss.; F. Junius, *Theses theologicae,* 46; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XVIII, 29ss.

[50] R. Sohm, *Kirchenrecht,* 488.

[51] *Cf.* acima, p. 165-176 (Nº 465-66).

[52] Zwínglio, segundo E. Zeller, *Das theologische System Zwingli's* (Tübingen: L. F. Fues, 1853), 153; P. Mártir Ver-

Em segundo lugar, a prática da disciplina tomou, na Igreja Luterana, uma direção diferente da que tomou na reformada. O próprio Lutero, definitivamente, desejou a aplicação da disciplina na igreja de Cristo. Embora rejeitasse a excomunhão católica romana e tenha removido todas as penalidades civis da disciplina eclesiástica, seu ideal era uma igreja que, depois de repetidas admoestações, removesse de seu meio o malfeitor.[53] No entanto, a ausência do ofício de presbítero e o exercício da disciplina eclesiástica somente pelo pastor levou a tais abusos que logo desapareceu completamente e, na medida em que permanecia, era deixada a cargo de consistórios mistos (que consistiam de membros eclesiásticos e civis).[54] Na prática, isso levou ao mesmo resultado que a doutrina de Zwínglio, Erasto, os remonstrantes, os racionalistas e muitos teólogos modernos, na qual a igreja cede seu poder de exercer disciplina às autoridades civis, já que o governo civil, agora, é cristão. Para Calvino, por outro lado, a disciplina eclesiástica era uma questão de vida ou morte. Durante vinte anos em Genebra ele lutou pelo direito de a igreja remover a pessoa má de seu meio e só o adquiriu no ano de 1555. Embora a disciplina não pudesse ser a alma da igreja, ela tem de servir como seus tendões. Essa posição sobre a natureza obrigatória, a necessidade e a utilidade da disciplina eclesiástica permaneceu de tal forma que os reformados se distinguiram, por um lado, dos católicos romanos e dos luteranos e, de outro, dos anabatistas e menonitas, que, como resultado de sua antítese entre natureza e graça, às vezes aplicavam a excomunhão com severidade excessiva e a privavam de seu caráter espiritual.[55]

Em terceiro lugar, a relação do cristianismo com a vida natural era definida diferentemente por Lutero e por Calvino. Todos os reformadores se uniram para livrar a vida natural da pressão e do poder da igreja, que, na opinião de Roma, coincide com o cristianismo e constitui uma adição sobrenatural à natureza, mas, sob esse guarda-chuva sobrenatural, atribui à vida natural uma latitude generosamente alta. O protestantismo, por outro lado, firmou a confissão de que o mundo, embora esteja sob o controle do maligno [1Jo 5.19], é, em si mesmo, santo e bom, uma obra do Deus Todo-Poderoso, Criador do céu e da terra. O

migli, *Loci comm.*, 274; W. Ames, *Bellarminus enervatus*, III, 481; A. Rivetus, *Operum theologicorum*, 3 vols. (Roterdã: Leers, 1651-60), III, 316; C. Vitringa, *Doctr. christ.*, III, 127ss.; P. Biesterveld, *Het huisbezoek* (Kampen: Bos, 1900).

[53] J. Köstlin, *Theology of Luther*, II, 526ss., 533ss.; Th. Harnack, *Praktische Theologie*, 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1877-78), II, 497ss.; A. W. Dieckhoff, *Luthers Lehre von der kirchlichen Gewalt* (Berlim: G. Schlawitz, 1865); a Confissão Luterana, in Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 8ª ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 75, 152, 165, 288, 329, 342; nota do organizador: Essas referências específicas são aos seguintes documentos luteranos: Apologia da Confissão de Augsburgo, "Prefácio" (Kolb e Wengert, 110); *ibid.*, arts. 7, 8; (Kolb e Wengert, 174ss.); *ibid.*, art. 11, pars. 60-62 (Kolb e Wengert, 290, 291; Treatise on the Power and Primacy of the Pope, par. 7-11, 70-73 (Kolb e Wengert, 331, 341, 342).

[54] Nota do organizador: A expressão usada por Bavinck é simplesmente "consistórios mistos" [*gemengde consistoriën*]; pelo contexto, fica evidente que ele está se referindo a uma "mistura" de autoridades eclesiásticas e civis.

[55] J. Calvino, *Institutas*, IV.xii; P. Mártir Vermigli, *Loci comm.*, 411; J. Zanchi, *De operum theologicorum*, 8 vols. (Genebra: Samuelis Crispini, 1617), IV, 736; F. Junius, *Theses theol.*, 47; G. Bucanus, *Institutiones theologicae*, 3ª ed. (Berna: Ioannis & Isaas le Preux, 1605), 531; P. van Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (Utrecht: Appels, 1714), VII, 6; *Synopsis purioris theologicae*, disp. 48; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XVIII, q. 32; S. Maresius, *Syst. theol.*, XVI, 79-87; G. Voetius, *Politicae ecclesiasticae*, IV, 841ss.; Confissão Gaulesa, art. 27; Confissão Belga, art. 29; Catecismo de Heidelberg, P&R 83-85; Confissão Helvética, II, 18.

protestantismo trocou a antítese quantitativa entre o natural e o sobrenatural pela antítese qualitativa e ética entre o pecado e a graça.

No entanto, apesar de tudo isso, houve também uma divergência fundamental entre os reformadores. Zwínglio nunca transcendeu totalmente o dualismo medieval entre "carne" e "espírito", entre justiça humana e justiça divina. Lutero, frequentemente, limitava de tal forma a obra de Cristo ao religioso e ético que o natural passou a ficar independentemente ao lado dessa área. Enquanto o evangelho só transformava o interior, a mente, o coração, ele não tinha efeito transformador sobre a vida natural como um todo. Isso explica o desprezo com que Lutero, frequentemente, falava da razão, da filosofia e da jurisprudência. Isso também explica o julgamento severo que a Fórmula de Concórdia pronunciou sobre o "homem natural" como uma pedra, um tronco ou lodo. Portanto, daí também procede a distinção e a separação luterana entre o sensível e o espiritual como "dois hemisférios, um dos quais é inferior e o outro é superior".[56] Isso também explica o fato de a Igreja Luterana, contanto que tivesse a pura ministração da Palavra e do sacramento, ser totalmente indiferente a todos os outros poderes concedidos por Cristo à igreja. Ela bem sabia, de fato, e confessava, que a igreja deve ter seus próprios supervisores e diáconos, seu próprio governo e disciplina, mas, na prática, cedia tudo isso imediatamente e sem qualquer esforço ao governo. Se necessário, ela podia permitir um governo monárquico (papal) e episcopal, considerar muitas cerimônias como adiáforas, deixar a disciplina a cargo de consistórios e confiar todo o governo externo da igreja ao governo civil. A igreja só conservava para si o ofício da pregação, a ministração da Palavra e do sacramento, mas, quanto ao resto, tornou-se uma igreja nacional ou do estado, na qual o governo, como substituto do episcopado católico romano, ou como o principal membro da igreja ou como o agente autorizado da igreja, tinha jurisdição virtualmente irrestrita.[57] Material e praticamente, essa distribuição de poder concordava completamente com o poder que Zwínglio, Erasto, os remonstrantes e assim por diante atribuíam ao governo em relação à igreja.

O poder eclesiástico e o poder político

As igrejas reformadas, porém, foram desde o início, contrárias a isso. Assim como Deus havia designado o governo como soberano no estado, assim também ele ungiu Cristo como rei sobre sua igreja. Estado e igreja, portanto, são essencialmente distintos um do outro – em origem, natureza e governo. Transferir o poder da igreja para o estado era uma violação do reinado de Cristo. No entanto,

[56] H. Bavinck, "The Catholicity of Christianity and the Church", trad. John Bolt, *Calvin Theological Journal* 27 (1992): 220-51; *idem*, "Common Grace", trad. Raymond C. van Leeuwen, *Calvin Theological Journal* 24 (1989): 35-65.

[57] J. Köstlin, *Theology of Luther*, II, 560ss.; K. Lechler, *Die neutestamentliche Lehre vom heiligen Ambte* (Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1857), 223ss.; 230ss.; R. Sohm, *Kirchenrecht*, 542ss.; P. Melanchthon, "de magist. Civil", in *Loci comm.*; J. Gerhard, *Loci theol.*, XXIV; J. Quenstedt, *Theologia*, IV, 420-50; D. Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum* (Rostock e Leipzig: Russworm, 1718); J. W. Baier, *Compendium theologiae positivae*, 3 vols. em 4 (St. Louis: Concordia, 1879), 639-49; J. F. Buddeus, *Institutiones theologiae dogmatica* (Frankfurt e Leipzig, 1741), 1267-87.

os reformados nunca fizeram da distinção uma separação. Ao contrário, assim como a igreja distribui seus bens espirituais para benefício de toda vida natural na família e na sociedade, nas artes e nas ciências, assim também o governo, em um país cristão, tem o chamado impressionante de proteger a igreja, apoiar sua expansão e extensão, resistir a toda idolatria e falsa religião e destruir o reino do anticristo. Eles não tinham escolha senão promover esse ensino porque criam que o governo tinha sido designado por Deus com o propósito de restringir o pecado; que, como tal, estava atrelado à lei e à Palavra de Deus; que não somente a segunda tábua da lei, mas também a primeira tinha de ser mantida em seu domínio e em seu uso; que o conteúdo da Bíblia não era exclusivamente religioso e ético, e válido somente para a igreja, mas uma palavra de Deus que se dirige a toda a humanidade e lança luz sobre toda criatura e toda vida; que, na dispensação do Antigo Testamento, o governo era especificamente incumbido de cumprir essa tarefa; que a verdade cristã era universal e católica, evidente e clara, e, portanto, acessível também ao governo.[58]

No entanto, a vida provou ser mais forte que a doutrina. Gradualmente, essa posição absoluta se enfraqueceu. Já no século 16, alguns anabatistas e socinianos insistiam que o governo devia se abster de toda intervenção em assuntos de religião e especificamente da punição dos hereges. O ensino reformado a respeito do estado, consequentemente, encontrou numerosas dificuldades práticas. Na teoria, a igreja e o estado eram, de fato, distintos, mas, na realidade, o estado estava, não raro, sujeito aos pronunciamentos da igreja e preso à sua confissão. Em virtude de sua estreita relação com a igreja e a obrigação que havia assumido, o governo se engajou em atos de violência e coerção que eram repugnantes ao próprio governo, atos que deram ao governo uma fama ruim entre numerosas pessoas de índole nobre, provocaram o aparecimento da tirania católica romana

[58] Cf. H. A. Niemeyer, *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*, 2 vols. (Leipzig: Iulli Klinkhardti, 1840), 9, 32, 54, 55, 82, 98, 114, 122, 326, 355, 387, 534, 610, 765, 810. Nota do organizador: essas referências específicas são aos seguintes documentos reformados: U. Zwínglio, The Sixty-seven Articles (Nº 29-41); *idem, An Account of the Faith of Huldreich Zwingli (Fidei ratio*, 1530), in *On Providence and Other Essays*, org. S. M. Jackson e W. J. Hinke (1922; reimpressão, Durham, NC: Labyrinth, 1983), 11° artigo sobre o magistrado; *idem, Exposition of the Christian Faith*, art. 87, "Magistratus"; Primeira Confissão de Basileia (1534), art. 8; *ibid.*, art. 8, disp. 221; Segunda Confissão Helvética, c. XXX; Catecismo de Genebra, art. 21; Confissão Gaulesa, art. 24; Primeira Confissão Escocesa, art. 24; Confissão Belga, art. 36; Trinta e Nove Artigos da Igreja da Inglaterra, art. 36 (art. 37); Confissão Tetrapolitana (Confissão de Estrasburgo, 1530), art. 23; Confissão Boêmia (1535), art. 16; J. Calvino, *Institutas*, IV.xx; Sobre a punição dos hereges, veja J. Calvino, *Defensio orthodoxae de sacra trinitate, contra prodigiosos errores Michaelis Serveti hispani* (1554), in *Calvini opera*, VIII (CR, XXXVI), 453-644; E. Blösch, *Geschichte der Schweizen-reformierten Kirchen*, 2 vols. (Berna: Schmid & Francke, 1898-99), I, 227ss.; T. Beza, "De haereticis a civilimagistratu puniendis", in *Tractionum theologicarum* (Genebra: Jean Crispin, 1570), I, 85-169; J. Zanchi, *Op. theol.*, IV, 580-87; P. Mártir Vermigli, *Loci comm.*, 473; H. Bullinger, *Decades*, II, serm. 7; F. Junius, *Op. theol. select.*, I, 544; Bogerman, in H. E. Vander Tuuk, *Johannes Bogerman* (Groningen: Wolters, 1868), 32ss.; J. Trigland, *Antapologia* (Amsterdã: Joannam Janssonium *et al.*, 1664), c. 29; *idem, Kerckelycke geschiedenissen* (Leyden: Andriae Wyngaerden, 1650), 440ss.; S. Rutherford, *Examen arminianismi* (Utrecht: Smytegelt, 1668), c. 19 (nota do organizador: Bavinck cita o autor como Rhetorford); Revius in E. J. W. Posthumus Meyjes, *Jacobus Revius, zijn leven en werken* (Amsterdã: Ten Brink & De Vries, 1895), 151-71; G. Voetius, *Pol. eccl.*, I, 124ss.; *idem, Desperata causa papatus*, II, 692-809; III, 206; *Synopsis purioris theologiae*, disp. 50; P. van Mastricht, *Theologia*, VII, 7, 14; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XVIII, q. 34; B. de Moor, *Comm. theol.*, VI, 470-518.

e eram incoerentes com as exigências protestantes de liberdade de consciência e de religião. Contanto que, em um dado país, todos os cidadãos ou pelo menos a grande maioria deles estivessem unidos por uma só confissão, a união entre igreja e estado podia ser mantida; entretanto, quando a igreja católica reviveu e no protestantismo surgiu uma ampla diversidade de igrejas e credos cujo caráter cristão não podia ser negado, tornou-se impossível, até mesmo para os cristãos mais fervorosos, manter o caráter confessional do estado e insistir que os hereges deviam ser punidos. Na Inglaterra, essa impossibilidade, inicialmente, tornou-se óbvia no século 17. Não somente católicos romanos e episcopais competiam entre si por prioridade. Eles logo foram seguidos sucessivamente por presbiterianos, independentes, quakers, levellers e deístas. Assim, guiado pelos fatos, o povo gradualmente se moveu de uma visão confessional do estado para uma visão cristã em geral e, daí, para uma visão deísta, e "tolerância" e "moderação" tornaram-se os clamores do século 18. Roger Williams (c. 1603-83), o "arqui-individualista", foi a primeira pessoa do século 17 a requerer a separação entre igreja e estado. Ele exigiu absoluta liberdade de religião para todos, inclusive hereges e judeus, e aplicou esses princípios na colônia que fundou em Rhode Island. Essa teoria encontrou cada vez mais aprovação tanto entre os cristãos quanto no campo revolucionário. Enquanto alguns estados americanos a adotaram, depois de 1776, a Revolução Francesa a tornou obrigatória em muitos países. Contudo, em nenhum lugar ela existe de forma pura e consistente, e, na prática, todos recuam diante de suas consequências.

[512] Que Cristo atribuiu determinado poder à sua igreja sobre a terra dificilmente pode ser colocado em dúvida. Falando de forma geral, é uma verdade inegável que nada pode existir sem ordem e regulamentação e que uma verdadeira substância (ὕλη, *hulē*) sem forma é nada mais que uma abstração filosófica. Uma família não pode existir sem um líder, um povo não pode funcionar sem um governo, uma sociedade não pode agir sem uma junta administrativa, um exército é inútil sem um general e assim por diante. A anarquia não funciona. Dizer que Cristo fundou uma igreja sem qualquer organização, governo ou poder é uma afirmação que surge dos princípios característicos do misticismo filosófico, mas não leva em conta o ensino da Escritura nem as realidades da vida. A questão que divide as pessoas, portanto, não é realmente se a igreja de Cristo precisa de um certo poder e governo para sua existência continuada, pois, todos concordam com essa posição, quer a igreja tenha recebido esse governo para si mesma ou o governo civil tenha sido incumbido dessa tarefa. Em vez disso, a divergência é sobre a questão de se Cristo – não nos mínimos detalhes, é claro, mas em termos de princípios e assuntos chave – atribuiu à sua igreja um poder e um governo que pode, portanto, constituir um artigo de nossa fé e uma parte de nossa confissão.[59] No entanto, essa divergência também é poderosamente e com a maior clareza resolvida pela Escritura. Cristo, de fato, afirmou que seu reino não é deste mundo, mas ele não é um rei espiritual no sentido de

[59] Confissão Belga, arts. 30-32.

que não tem nenhum interesse em coisas externas e terrenas. Ao contrário, ele assumiu uma natureza plenamente humana e veio ao mundo não para condená-lo, mas para salvá-lo. Cristo implantou seu reino neste mundo e verificou que ele podia existir nele e, como um fermento, ter um impacto transformador em todas as áreas da vida. Foi sua obra destruir as obras do diabo em toda parte e despertar o reconhecimento dos direitos e da honra de Deus. Intensivamente, sua atividade reconciliadora e renovadora se estende sobre tudo o que o pecado destruiu e corrompeu. Por essa razão, ele não apenas, por seu Espírito, traz algumas pessoas individualmente à fé nele para que elas, então, se unam livremente e sirvam umas às outras com os dons que lhes foram dados pelo Espírito. A verdade é que ele fundou uma comunidade de crentes, uma igreja, e, desde o início, organizou-a de tal forma que ela pode existir, propagar-se, expandir-se e cumprir sua missão na terra.

Em favor da clareza, pode-se, ainda, distinguir entre a essência e o governo da igreja. No entanto, essa distinção nunca pode ser entendida como significando que, originalmente, os crentes não tinham qualquer governo ou poder. Ao contrário, no capítulo anterior vimos que, desde o primeiro momento de sua existência sobre a terra, a igreja teve certa organização, primeiro nas famílias dos patriarcas, depois na nação de Israel e, desde a vinda de Cristo à terra, nos vários ofícios, ordinários e extraordinários, que ele instituiu em sua igreja (Mc 3.14; Lc 10.1; At 20.38; 1Co 12.28; Ef 4.11). Todo ofício, porém, implica poder, direitos, jurisdição. É certo que há muitos dons na igreja que, tendo sido concedidos pelo Espírito Santo, manifestam-se como ministros de Cristo e como obras de Deus Pai e servem para edificar os membros da igreja entre si (1Co 12.4ss.). Contudo, Cristo associou aos ofícios que instituiu em sua igreja um poder especial (ἐξουσία, *exousia*), que consiste na proclamação do evangelho (Mt 10.7; Mc 3.14; 16.15; Lc 9.2; e assim por diante), na ministração dos sacramentos (Mt 28.19; Mc 16.15; Lc 22.19; 1Co 11.24-26), na realização de diferentes tipos de milagres (Mt 10.1, 8; Mc 3.15; 16.18; Lc 9.1; 10.9, 19; e assim por diante), na retenção ou no perdão de pecados (Mt 16.19; 18.18; Jo 20.23), na alimentação do rebanho (Jo 21.15-17; At 20.28), no exercício da disciplina (Mt 18.17; 1Co 5.4); no servir às mesas (At 6.2) e no direito de receber vida do evangelho (Mt 10.10; 1Co 9.4ss.; 2Ts 3.9; 1Tm 5.18).

Essa descrição que a Escritura dá do poder da igreja aponta não somente para sua existência inquestionável, mas também para sua completa independência de todos os poderes do mundo e sua singularidade em comparação com eles. Há todos os tipos de poder e autoridade sobre a terra: na família, na sociedade, no estado, na arte, na ciência e assim por diante. No entanto, o poder da igreja é essencialmente distinto e completamente independente de tudo isso. Para tudo isso, outro poder procede de Deus como o Criador do céu e da terra (Rm 13.1), mas esse poder eclesiástico vem diretamente de Deus como o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo (1Co 12.28; Ef 4.11; At 20.28) e é, portanto, completamente livre e independente de todos os outros poderes terrenos. Aqueles que, com os adeptos do cesaropapismo ou do euratianismo, diminuem esse poder da igreja,

limitam-no e atribuem-no ao governo civil, diminuem a honra de Cristo e não fazem justiça aos direitos e às liberdades concedidos à igreja. Esse governo da igreja deve continuar independente de todos os outros poderes terrenos porque é completamente *sui generis,* não pode ser assimilado ou exercido por nenhum outro poder e é, portanto, privado de sua natureza e destruído quando transferido a outro poder, pois todos os poderes que Cristo concedeu à sua igreja (a ministração da Palavra e dos sacramentos, o exercício da disciplina, o servir às mesas e assim por diante), além de terem sua própria origem, também têm um órgão, uma natureza e um propósito próprios. Ele está atrelado aos ofícios que somente Cristo instituiu em sua igreja, aos quais somente ele fornece e pode fornecer dons, aos quais somente ele chama e envia. Ninguém, toma essa honra para si mesmo, exceto aqueles que são chamados por Deus (*cf.* Rm 10.15; Hb 5.4). Além disso, esse poder é espiritual. Isso não significa que ele seja invisível e completamente interno, pois, embora Cristo seja um rei espiritual, ele governa tanto o corpo quanto a alma. Sua Palavra e sacramento são dirigidos à pessoa toda. O ministério de misericórdia deve até mesmo aliviar primariamente as necessidades físicas dos seres humanos. Entretanto, quando o poder da igreja é chamado de espiritual, isso significa que ele foi dado pelo Espírito Santo de Deus (At 20.28) e só pode ser exercido em nome de Cristo e no poder do Espírito Santo (Jo 20.22-23; 1Co 5.4); só se aplica aos seres humanos como crentes (1Co 5.12); só age e só pode agir de um modo espiritual e moral, não com coerção e penalidades em dinheiro, bens ou vida, mas por convicção, fé, boa vontade, liberdade e amor e, portanto, somente com armas espirituais (2Co 10.4; Mc 16.16; Jo 8.32; 2Co 3.17; Ef 6.7; e assim por diante). Finalmente, esse poder também tem seu próprio propósito. Muito embora, para os incrédulos, ele torne seu julgamento muito mais pesado, seu objetivo é a salvação, a edificação, não a destruição, para a perfeição dos santos e a edificação do corpo de Cristo (Mt 10.13; Mc 16.16; Lc 2.34; 2Co 2.16; 10.4, 8; 13.10; Ef 4.12; 6.11-18; e assim por diante).[60]

Como resultado disso, o poder eclesiástico difere em tipo do poder político. Até mesmo no tempo do Antigo Testamento, estado e igreja, embora estivessem estreitamente ligados, não eram idênticos. Cristo definiu muito mais claramente a diferença, porém, entre seu reino e os reinos do mundo (Mt 22.21; Jo 18.36). Ele recusou todo poder terreno (Lc 12.13-14; Jo 6.15) e proibiu seus discípulos de realizarem qualquer coisa que tivesse indício de governo terreno (Mt 20.25-26; 1Pe 5.3).

Portanto, há muitas diferenças entre a igreja, o estado e seus respectivos poderes. Não somente em sua *origem,* como foi visto acima, mas também em seus respectivos *órgãos de operação,* pois os ofícios da igreja de Cristo são todos ministérios (διακονίαι, *diakoniai*), enquanto o governo político é soberano e, embora seja servo de Deus, tem o direito e o poder de emitir e fazer cumprir as leis. Há uma diferença quanto à *natureza,* pois o poder da igreja é espiritual, mas o poder do governo político é natural, terreno, secular. Ele se estende a

[60] G. Voetius, *Pol. eccl.,* IV, 783.

todos os sujeitos pela simples razão de que eles são sujeitos e só regula seus interesses terrenos. Eles diferem em *propósito,* pois o poder eclesiástico serve para a edificação do corpo de Cristo, enquanto o poder político é definido por seu propósito nesta vida e se esforça pelo bem comum e natural. Eles diferem nos *meios* empregados, pois a igreja tem apenas armas espirituais, mas o governo carrega a espada, tem poder sobre a vida e a morte e pode exigir obediência por meio de coerção e violência.

CONFUSÃO DE PODERES

Portanto, não é permissível, por um lado, atribuir poder eclesiástico ao governo civil, mas também é pecaminoso, por outro lado, transformar o poder eclesiástico em poder político. Tanto o Catolicismo quanto o Anabatismo são culpados do segundo erro, pois ambos pensam em termos de uma antítese entre natureza e graça. A diferença é que o Anabatismo faz com que esse contraste seja absoluto e, assim, destrói a natureza. Roma, interpretando o contraste como relativo, suprime a natureza. Nos tempos medievais, quando a Igreja Católica Romana tinha poder absoluto, esse esforço era mais óbvio, mas, basicamente, ele não mudou e ainda é orientado pelo mesmo desejo de deixar o clero tão livre quanto possível da subordinação política, inserir todos os tipos de assuntos civis em sua própria esfera e sujeitá-los à sua discrição, brilhar por meio de resplendor e ostentação externa, expandir seus domínios na capital e no estado real, exercer influência política nas cortes, reivindicar autoridade para o papa com base em Mateus 28.18 e de acordo com a teoria das duas espadas – se não poder direto, certamente poder indireto sobre todo o mundo.[61] A Igreja Católica Romana não somente planejou fazer com que todo o poder terreno e político fosse subserviente a si; o que é pior é que ela também priva o poder eclesiástico de seu caráter espiritual e o transforma em dominação política. Isso se manifesta de três formas:

1. A Igreja Católica Romana atribui a si mesma (*i.e.,* ao papa) supremo poder legislativo. Ela costuma dizer que esse poder ainda é limitado pela Escritura e pela tradição, por bispos e concílios. O governo da igreja era uma monarquia temperada por uma aristocracia. No entanto, desde a proclamação do dogma da infalibilidade papal, essa relação foi invertida. O papa é formalmente um monarca absoluto. Em virtude da suposta assistência do Espírito Santo, ele infalivelmente determina aquilo que deve ser crido e feito. Não há possibilidade de se recorrer a uma autoridade superior. O que ele liga ou desliga é ligado ou desligado no céu [*cf.* Mt 16.19]. O que ele diz tem autoridade equivalente à do próprio Cristo. Os dogmas e leis que proclama prendem a consciência humana e obrigam as pessoas à fé e à obediência sob pena de perderem sua salvação eterna.

[61] *Ibid.,* I, 115.

Dos decretos do governo civil, pode-se recorrer ao próprio Deus, mas a soberania do papa é suprema: o próprio Deus fala por meio de sua boca.

2. A Igreja Católica Romana atribui a si mesma (*i.e.*, ao papa) supremo poder judicial. O poder eclesiástico é duplo: o poder de ordenação [ou de santas ordens] e o poder de jurisdição. O poder de ensinar (*potestas docendi*), embora seja mencionado separadamente, na verdade pertence ao poder de jurisdição. Está implícito aqui que, na opinião de Roma, a ministração da Palavra e dos sacramentos não é uma proclamação do evangelho, mas uma transação e um pronunciamento jurídicos. Todos os batizados pertencem – não em um sentido moral e espiritual, mas em um sentido jurídico, por um direito imutável e que não pode ser perdido – ao papa. Eles são seu rebanho, que ele pode, se necessário, por meios violentos, conduzir de volta ao aprisco, embora talvez seja impedido de fazer isso pelas circunstâncias predominantes na época. "De acordo com as leis da Igreja Católica, todos os batizados realmente pertencem à igreja, portanto, também à paróquia, mas, na ausência de meios de coerção, a obrigatoriedade dessa reivindicação está ausente com respeito àqueles que creem de outra forma".[62] E todos os membros da Igreja Católica ouvem a pregação de seu sacerdote e vêm ao sacramento da penitência para ouvir o julgamento da igreja sobre eles. O confessionário é um tribunal e o sacerdote é um juiz. Depois de ouvir as acusações que o penitente faz contra si mesmo, ele dá uma sentença. Ele liga e desliga não por meio de uma oração de perdão (*deprecari*) e condicionalmente, mas em virtude do "espírito de ofício" que está nele, peremptória e absolutamente. Como ele julga, assim também Deus julga no céu.
3. A Igreja Católica Romana (*i.e.*, o papa) reivindica supremo poder executivo e coercitivo. A distinção entre punição eclesiástica e punição civil não tem valor para Roma. Quando a igreja a considera útil e é capaz de aplicá-la, ela aplica tanto a primeira quanto a segunda. Na verdade, não é ela mesma que executa a pena de morte (pois "a igreja não é sanguinária"), mas, quanto ao resto, não deixa de usar todos os meios de que dispõe para obrigar o filho desobediente a se submeter. E Roma foi desembaraçada. Penalidades financeiras, multas, prisões, inquisição, tortura, assassinato, excomunhão, interdito, permissão para que pessoas desobedecessem ao seu governante e assim por diante, tudo serviu ao seu propósito. Essa era, e, em princípio, ainda é, a interpretação de poder eclesiástico sustentada por Roma.[63]

[62] F. H. Vering, *Lehrbuch des katholischen, orientalischen, und protestantischen Kirchenrechts*, 3ª ed. (Freiburg i. B.: Herder, 1893), 603.

[63] Em anos recentes, o direito de aplicar a pena de morte aos hereges mais uma vez tem sido abertamente afirmado e defendido por vários estudiosos católicos romanos, tais como M. de Luca, *Institutiones iuris ecclesiastici publici* (Regensburg: F. Puster, 1901; nota do organizador: Bavinck cita a edição alemã: *Lehrbuch des öffentlichen Kirchenrechts* [1901]); A. M. Lépicier, *De stabilitate et progressu dogmatis* (Roma: Desclée, 1910); F. X. Brors, *Modernes ABC für das katholische Volk* (Kevelaer: Butzon, 1910); E. Pfenningsdorf, "Todesstrafe für die Ketzer", *Geisteskampf der Gegenwart* 46 (1910): 157, 158. As respectivas afirmações de Lépicier são citadas exatamente

Contra essa posição, os reformadores interpretaram o poder eclesiástico no sentido escriturístico como um poder espiritual. Como resultado, o poder de ensinar (*potestas docendi*), a ministração da Palavra e do sacramento, naturalmente ficaram em primeiro plano. Os luteranos até mesmo – pelo menos na prática – interpretaram o poder eclesiástico exclusivamente em termos dessa ministração da Palavra e dos sacramentos. Eles tinham somente pastores, não presbíteros e diáconos. No entanto, as igrejas reformadas também restauraram esses ofícios e, portanto, aceitaram, além do poder de ensinar, também o poder de jurisdição. A palavra "jurisdição", porém, embora Calvino a tenha adotado,[64] não foi geralmente aceita. Cocceius a rejeitou. Maresius disse que, correta e precisamente falando, não há jurisdição na igreja e que, no contexto da igreja, o termo só pode ser usado analogicamente.[65] Todos reconheceram que a jurisdição da igreja era de uma natureza muito diferente da do estado e tinha um caráter espiritual.[66] Muitos evitaram o termo e preferiram falar em "poder de governar, ordenar ou disciplinar" e assim por diante. Além disso, enquanto alguns distinguiam dois tipos de poder, outros preferiam três. O poder da igreja, afinal, não é esgotado pela ministração da Palavra e do sacramento e pelo exercício da disciplina. Ela também possui o direito e a autoridade, no interesse da ordem, de fazer leis e tomar medidas de vários tipos. Assim, além e geralmente entre o poder de ensinar (*potestas docendi*) e o poder de exercer disciplina (*potestas disciplinae*) está o poder de dar direção (*potestas directionis*).[67] É notável que, sob o título de poder eclesiástico, o diaconato nunca é mencionado. Apesar disso, também nesse ministério Deus deu um poder à sua igreja que é da maior importância. Consequentemente, em conexão com os ofícios de pastor, presbítero e diácono, e também em conexão com o triplo ofício de Cristo – profético, real e sacerdotal – devemos distinguir três tipos de poder na igreja de Cristo: o poder de ensinar, o poder de governar (do qual o poder de disciplinar é uma parte) e o poder, ou melhor, o ministério da misericórdia.

O PODER ESPIRITUAL DO ENSINO

[513] O poder de ensinar tem suas raízes no ofício profético para o qual Cristo foi ungido e que ele, continuamente, ainda exerce por meio de sua Palavra e de seu Espírito. Cristo nunca o transferiu a nenhum ser humano e nunca designou nenhum papa ou bispo, pastor ou mestre para ser seu representante especial e substituto, mas ainda é, continuamente, nosso principal profeta, que, de seu lugar no céu, ensina sua igreja por meio de sua Palavra e de seu Espírito. Não obstante, a esse respeito ele regularmente emprega pessoas como seus órgãos, não apenas oficiais no sentido estrito, mas todos os crentes, cada

em *Foi et Vie* (1° de julho de 1910): 393-96.

[64] J. Calvino, *Institutas*, IV.xi.

[65] S. Maresius, *Syst. theol.*, XV, 75ss.; XVI, 70.

[66] G. Voetius, *Pol. eccl.*, IV, 798.

[67] J. Calvino, *Institutas*, IV.viii.1; G. Bucanus, *Inst. theol.*, 519; S. Maresius, *Syst. theol.*, 16, 70. G. Voetius, *Pol. eccl.*, I, 118; C. Vitringa, *Doctr. christ.*, IV, 1, 457.

um deles de acordo com a graça que lhe foi dada. A igreja é uma profetisa e todos os cristãos participam da unção de Cristo e são chamados a confessar seu nome. O ofício não suprime os dons, mas, em vez disso, somente os guia. Há muitos *charismata* que pertencem ao poder de ensino da igreja: sabedoria, conhecimento, profecia e assim por diante (1Co 12.8ss.). Cristo está ativo no ensino por meio dos pais, em casa, por meio do professor, na escola, por meio do presbítero no momento de visita domiciliar e por meio de todos os crentes em seus contatos mútuos e em suas associações uns com os outros. No entanto, Cristo faz isso particularmente, de um modo distinto, oficialmente, com um mandato e uma autoridade expressamente dados, nas reuniões públicas do povo de Deus, por meio do ministro da Palavra. Por meio do poder de ensino (*potestas docendi*) queremos nos referir primariamente a essa ministração oficial da Palavra de Deus. Esse ministério deve ser mantido em sua independência em duas direções. Em primeiro lugar, na direção da Igreja Católica Romana, que tornou a Palavra subserviente ao sacramento, o intérprete ao liturgo, a pregação ao culto, o poder de ensinar ao poder de jurisdição. De acordo com a Escritura, em qualquer caso, a Palavra tem a precedência e o sacramento é acrescentado como um apêndice e selo. Não há sacramento sem a Palavra, mas há Palavra sem o sacramento. O sacramento segue a Palavra. Aqueles que ministram a Palavra, portanto, nem sempre têm de ministrar o sacramento (1Co 1.14-17), mas podem e devem fazer isso e são ministros da Palavra até mesmo nesse momento, isto é, da palavra visível que é acrescentada à audível.

Em segundo lugar, essa ministração oficial da Palavra é independente em relação ao ensino da Palavra realizado pelos crentes entre si ou aos "de fora" e é distinta até mesmo da aplicação que os presbíteros têm de fazer por ocasião de suas visitas aos membros da igreja. Certamente, a ministração oficial da Palavra nas reuniões da congregação podem e devem também ser vistas como a alimentação do rebanho. A Escritura nos mostra o caminho aqui. O Senhor é o pastor de seu povo (Sl 23.1; 80.1; Is 40.11; 49.10; Jr 31.10; Ez 34.15). Cristo é chamado de pastor do rebanho (Ez 34.23; Jo 10.11, 14; Hb 13.20; 1Pe 2.25; 5.4; Ap 7.17). E, sob sua orientação como pastor chefe (1Pe 5.4), seus ministros também recebem o nome de pastores (Is 44.28; Jr 2.8; 3.15; 23.1ss.; Ez 34.2ss.; Jo 10.2; 21.15-17; At 20.28; 1Co 9.7; Ef 4.11; 1Pe 5.2).[68]

Mas como as duas atividades, a de pastorear e ensinar, e a de governar e trabalhar na Palavra e na doutrina foram separadas e cada uma delas recebeu seu próprio órgão (Ef 4.11; 1Tm 5.17), o nome "mestre" tornou-se o título característico do ministro da Palavra. Por meio de sua preparação e treinamento, de sua total devoção ao labor na Palavra, de seu direito de viver do evangelho, de sua ministração oficial da Palavra e dos sacramentos nas reuniões dos cren-

[68] *Cf. Formulier om te bevestingen de dienaren des Goddelicken Woorts* (Amsterdã e Harlem: J. Brandt e Johannes Enschede, 1870). Nota do organizador: TI: *Form of Ordination of the Ministers of God's Word,* in *The Psalter with the Doctrinal Standards and Liturgy of the Christian Reformed Church,* 2 vols. em 1 (Grand Rapids: Eerdmans-Sevensma, 1914), II, 70-72.

tes, ele se tornou distinto do ancião regente, que é especialmente incumbido de alimentar o rebanho (At 20.28; 1Pe 5.2).

Esse ensino, porém, não deve ser entendido em um sentido intelectualista. Com o formulário mencionado acima (ver nota 68), ele é melhor explicado no sentido de que os ministros, completa e sinceramente, apresentarão a Palavra do Senhor ao seu povo e a aplicarão, tanto em geral quanto em particular, para benefício dos que a ouvem. Eles fazem isso ensinando-os, admoestando-os, confortando-os e repreendendo-os de acordo com a necessidade de cada um, proclamando a conversão a Deus e a reconciliação com ele por meio da fé em Jesus Cristo, e refutando, pela Escritura, todos os erros e heresias que militam contra a pura doutrina. Também implícitos no poder de ensinar estão o direito e a obrigação que a igreja tem de fazer as seguintes coisas: (1) fornecer o treinamento de seus futuros ministros ou exercer cuidadosa supervisão sobre esse treinamento; chamar, examinar, enviar, ordenar e apoiar seus ministros; ter a Palavra de Deus pregada por seu ministério tanto aos crentes quanto aos não crentes e, assim, estabelecer, expandir e propagar a igreja de Deus entre a humanidade; (2) ministrar a Palavra de Deus por meio do ofício ministerial de várias formas, de acordo com a necessidade de cada um, especificamente na forma de "leite" para os membros mais jovens da igreja e na forma de "alimento sólido" para os membros adultos, mas sempre de tal forma que todo o conselho de Deus, todas as riquezas de sua Palavra, sejam mostrados, desenvolvidos e aplicados de acordo com as necessidades de cada povo e cada país, de cada época e período, de cada igreja e de todos os crentes em particular (Is 3.10-11; 2Co 5.20; 1Tm 4.13; 2Tm 2.15; 4.2); (3) preservar, traduzir e interpretar a Palavra de Deus de acordo com a regra de fé e defendê-la contra toda oposição falaz (1Tm 1.3-4; 2Tm 1.13; Tt 1.9-11, 13-14) e, assim, edificar a igreja sobre o fundamento dos apóstolos e profetas (Ef 2.20) e fazê-la "coluna e baluarte da verdade", isto é, uma coluna e um baluarte que sustentem a verdade, mostrando-a para que todos possam vê-la e tornando-a conhecida a todos (1Tm 3.15).

Surgindo diretamente dessas considerações está a autoridade que a igreja tem de confessar a verdade em que crê e mantê-la como confissão em seu meio. A objeção levantada contra isso por parte dos remonstrantes, no prefácio de sua Confissão e Apologia, dos batistas, dos congregacionalistas, dos quakers[69] e muitos outros é que a adoção de confissões é incoerente com a total suficiência da Escritura, destrói a liberdade cristã, introduz intolerável tirania e impossibilita a investigação e o desenvolvimento. A Escritura, porém, impõe claramente às igrejas a obrigação de ser uma "coluna e baluarte da verdade" e de confessá-la diante do povo, evitar aqueles que se desviam da doutrina da verdade e sustentar a Palavra de Deus contra todos os seus adversários. Quase desde o princípio (isto é, desde o princípio do 2° século), a igreja tem sido uma igreja confessional que encontrou sua unidade na regra de fé comum a todos, isto é, na confissão batismal, o original, posteriormente um pouco expandido, símbolo

[69] P. Schaff, *Creeds of Christendom,* 3 vols. (Nova York: Harper & Brothers, 1877), I, 834, 852, 864.

apostólico, e, ao longo dos séculos, também foi motivada repetidamente, pela heresia e pela difamação, a produzir uma declaração mais elaborada de sua fé.[70] Além disso, em um mundo imerso em mentiras e fraudes, uma igreja não pode existir sem uma regra de fé. Ela se torna vítima – como nos ensina especialmente a história do século 19 – de todos os tipos de erro e confusão sem uma confissão estabelecida e se torna sujeita à tirania das escolas de pensamento e opiniões predominantes. Além disso, com essa confissão, a igreja não deixa de fazer justiça à suficiência da Escritura, mas apenas rearticula aquilo que está contido na Escritura. A confissão não é uma declaração ao lado da Escritura ou acima dela, mas abaixo dela. Somente a Escritura é fiel em si e por si mesma (αὐτοπιστός, *autopistos*), ligando-nos incondicionalmente à fé e à obediência, imutável. Uma confissão, por outro lado, sempre é examinável e revisável pelo padrão da Escritura. Ela não é uma norma padronizadora (*norma normans*), mas, na melhor das hipóteses, uma norma padronizada (*norma normata*), não uma norma da verdade (*norma veritatis*), mas "um padrão de doutrina recebido em uma igreja particular", subordinado, falível, obra de seres humanos, uma expressão inadequada daquilo que a igreja absorveu da Escritura como verdade divina e agora confessa com a autoridade da Palavra de Deus contra todo erro e fraude. A igreja não coage ninguém com essa confissão nem restringe a pesquisa, pois deixa cada um livre para confessar de outra forma e conceber a verdade de Deus em algum outro sentido. Ela ouve atentamente as objeções que podem ser levantadas, com base na Palavra de Deus, contra sua confissão e as examina, como a própria confissão exige que se faça. Ela só se recusa e tem de se recusar a se degradar em um clube de debates ou em uma sociedade filosófica na qual aquilo que era uma mentira ontem passa a ser uma verdade hoje. Ela não é como uma onda do mar, mas como uma rocha, uma coluna e baluarte da verdade.

O poder do governo espiritual: disciplina

[514] Cristo não é apenas um profeta, mas também um rei que, continuamente, governa sua igreja pessoalmente do céu. Embora isso seja verdade, ele emprega pessoas nesse processo e, portanto, nessa medida, dá à sua igreja o poder de governar (*potestas gubernationis*). Em um sentido amplo, com esse poder, referimo-nos a toda liderança e cuidado que os crentes exercem e concedem uns aos outros. Na igreja, não somos governados pelo clamor de Caim: "Acaso sou eu tutor de meu irmão?" Somos todos membros uns dos outros;

[70] Th. Zahn, "Glaubensregel und Taufbekenntniss in der alter Kirche", in *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*, 2ª ed. (Erlangen: Deichert, 1898), 238-70; *idem, Das apostolische Symbolum* (Erlangen e Leipzig: Deichert, 1893); F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol.*, 2 vols. (Leipzig: Hinrichs, 1894-1900); J. Kunze, *Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1899); *cf.* também Alfred Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit* (Leipzig: A. Deichert, 1903): *idem, Das Evangelium Christi* (Leipzig: A. Deichert, 1905); *idem, Die beiden Wege und das Aposteldekret* (Leipzig: A. Deichert, 1906); de acordo com Seeberg, uma grande parte do *Didaqué* (3-5); de fato, até mesmo 1.2; 2.1-6; 6.3 "já revelam a similaridade em forma entre o padrão cristão primitivo e o judaico" (*Die beiden Wege*, 2).

sofremos e nos alegramos uns com os outros; temos a habilidade e o chamado também de ensinar, admoestar, confortar e edificar uns aos outros (Rm 15.14; Cl 3.16; 1Ts 5.11). Há dons de orientação e governo, que Cristo, por meio de seu Espírito, distribui à igreja e que ele não desfaz, mas conserva no caminho certo por meio dos ofícios (Rm 12.8; 1Co 12.28). E, no ápice desses dons, está o amor, que supera todos os outros em apreciação e estima (Rm 12.10; Fp 2.3; 1Pe 5.5). Apesar disso, como rei de sua igreja, Cristo também instituiu um ofício específico, o ofício de presbítero (ancião), por meio do qual governa sua igreja. Esse governo, porém, tem um caráter espiritual, visto que Cristo é rei no campo da graça e, na Escritura, é chamado de "cuidado do rebanho" (Jo 21.15-17; At 20.28; 1Pe 5.2). Tudo isso sugere que o poder terreno e o domínio político estão excluídos dele (2Co 1.24; 1Pe 5.2-3).

Embora, em um sentido amplo, "apascentar o rebanho" também inclua a obra do ministro da Palavra, há uma grande distinção entre a proclamação pública da Palavra e sua aplicação pessoal e individual, entre o pastoreio do rebanho em geral e o cuidado de cada ovelha em particular. Embora os crentes sejam, de fato, chamados a considerar como podem se estimular mutuamente ao amor e às boas obras (Hb 10.24), para garantir que nenhuma ovelha deixará de receber os cuidados de que precisa, Cristo incumbiu a alimentação do rebanho a um ofício em particular. Ao fazer isso, ele supriu uma necessidade essencial de sua igreja, o que fica evidente pelo fato de que, quando o presbiterato gradualmente saiu de cena, um substituto humano para esse ministério oficial foi criado na forma da confissão. Sem dúvida, portanto, a confissão tem algo de bom (Tg 5.16),[71] mas não pode compensar o ministério bem regulamentado do presbiterato. Afinal, ela introduz a coerção impermissível da consciência humana e faz com que os crentes dependam da absolvição do sacerdote. Além disso, ao exigir a confissão de todos os pecados especiais, especificamente de todos os pecados mortais, ela impõe uma obrigação que não pode ser cumprida e faz com que a graça e a salvação de uma pessoa sejam totalmente incertas e instáveis. Finalmente, ela força os ministros da igreja a um tratamento casuísta e quantitativo do pecado e da punição e ocasiona todos os tipos de práticas imorais.[72]

A Escritura, portanto, em nenhum lugar fala dessa confissão compulsória. Entretanto, aquilo que ela nos diz por exemplo e preceito é que Natã foi a Davi, Elias a Acabe, Isaías a Ezequias para censurá-los pessoalmente por causa de seus pecados. Ela nos diz que Cristo passou pela terra pregando e abençoando; que ele conhece todas as suas ovelhas pelo nome e não permite que nenhuma delas venha a perecer (Jo 10.3, 28); que ele incumbe Pedro e os demais apóstolos não somente de pastorear o rebanho, mas também de alimentar as ovelhas (Jo 21.15-17); que ele ordena que seus discípulos preguem o evangelho em cidades, vilas e casas (Mt 10.11-12); que Paulo visitava os irmãos em cada cidade (At 15.36), fortalecendo as igrejas (At 15.41) e declarava, publicamente

[71] J. Calvino, *Institutas,* III.i.13.

[72] Veja acima, p. 149-154 (Nº 462).

e de casa em casa, tanto a judeus quanto a gregos, que deviam voltar para Deus em arrependimento e ter fé em Cristo (At 20.20-21).[73]

De qualquer forma, a necessidade desse cuidado espiritual permanente está automaticamente implícita na condição da igreja de Cristo nesta dispensação. Muito embora a igreja tenha sido plantada de uma vez por todas, ela não é imediatamente perfeita. Ao contrário, ela experimenta conflito por dentro e por fora, é atingida por todos os tipos de ataques por meio de pecado e fraude e, em todos os tempos, corre o perigo de se desviar para a esquerda ou para a direita. A igreja é um campo que precisa ser constantemente semeado, uma árvore que precisa ser podada no devido tempo, um rebanho que tem de ser alimentado e pastoreado, uma casa que precisa de constante renovação, uma noiva que precisa ser preparada para ser apresentada pura e virgem ao seu marido. Há os doentes, os que morrem, os provados, os que sentem dores, aqueles que estão sob ataque, em conflito, em dúvida, caídos, presos e assim por diante, que precisam de ensino e instrução, admoestação e consolação. E, mesmo independentemente dessas coisas, a igreja deve crescer no conhecimento e na graça do Senhor Jesus Cristo. Os filhos devem se tornar adolescentes, os adolescentes devem se tornar moços e moças, moços e moças devem se tornar pais e mães em Cristo e, para isso, precisam de orientação e cuidado. Além disso, os ministros são pessoas fracas e pecadoras que precisam de supervisão. Se o conselho e a reunião de igrejas vizinhas não assumem esse papel, a igreja local se torna um brinquedo do pastor ou então tem necessidade de uma superintendência ou episcopado. Em resumo, os pregadores plantam a Palavra, os anciãos esperam pelos frutos.[74]

[515] A obra de disciplina da igreja (*potestas disciplinae*) pertence particularmente à tarefa do supervisor. A palavra hebraica para isso é מוּסָר (*mûsār*), que, realmente, significa "disciplinar por meio de castigo" e foi traduzida para o grego como νουθετημα (*nouthetēma,* admoestação), διδασκαλία (*didaskalia,* instrução), νόμος (*nomos,* costume, lei) e σοφία (*sophia,* sabedoria) e é traduzida no Novo Testamento especialmente por παιδεία (*paideia,* treinamento, educação, cultura mental). Todas as palavras indicam, em geral, que algo jovem, delicado, pequeno e fraco é criado com cuidado. Porém, como, no caso de seres humanos, esse processo de educação sempre, ao mesmo tempo, tem de se opor ao desenvolvimento anormal, a palavra "disciplina"

[73] J. Calvino, *Institutas,* IV.i.22.

[74] A respeito do ofício de presbítero, veja J. Calvino, *Institutas,* IV.i.22; IV.xii.2; P. Mártir Vermigli, *Loci comm.,* 392b; J. Zanchi, *Op. theol.,* IV, 730; H. Bullinger, *Decades,* V, serm. 3; F. Junius, *Op. theol. select.,* I, 1563; G. Bucanus, *Inst. theol.,* 493; P. van Mastricht, *Theologia,* VII, 2, 22; G. Voetius, *Pol. eccl.,* III, 436-79; IV, 92-109; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* IX, 229; L. van Renesse, *Van het regeer-ouderlinghschap* (Utrecht: M. van Dreunen, 1659); J. Koelman, *Het ambt en pligten der ouderlingen en diakenen* ('s Gravenhage: Van Velzen, 1837; nota do organizador: Bavinck cita a edição de 1765); Th. Harnack, *Praktische theologie,* II, 281-350; Harnack, in O. Zöckler, *Handbuch der theologische Wissenschaft,* 3ª ed., 5 vols. (Nördlingen e Munique: C. H. Beck, 1889), III, 503-37; E. C. Achelis, *Lehrbuch de praktischen Theologie,* II, 177-323; H. A. Köstlin, *Die Lehre von der Seelsorge nach evangelishen Grundsätzen* (Berlim: Reuther & Reichard, 1895); A. Kuyper, *Encyclopaedie der heilige godgeleerdherd,* 2ª ed., 3 vols. (Kampen: Kok, 1908-9), III, 524; P. Biesterveld, *Het huisbezoeck.*

adquiriu a conotação de correção, castigo, punição. As palavras quase nunca se referem somente à educação ou instrução (*cf.* porém, At 7.20; 22.3), - mas sempre ao tipo de eudcação que é acompanhado por correção e castigo. Assim, Deus disciplina seus filhos (Hb 12.5-11) e Cristo, sua igreja (Ap 3.19), por meio da Escritura, que é "útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça" (2Tm 3.16). Esse tipo de disciplina Cristo também instituiu em sua igreja.

No Antigo Testamento, ainda não havia uma verdadeira disciplina eclesiástica, embora Adão, de fato, tenha sido banido do paraíso e, em Israel, os incircuncisos, os leprosos e impuros não pudessem ter acesso ao santuário (Lv 5ss.; Ez 44.9), visto que, para pecados não intencionais, sempre havia expiação, para pecados "com a mão levantada" havia a pena de morte, e a excomunhão (חֵרֶם, *ḥerem*) era, ao mesmo tempo, uma penalidade civil [1Cr 2.7]. Somente quando Israel se tornou uma comunidade sinagogal surgiu a penalidade exclusivamente eclesiástica, a expulsão da comunidade de crentes (Ed 10.8) e, em alguns casos, essa excomunhão ainda hoje é aplicada pelos judeus.[75] Talvez tenha sido em harmonia com a disciplina sinagogal que Cristo tenha instituído a disciplina em sua igreja. Em Mateus 16.19 ele deu a Pedro as chaves do reino, em 18.18 à igreja, em João 20.23 aos apóstolos, de forma que tivessem o poder, com base em sua confissão de Cristo sob a iluminação do Espírito, de ligar e desligar, perdoar ou reter os pecados de um membro. É somente porque Cristo deu esse poder à sua igreja que ela tem a autoridade de exercer disciplina.

Então, em Mateus 18.15-17, ele mostra como essa disciplina deve ser exercida. Deus não deseja que nenhum dos pequeninos que creem nele se perca (Mt 18.1-14). Portanto, se alguém for insultado ou tratado injustamente por seu irmão, essa pessoa deve, primeiro, tentar ganhá-lo repreendendo-o pessoalmente, depois repreendendo-o na presença de duas ou três testemunhas, e, finalmente, repreendendo-o em nome de toda a igreja. Somente quando tudo isso deixar de trazer o resultado desejado o insultado (σοι, *soi,* você [sing.]; v. 17) pode considerá-lo como um gentio ou publicano. Nesse caso, ele terá tentado todas as soluções disponíveis para resolver a questão e está livre de seu sangue. Esse julgamento, então, tem poder no céu. Essa é a forma ordinária pela qual a disciplina na igreja, segundo o mandamento de Jesus, deve ser conduzida.

Deve ser distinguida desse processo, porém, a disciplina que Deus, Cristo e, às vezes, também os apóstolos praticam em seu nome e em seu poder. Deus pode visitar os pecados na igreja, tais como o uso indigno da Ceia do Senhor, com enfermidade e morte (1Co 11.30); Ananias e Safira caíram mortos aos pés de Pedro porque mentiram contra o Espírito de Deus (At 5.1-11); Paulo feriu Elimas com cegueira (At 13.11). Em 1 Coríntios 5, Paulo, estando presente em espírito e já tendo pronunciado julgamento sobre a pessoa incestuosa que havia na igreja (v. 3), fala à igreja de Corinto que, estando reunida e, portanto, ligada ao poder do Senhor Jesus Cristo, entregasse essa pessoa, em nome de Cristo, a

[75] J. H. Gunning III, *De Chasidim* (Groningen: Wolters, 1891), 55.

Satanás, "para a destruição da carne, a fim de que o espírito seja salvo no dia do Senhor Jesus". A esse respeito, Paulo repreende os coríntios (v. 2) por ainda não terem removido essa pessoa de seu meio e, portanto, pressupõe que eles tenham o direito e a obrigação de fazer isso. E precisamente porque eles não fizeram isso, mas toleraram o pecador, e, assim, tornaram-se cúmplices em seu pecado, ele agora toma uma medida radical necessária. Ele mesmo, como apóstolo, já havia julgado e agora requer que a igreja, em assembleia completa, imediatamente, sem mais demora, julgue o pecador de acordo com a autoridade plenária presentemente conferida a ela pelo apóstolo, aliás, de acordo com o poder do próprio Cristo e em seu nome. E ela devia não somente remover a pessoa de seu meio, como foi dito no verso 2, mas devia especificamente entregá-la a Satanás para que recebesse uma disciplina física. Portanto, o que temos aqui não é um ato comum de excomunhão, como, por exemplo, em Mateus 18.17, mas um ato apostólico especial de poder.

Isso também fica evidente em 1 Timóteo 1.20 e 2 Timóteo 2.17, onde Paulo, em sua capacidade de apóstolo, totalmente sozinho, independente da congregação, semelhantemente entrega Himeneu e Alexandre a Satanás para que aprendam, por meio da disciplina, a não mais blasfemar. Há uma grande diferença, portanto, entre essas punições extraordinárias e a prática ordinária da disciplina ordenada à congregação. É sobre este segundo tipo que Paulo fala em 1 Coríntios 5.2 e também nos versos 9-13. Ali ele escreve que, em uma carta anterior, que, portanto, precede a "primeira", ele os admoestou a que não se associassem com pessoas sexualmente imorais. No entanto, os coríntios, interpretando mal essas palavras, inferiram que deviam se abster completamente de se associarem, até mesmo em assuntos civis, com pessoas sexualmente imorais, os cobiçosos, fraudulentos, idólatras e outros semelhantes que estão fora da igreja. No entanto, não foi essa a intenção do apóstolo. Essa teria sido uma exigência impossível, equivalente a pedir que eles saíssem do mundo. Tudo o que ele queria é que eles não se associassem com pessoas sexualmente imorais se essas pessoas fossem chamadas de irmãos e fossem membros da congregação. De fato, nesse caso, eles não deviam nem mesmo comer com elas, nem na casa delas nem convidando-as para que fossem à sua própria casa, isto é, não deviam ter relações amigáveis e fraternas com elas. Em vez disso, enquanto deixavam os "de fora" ao julgamento de Deus, deviam remover de seu meio a pessoa má que é parte de seu próprio círculo (2Co 2.5-10). Em outro lugar, Paulo fala de forma semelhante sobre o direito e o dever da congregação de vigiar e se manter afastada daqueles que causam divisões e colocam obstáculos em seu caminho (Rm 16.17); afastar-se, em nome de Jesus, de todo irmão cujo estilo de vida é irregular (2Ts 3.6, 14); depois de admoestá-lo primeira e segunda vez, isto é, depois de admoestações repetidas, a congregação deve se afastar e não ter nenhuma relação com (παραιτεῖσθαι, *paraiteisthai,* declinar, rejeitar, evitar) uma pessoa "herética", que (como membro da igreja ou talvez alguém que venha de fora) destrói a unidade de fé na igreja (Tt 3.10). João diz a mesma

coisa: se alguém vem a você e não traz esse ensino, não permita que ele entre em sua casa como irmão, não tenha relações amigáveis ou fraternais com essa pessoa e não a receba como irmão (2Jo 10). E, finalmente, em Apocalipse 2.2, a igreja de Éfeso é elogiada porque não pode tolerar pessoas ímpias; em 2.14, 20, 24, as igrejas de Pérgamo e Tiatira são repreendidas porque toleram ensinos heréticos e abominações pagãs.[76]

Esse ensino da Escritura tem sido muito conscientemente aplicado na disciplina praticada pelas igrejas reformadas. Ele é caracterizado pelos seguintes sete elementos:

1. De acordo com essas igrejas, os objetos dessa disciplina não são coisas impessoais, escritos, edifícios, terras, mas sempre pessoas; e não as pessoas em geral, pois Deus julga os que são de fora (1Co 5.10), nem os mortos, nem um grupo ou classe de pessoas, mas sempre indivíduos específicos, que são membros da igreja, ou por batismo ou por profissão de fé.
2. A razão para a disciplina não é uma variedade de fraquezas nas quais os crentes caem, nem os pecados que um governo cristão pune (embora a disciplina da igreja também seja necessária nesses casos),[77] mas os pecados que causam ofensa entre os membros da congregação e não são, ou são apenas muito suavemente, punidos pelo governo.[78]
3. No caso desses pecados, os pecados que requerem disciplina eclesiástica, tem de ser feita uma distinção entre pecados ocultos ou privados e pecados públicos. Os primeiros são tratados de acordo com a norma de Mateus 18 e só assumem o caráter de pecados públicos quando admoestações particulares são ignoradas e, portanto, a congregação como um todo, ou sua representação no conselho da igreja, se envolve.
4. No caso desses pecados, que se tornam públicos, como resultado de obstinação ou que são pecados públicos em virtude de seu caráter (assassinato e adultério, por exemplo), o procedimento é o seguinte: no momento em que o transgressor mostra arrependimento sincero, toda a disciplina eclesiástica em sentido estrito cessa. A Ceia do Senhor ainda pode ser negada para que o escândalo seja removido da congregação e a sinceridade da confissão se torne mais evidente, mas isso já não é, estritamente falando, disciplina. Aqueles que confessam seu pecado encontram misericórdia em Deus e, portanto, também em sua igreja. A disciplina que conduz à excomunhão sempre começa somente depois que a obstinação e a impenitência se tornam evidentes. Para que a igreja seja plenamente convencida disso e não dê displicentemente o passo de remover o pecador de seu meio, o conselho da igreja começa com admoestações. Se o transgressor

[76] *Meyer, "Die Lehre des Neuen Testaments von der Kirchenzucht", *Zeitschift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben* 2 (1881).

[77] J. Calvino, *Institutas*, IV.xi.3.

[78] P. van Mastricht, *Theologia*, VII, 6, 8.

se endurece contra isso, ele é, antes de tudo, impedido de participar da Ceia do Senhor e, juntamente com isso, o pecado é anunciado à congregação, mas não o nome do pecador; depois, segue-se o anúncio do pecado juntamente com o nome do pecador, embora não antes que um bom conselho tenha sido recebido; depois segue-se o anúncio de que, cada a pessoa que persista em seu pecado, será excluída; e, finalmente, a expulsão em si, com o formulário de excomunhão. O tempo que deve existir entre todas essas admoestações e as medidas disciplinares não pode ser estabelecido, pois depende da natureza do pecado, da conduta do transgressor e da ofensa presente dentro e fora da congregação.

5. As punições que a igreja aplica são puramente espirituais. Elas não consistem e não podem consistir em multas, punições corporais, marcação com fogo, tortura, aprisionamento, privação de honra, exílio, pena de morte e assim por diante, como Roma alega, nem na dissolução da família, de relações civis e políticas, como ensinam os anabatistas; nem na exclusão dos cultos públicos, uma medida aplicada pela igreja cristã nos anos iniciais, pois as armas da igreja não são deste mundo, mas espirituais e, portanto, poderosas em Deus (2Co 10.4). No entanto, a disciplina na igreja é um sério teste de se a pessoa que pecou e, apesar de toda admoestação, se endurece, ainda pode ser considerada um irmão ou irmã. A excomunhão, portanto, é, finalmente, nada mais, nada menos que o rompimento da comunhão, um ato de autoafastamento realizado pela igreja, um alívio final e doloroso daqueles que agiram como se fossem irmãos ou irmãs, mas provaram não ser. Não se trata de um ato de entregar uma pessoa a Satanás, o que, no Novo Testamento, ocorre somente como um ato apostólico, nem um ato de condenação ou de maldição, nem um *anathema,* que nunca é usado como punição eclesiástica no Novo Testamento, nem mesmo em Romanos 9.3.[79] Trata-se apenas, mas, também, não menos que, uma solene declaração feita pela igreja, em nome de Jesus, de que o pecador em questão tornou-se manifesto como não sendo um irmão ou irmã sincero em Cristo, e, consequentemente, é uma expulsão da igreja e de sua comunhão para que somente Deus pronuncie seu julgamento.
6. A excomunhão é uma decisão extrema usada para que a pessoa removida da comunhão se arrependa. Até mesmo o ato apostólico de entregar uma pessoa a Satanás tem esse significado (1Co 5.5; 1Tm 1.20). Muito embora, a igreja possa considerar o réprobo como "gentio" e "publicano" porque investiu muito tempo e esforço em uma pessoa sem fruto; muito embora, ela tenha de expulsar uma pessoa para não se tornar participante nos pecados dela (1Co 5.6-7; 11.30), continua existindo a esperança de

[79] *Cf.* H. Cremer, *Biblico-Theological Lexicon of the New Testament Greek,* trad. D. W. Simon e William Urwick (Edimburgo: T. & T. Clark; Nova York: Charles Scribner's Sons, 1895), v. v. ἀνάθεμα.

que essa pessoa seja um irmão ou irmã que, por meio da admoestação, será trazida de volta do erro de seus caminhos (2Ts 3.14).

7. Por essa razão, a readmissão à igreja continua sendo sempre uma possibilidade (Mt 16.19; 18.18; Jo 20.23; 2Co 2.5-10). É necessária, porém, uma confissão pública, que, em todos os outros casos, só pode ser exigida com o devido cuidado e de acordo com o parecer de todo o conselho da igreja.[80]

O PODER DA MISERICÓRDIA

[516] Em terceiro lugar, Cristo também é um sacerdote que, do céu, ainda exerce consistentemente esse ofício em sua igreja agora. Assim como ensina os que lhe pertencem como profeta e os governa como rei, assim também, como sacerdote, ele demonstra as riquezas de sua misericórdia. Quando estava sobre a terra, percorreu todas as cidades e vilas não apenas ensinando nas sinagogas as boas novas do reino, mas também curando todas as doenças e enfermidades que havia entre o povo (Mt 9.35). Essa não foi uma atividade secundária nem incidental, mas um elemento primário na obra que o Pai o incumbiu de realizar (Mt 8.17; Jo 5.36; 9.3-4; e assim por diante). Foram manifestas nessa atividade a plenitude de seu poder e as riquezas de sua misericórdia. As obras do pecado e de Satanás foram quebradas como resultado disso. As consequências do pecado no mundo físico foram inicialmente removidas por ela. Essa atividade culminou e recebeu seu selo e seu acabamento na ressurreição, que foi a vitória sobre a morte e o princípio da renovação de todas as coisas. Consequentemente, quando enviou seus discípulos, ele não apenas os incumbiu de pregar as boas novas, mas, com a mesma firmeza e ênfase, para expulsar os espíritos maus e curar todas as doenças e enfermidades (Mt 10.1, 8; Mc 3.15; Lc 9.1-2; 10.9, 17). Os discípulos não somente realizaram essa atividade durante a jornada de Jesus sobre a terra, mas também depois de sua ascensão (At 5.16; 8.7; e assim por diante).

Nesse primeiro período, de acordo com a própria promessa de Jesus (Mc 16.17-18), muitos dons extraordinários de cura e manifestações de poder foram concedidos aos seus discípulos (At 2.44-45; 4.35; Rm 12.7-8; 1Co 12.28). Porém, assim como aconteceu com os dons de ensino e governo, assim também

[80] J. Calvino, *Institutas,* IV.xii; Z. Ursino, *The Commentary of Dr Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism,* trad. G. W. Willard (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), q. 83-85; J. Zanchi, *Op. theol.,* IV, 736; A. Polanus, *Synt. theol.,* 544; P. Mártir Vermigli, *Loci comm.,* 411; F. Junius, *Theses theol.,* 47; G. Bucanus, *Inst. theol.,* 531; J. H. Heidegger, *Corpus theologiae,* II, 600; *Synopsis purioris theologiae,* disp. 48; G. Voetius, *Pol. eccl.,* IV, 770-912; P. van Mastricht, *Theologia,* VII, c. 6; B. de Moor, *Comm. theol.,* VI, 400-425; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* IX, 1, p. 498-573. Mais recentemente: K. Scheele, *Die Kirchenzucht der evangelischen Kirche* (Halle: R. Mühlmann, 1852); G. K. C. Friedrich Fabri, *Über Kirchenzucht im Sinne und Geiste des Evangeliums* (Stuttgart: Steinkopf, 1854); E. A. Friedberg, "Bann, kichlicher", in *PRE*[3], II, 381-85; G. Uhlhorn, "Kirchenzucht in de ev.-lutherischen Kirche", in *PRE*[3], X, 483-85; E. F. K. Müller, "Kirchenzucht in der reformierten Kirche", in *PRE*[3], X, 485–92;

J. W. Kunze, "Schlüsselgewalt," in *PRE*[3], XVII, 621–40; P. Hinschius, "Gerichtsarbeit, kirchliche," in *PRE*[3], VI, 585-602; Julius Müller, *Dogmatische Abhandlungen* (Bremen: C. E. Müller, 1870), 496ss.; A. F. C. Vilmar, *Von der christlichen Kirchenzucht* (Marburg: Elwert, 1872); **idem, Kirchenzucht und Lehrzucht* (1877).

aconteceu com o dom de misericórdia. O estado extraordinário da igreja gradualmente se normalizou e, embora os dons não tenham sido suprimidos ou destruídos, foram cada vez mais associados aos ofícios: a doutrina foi atribuída ao mestre (διδάσκαλος, *didaskalos*), o governo ao presbítero, e, semelhantemente, a misericórdia ao diácono (At 6). Os dons, embora continuem sendo dons do Espírito Santo, tornaram-se mais simples e comuns. Embora Roma alegue que o poder de realização de milagres continua em atividade em seu meio, mais bonito que esses milagres dos quais ela se orgulha são as obras de misericórdia que poderosamente testificam de sua fé e amor. Quando o diacontato mudou gradualmente, porém completamente, seu caráter na igreja cristã, os tesouros de amor e misericórdia que Cristo derramou em sua igreja se manifestaram ricamente na benevolência particular. Muito embora a organização do ministério de misericórdia na Igreja Católica Romana deixe muito a desejar, entre as igrejas cristãs, ela ainda está em primeiro lugar em obras de caridade, pois, embora as igrejas reformadas tenham restaurado o ofício de diácono, elas não definiram e regulamentaram seu papel e seu ministério nem desenvolveram seu alcance.

Esse desenvolvimento, que a aflição de nosso tempo requer, pode, em sua maior parte, ocorrer somente em harmonia com o que proponho:

1. Que o ofício diaconal seja honrado mais do que tem sido até agora como um órgão independente da misericórdia sacerdotal de Cristo;
2. Que o amor e a misericórdia sejam reconhecidos e praticados como as mais destacadas virtudes cristãs;
3. Que os diáconos sejam instruídos a persuadir todos os membros da igreja, particularmente os mais abastados, no nome de Cristo, a praticarem a misericórdia e a adverti-los e preveni-los contra o pecado da avareza, que é a raiz de todos os males.
4. Que o diaconato estimule, regulamente e oriente – não mate – a prática da benevolência privada;
5. Que, em grandes igrejas, os portadores desse ofício se utilizem, se necessário, da ajuda de diaconisas, da mesma forma que os outros dois ofícios envolvem catequistas mulheres e visitadoras de enfermos;
6. Que distribuam seus donativos, em nome de Cristo, como foram tirados da mesa do Senhor, na qual foram depositados pela congregação, e dados ao próprio Cristo (Mt 25.40);
7. Que estendam sua ajuda a todos os pobres, enfermos, estrangeiros, prisioneiros, doentes mentais, viúvas e órfãos, em uma palavra, a todos os indigentes e necessitados que existam na igreja e são completa ou parcialmente privados da ajuda de outras fontes, e que, por palavra e por ato, tentem aliviar seu sofrimento;
8. Que o ministério de misericórdia receba um lugar muito maior na agenda de todas as assembleias eclesiásticas do que aquele que tem recebido até agora;

9. Que, juntamente com ministros e presbíteros, os diáconos sejam delegados às assembleias maiores das igrejas e possam votar em todas as matérias que se refiram ao ministério da misericórdia;
10. Que todas essas assembleias de misericórdia sejam organizadas em termos de princípios gerais, tendo-se em mente as diferenças nas circunstâncias congregacionais; que, para necessidades gerais, ela seja realizada comunitariamente e expandida pedindo-se que a igreja local ajude outras igrejas e também ajudando o pobre e o oprimido em outros países;
11. Que esse trabalho diaconal seja mantido como um ministério independente e não seja absorvido nem fundido com o trabalho de missão interna[81] ou com a assistência social do estado, que tem um caráter diferente.[82]

Assembleias Eclesiásticas

[517] Esse poder, concedido à sua igreja por Cristo, na igreja local vem junto com o conselho da igreja. De acordo com o Novo Testamento, toda igreja local é independente, uma "igreja completa" (*ecclesia completa*) e, portanto, como a igreja em sua totalidade, recebe o nome de "templo de Deus" (1Co 3.16-17; 2Co 6.16), "esposa" (2Co 11.2) ou "corpo de Cristo" (1Co 12.27). Os crentes não estão distantes, isolados uns dos outros, mas constituem uma unidade; da mesma forma, os oficiais de uma igreja local não ficam separados uns dos outros, mas, juntos, formam um conselho. Traços disso já ocorrem no Novo Testamento. Os crentes de Jerusalém, depois de serem incorporados à igreja pelo batismo, se reuniam, de tempos em tempos, dedicando-se ao ensino dos apóstolos e à comunhão, ao partir do pão e às orações (At 1.14; 2.41ss.; 5.12; e assim por diante) e estavam sujeitos à liderança do grupo de apóstolos, que logo foram auxiliados em seu papel pelos presbíteros (At 6.2; 15.2, 6, 22). Todos os tipos de circunstâncias – os dons do Espírito Santo, particularmente os de ensino, profecia e glossolalia, as assembleias dos crentes, a ministração da Palavra e dos sacramentos, o ajuntamento de donativos, o

[81] Nota do organizador: Missão interna: "O termo e a obra de missão interna é mais abrangente que missões domésticas e incluem não apenas esforços para espalhar o evangelho por meio da pregação, mas também várias outras atividades para o bem-estar espiritual e físico dos necessitados" (Schaff-Herzog, orgs., *Encyclopedia of Religious Knowledge,* II, 1089).

[82] J. Calvino, *Institutas,* IV.iii.9; W. Musculus, *Loci communes theologiae sacrae* (Basileia: Heruagiana, 1567), 425; H. Bullinger, *Decades,* V, serm. 3; J. Zanchi, *Op. theol.,* IV, 765; F. Junius, *Op. theol. select.,* I, 1566; G. Bucanus, *Inst. theol.,* 494; G. Voetius, *Pol. eccl.,* III, 496-513; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* IX, 272-96; G. Uhlhorn, *Die christliche Liebesthätigkeit,* 3 vols. (Stuttgart: D. Gundert, 1882-90); *G. N. Bonwetsch, *Das Amt der Diakonie in der alten Kirche* (1890); H. Seesemann e N. Bonwetsch, *Das Amt der Diakonie in der alten Kirche* (Mitau: Steffenhagen, 1891); Th. Schäfer, "Diakonik", in O. Zöckler, *Handbuch der theologische Wissenschaften,* 3ª ed., 5 vols. (Nördlingen e Munique: C. H. Beck, 1889-90), III, 538-72; E. C. Achelis, *Lehrbuch der praktischen Theologie,* II, 324-451; P. Wurster, *Die Lehre von der Inneren Mission* (Berlim: Reuther & Reichard, 1895); Th. Schäfer, *Leitfaden der Inneren Mission,* 4ª ed. (Hamburgo: Agentur des Rauhen Hauses, 1903); H. Rahlenbeck, "Mission innere", in *PRE*[3], XIII, 90-100; A. Kuyper, *Encyclopaedie,* III, 535ss.; P. Biesterveld, J. van Lonkhuijzen e R. J. W. Rudolph, *Het diconaat* (Hilversum: J. H. Witzel, 1907).

cuidado do pobre e assim por diante – automaticamente fizeram da liderança e da organização, da consulta e da deliberação uma necessidade. Inicialmente, os apóstolos, na medida do possível, supriram essas necessidades, tomaram medidas e decisões (At 15.28ss.; 1Co 11.4-6, 34; 14.27ss.; 16.1; 1Tm 3; e assim por diante), pois, na igreja de Cristo, tudo tinha de ser feito "decentemente e com ordem", pacificamente e para edificação (1Co 14.26, 33, 40). No entanto, quando o ofício de ancião foi instituído, os portadores desse ofício foram incumbidos da liderança e do governo da igreja e logo formaram um corpo que, entre eles mesmos, era chamado de *presbiterium* (1Tm 4.14). Sob esse corpo de anciãos, porém, as igrejas do período inicial desfrutaram de uma grande independência e eram consultadas regularmente sobre questões de grande importância. Em Atos 1, os discípulos se reuniram para a eleição de um apóstolo. Em Atos 6, a igreja escolhe os diáconos. Em Atos 15, ela observa a reunião de apóstolos e presbíteros. Em 1 Coríntios 5, ela exerce disciplina. Os primeiros sínodos foram encontros da igreja local. Entretanto, as igrejas locais, juntas, também formam uma unidade. Coletivamente, elas também são chamadas de ἐκκλησία (*ekklēsia* [sing.]). Todas elas são sujeitas aos apóstolos, a quem foi dada a tarefa de liderar e governar toda a igreja. Juntas, elas são uma só em Cristo, portanto, uma em doutrina, em fé, em batismo, em amor; elas se complementam (Rm 16.16; 1Co 16.20; 2Co 13.12), servem umas às outras com dons de amor (Rm 15.26; 1Co 16.1; 2Co 8.1, 4; 9.1ss.; Gl 2.10) e compartilham, umas com as outras, as cartas que receberam dos apóstolos (Cl 4.16). Era, portanto, completamente natural que essas igrejas, que eram espiritualmente unidas, consultassem umas às outras em assuntos de interesse geral.

O primeiro exemplo disso ocorre em Atos 15, ocasionado pela questão se os gentios podiam ser salvos sem serem circuncidados. A igreja de Antioquia enviou Paulo e Barnabé e alguns outros a Jerusalém para trocar ideias sobre essa importante questão com os apóstolos e presbíteros e, assim, chegar à unanimidade. Os apóstolos e presbíteros, portanto, encontraram-se com esses representantes de Antioquia (At 15.6) e talvez esse encontro tenha sido também observado por alguns membros da igreja de Jerusalém (At 15.12, 22; no v. 23, as palavras καί οἱ [*kai hoi*] provavelmente deviam ser omitidas antes de ἀδελφοί [*adelphoi*]). Depois de muita discussão e debate, os presentes não formularam apenas um conselho, mas tomaram uma decisão no Espírito Santo que era obrigatória para todos os irmãos de Antioquia, Síria e Cilícia, comunicada por meio de uma carta e também explicada oralmente por Judas e Silas em um encontro na congregação (At 15.22-31).

Todos esses encontros registrados no Novo Testamento eram assembleias da igreja local, frequentadas apenas em Atos 15 por representantes de outros lugares. Esse costume de envolvimento congregacional também foi seguido mais tarde, no 2º século. Em questões importantes, como a designação ou deposição de um bispo, a excomunhão, a absolvição de pecados mortais e

assim por diante, não apenas o presbitério oferecia liderança, mas a congregação também dava seu consentimento. Cipriano ainda escreve que, desde o início de seu episcopado, ele não fez nada sem o conselho de seu presbitério e o consentimento da congregação.[83] Presentes nos sínodos dos 2° e 3° séculos, portanto, estavam não somente os bispos, mas também presbíteros, diáconos e membros comuns da igreja. Até mesmo o Concílio de Niceia teve a presença, juntamente com os bispos, de presbíteros, diáconos e membros, que tomaram parte nos debates. Os delegados que eram convidados às reuniões congregacionais de igrejas vizinhas, nesse período, definitivamente não eram bispos, mas incluíam presbíteros, diáconos e outros membros da igreja. No entanto, o resultado do desenvolvimento da ideia hierárquica foi que o consentimento da congregação foi solicitado cada vez com menos frequência, os presbíteros e diáconos foram separados da congregação e transformados em conselheiros e auxiliares do bispo e os sínodos foram gradualmente frequentados somente por bispos.

Nos 2° e 3° séculos, além disso, todas as reuniões congregacionais, observadas por delegados de igrejas vizinhas, eram da mesma categoria. Ainda não havia nenhuma hierarquia de assembleias eclesiásticas, nem concílios provinciais, metropolitanos e ecumênicos. Todas as assembleias aconteciam no nome de Cristo, todas as decisões eram tomadas no Espírito Santo e referiam-se a todo o cristianismo (*concilium universale, catholicum*). No entanto, isso também sofreu mudança. Já no 3° século ocorriam sínodos especificamente provinciais, isto é, assembleias de bispos de uma província específica. Adicionalmente, no 4° século, como resultado das enormes controvérsias que dividiram a igreja, sínodos de bispos de várias províncias foram realizados. O Concílio de Niceia, embora definitivamente não representasse o Cristianismo como um todo (pois estavam presentes apenas uns poucos bispos do Ocidente), foi convocado de todas as direções pelo imperador. Assim, gradualmente emergiram as categorias de concílios provinciais, nacionais, patriarcais e ecumênicos.[84] No entanto, o elemento característico de um concílio ecumênico é difícil de designar. Ele não pode consistir no fato de ter sido convocado pelo papa, pois, do 4° século ao século 10, ele era convocado pelo imperador. Também não consiste na validade universal e na importância significativa de suas decisões, pois os cânones de sínodos ecumênicos eram frequentemente rejeitados, embora os de sínodos provinciais fossem adotados. Também não pode consistir no fato de que um concílio ecumênico representa todo o cristianismo, pois esse estava longe de ser o caso dos chamados concílios ecumênicos. É certo que perto do fim dos tempos medievais surgiu a teoria de que um concílio era ecumênico e infalível somente quando consistia de representantes de todas as igrejas. No entanto,

[83] Cipriano, *Epistles* 14.4.

[84] R. Sohm, *Kirchenrecht,* 247-344; A. Hauck, "Synoden", in *PRE*[3], XIX, 262ss.; von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity,* trad. J. Moffat (Nova York: Harper, 1908), II, 172; O. Berzl, *Ursprung, Aufgabe, und Wesen der christlichen Synoden* (Würzburg: Stadenraus, 1908; nota do organizador: Bavinck equivocadamente cita o autor como G. Osten).

essa teoria foi revolucionária em origem, levou, na prática, a todos os tipos de dificuldades e nunca foi aceita por Roma. Para Roma, um concílio é ecumênico somente quando seus decretos são endossados pelo papa e, assim, adquirem um caráter infalível, universalmente válido.[85]

Nas igrejas protestantes, um governo eclesiástico sinodal se desenvolveu primeiramente em solo francês. Sínodos, de fato, ocorreram na igreja luterana, mas consistiam somente em encontros de pastores. Em 1528, em Zurique, Zwínglio instituiu sínodos convocados pelo conselho municipal, que consistiam de pregadores da cidade e do país e de uns poucos membros do conselho municipal, que tinham a tarefa principal de avaliar as queixas contra o ensino e a conduta dos pregadores.[86] Calvino, semelhantemente, estabeleceu, nas *Ordenanças Eclesiásticas,* que os pregadores tinham de se reunir a cada três meses para supervisionarem o ensino e a conduta uns dos outros e, adicionalmente, introduziu uma visitação anual, em 1546.[87] Em 1526, Franz Lambert designou para Hesse uma ordem eclesiástica na qual encontros congregacionais e sínodos, consistindo de pregadores e delegados designados pelas igrejas, estavam incluídos, mas essa ordem eclesiástica nunca entrou em vigor.[88] Uma ordem eclesiástica sinodal surgiu na França, onde as igrejas se expandiram rapidamente e, por causa da necessidade de unidade, reuniu-se pela primeira vez no sínodo de Paris, em 26 de maio de 1559, e uniu-se na adoção de uma confissão e uma ordem eclesiástica comuns.[89] É digno de nota, aqui, que o sínodo geral se originou primeiro, que esse sínodo introduziu os sínodos provinciais e que, mais tarde, em 1572, uma classe foi inserida entre os sínodos provinciais e os conselhos das igrejas locais.[90]

Mais tarde, essa forma sinodal de governo eclesiástico também foi introduzida em outras igrejas reformadas: na Polônia, Boêmia, Hungria, Alemanha, Holanda, Escócia, Inglaterra, América e assim por diante. No entanto, logo surgiu oposição contra ela de todas as direções. Os remonstrantes, tomando como exemplo Zwínglio e Erasto, atribuíram poder eclesiástico ao governo e deduziram desse arranjo que, embora os sínodos fossem permitidos, não eram obrigatórios nem necessários para o bem-estar da igreja e que, quando fossem realizados, o direito de convocação, delegação, o estabelecimento de uma agenda e a determinação da presidência pertenciam ao governo.[91] Os

[85] R. Belarmino, "de conciliis et ecclesia lib.", in *Controversiis,* III; J. H. Heinrich e K. Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* II, 476ss.; J. Wilhelm e T. B. Scannell, *A Manual of Catholic Theology,* I, 230ss.; F. H. Vering, *Lehrbuch des katholischen, orientalischen, und protestantischen Kirchenrechts,* 613ss.

[86] J. K. Mörikofer, *Ulrich Zwingli, nach den urkundlichen Quellen,* 2 vols. (Leipzig: Hirzel, 1867-69), II, 118ss.

[87] F. W. Kampschulte e W. Goetz, *Johann Calvin: Seine Kirche und sein Staat in Genf.,* 2 vols. (Leipzig: Duncker & Humblot, 1869-99), I, 408.

[88] G. V. Lechler, *Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation* (Leiden: Noothoven van Goor, 1854), 14ss.

[89] *Ibid.,* 69.

[90] *Ibid.,* 81; *cf.,* para a Escócia, 97; H. E. von Hoffmann, *Das Kirchenverfassungsrecht der niederländischen Reformierten bis zum Beginne der Dordrechter Nationalsynode Von 1618/19* (Leipzig: Hirschfeld, 1902).

[91] J. Uytenbogaert, *Tractaet van t'ampt ende authoriteyt eener hooger christelicker overheydt in kerckelicke*

independentes, sob a influência do erro dos anabatistas, foram ainda mais longe, considerando independente cada grupo de crentes e rejeitando toda associação clássica ou ligação sinodal.[92] E, de fato, os fundamentos que podem ser usados contra o governo eclesiástico sinodal são pesados, pois, no Novo Testamento, as igrejas locais são todas completamente independentes em relação umas às outras e não há uma só palavra nele sobre uma relação legal, clássica ou sinodal. Essa relação também parece estar completamente em desacordo com a independência das igrejas locais porque introduz assembleias que estão acima das igrejas locais e agem com autoridade sobre elas, e, assim, introduz uma hierarquia e uma tirania não permissíveis na igreja de Cristo. Adicionalmente, a história dos sínodos nem sempre fala bem de sua utilidade e frequentemente faz com que pareçam ser a causa de todos os tipos de dissensão e divisão, de forma que Gregório de Nazianzo pôde dizer "jamais vi um sínodo sendo útil" e há alguma verdade no provérbio que diz que "todo concílio dá origem a mais batalhas".

Outras considerações, porém, claramente mostram a necessidade e a utilidade dos sínodos.

1. No Novo Testamento, ainda não havia uma relação clássica ou sinodal entre as igrejas, mas também não havia nenhuma necessidade disso, pois os apóstolos estavam ali. Eles auxiliavam as igrejas com seus conselhos e também cuidavam delas por meio dos evangelistas como seus substitutos.
2. Já naquela época, as igrejas eram conectadas de várias formas por vínculos espirituais e obtinham o direito não só de se reunirem, mas também de enviarem delegados a outras igrejas e solicitar ajuda em certas disputas: Atos 1; 6; 15; 21 mostram que, em um sentido muito geral, os "sínodos" são "permitidos por lei divina".
3. Embora os sínodos não sejam estritamente necessários para a "existência" da igreja e não sejam especificamente ordenados pela Palavra de Deus, eles são permitidos e necessários para o "bem-estar" da igreja.
4. A necessidade surge do fato de que a unidade da doutrina, disciplina e adoração à qual a igreja é chamada, a ordem e a paz que ela tem de preservar e os interesses comuns atribuídos a ela (tais como treinamento, chamado e envio de ministros; o apoio a igrejas carentes; e assim por diante) só podem ser tratados apropriadamente por meio de sínodos.
5. Os sínodos não são uma base para a hierarquia, mas a subversão de toda hierarquia. Eles mantêm a independência das igrejas locais e as protegem de confusão, divisão, hierarquia pastoral, dominação por

saecken ('s Gravenhage: Hillebrant Jacobsz., 1610), 107ss.; P. van Limborch, *Theologia christiana* (Amsterdã: Arnhold, 1735), VII, 19.

[92] Robinson, segundo Kist e Royaards, *Ned. Archief voor Kerk Geschiedenis* 8 (1848): 371ss.; D. Neal, *Historie der rechtzinnige Puriteinen,* 3 vols. (Roterdã: Kentlink, 1752-53), II, 96; nota do organizador: TI: *The History of the Puritans or Protestant Non-conformists,* 2 vols. (Londres: J. Buckland, 1754).

parte de alguns membros; confirmam a liberdade dos ministros, dando-lhes apoio na conexão com outras igrejas e permitindo que recorram a assembleias maiores.

6. Eles não são a causa nem de divisões nem de dissensões, mas um meio de se decidir as disputas que invariavelmente surgem na igreja sobre doutrina, disciplina e ministério. Eles fazem isso de um modo pacífico, por meio de cuidadosa investigação e com ampla discussão.
7. Para que possam servir ao seu propósito, os sínodos devem ser sempre assembleias de igrejas, cujos membros (pastores, presbíteros, diáconos ou membros comuns) são os delegados das igrejas e possuem credenciais de instrução das igrejas; ser convocado pelas próprias igrejas, e não por um governo ou pelo papa e assim por diante, e dirigidos por pessoas ligadas à igreja, escolhidos para servir desse modo; e, livre e independentemente, sem interferência do governo, julgar e decidir questões eclesiásticas.
8. As assembleias eclesiásticas (local, clássica, provincial, geral, ecumênica) não diferem umas das outras em essência. Uma assembleia não é, *per se,* mais nobre, firme, menos sujeita ao erro ou mais segura da condução do Espírito Santo que outra, pois toda igreja e cada grupo de igrejas é independente em relação aos outros e todos são igualmente ligados à Palavra e compartilham igualmente da promessa do Espírito. As assembleias de reuniões eclesiásticas não representam o povo, mas os oficiais da igreja, que são chamados, em nome de Cristo, para governar sua igreja. Consequentemente, elas se distinguem não por um tipo diferente de poder ou por um poder mais alto, mas apenas por mais poder – poder que é reunido e se estende por um território maior.
9. A autoridade de todas as assembleias eclesiásticas não é nenhuma outra senão a das próprias igrejas: ela está sujeita à palavra de Cristo. Somente Cristo tem autoridade nas igrejas em suas várias assembleias. Somente sua palavra é decisiva. Somente aquilo que o Espírito Santo aprova em seus membros e por meio deles é obrigatório para a igreja de Cristo. Mas até mesmo essas decisões, tomadas de acordo com a Palavra e sob a orientação do Espírito, a igreja só pode manter por meios morais. Ela não tem poder controlador ou coercitivo, mas apenas poder ministerial.[93]

[93] J. Calvino, *Institutas,* IV.ix; A. Polanus, *Synt. theol.,* 541; H. Bullinger, *Von den Concilijs* (Zurique: Christoffel Froschower, 1561; nota do organizador: Bavinck cita uma edição holandesa de 1611); P. Mártir Vermigli, *Loci comm.,* 407; F. Junius, *Op. theol. select.,* II, 1029; *idem, Theses Salmurienses,* III, 505; M. Amyraut, *Du gouvernement de l'Église, conte ceux qui veulent abolir l'usage de l'autorité dês Synodes* (Saumur, 1653); J. H. Heidegger, *Corpus theologiae,* II, 613; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XVIII, q. 33; *Synopsis purioris theologiae,* disp. 49; G. Voetius, *Pol. eccl.,* IV, 114-272; palestra de C. Vitringa, *On Synods,* traduzida do latim por S. H. van Idsinga (Harlem, 1741); nota do organizador: esta obra não é encontrada nos 8 volumes de *Doctrina christianae religionis;* Bavinck pode estar se referindo a *De synagoga vetere libri tres, quibus tum de nominibus, structura, origine, praefectis, ministris et sacris synagogarum agitur, tum praecipue, formam regiminis & ministerii earum in ecclesiam christianam* (1726); TI: *The Synagogue and the Church: Being an Attempt to Show That the Government, Ministers and Services of the Church Were Derived from Those of the Synagogue,* trad. Joshua L. Bernard (Londres: B. Fellowers, 1842); B. de Moor, *Comm. theol.,* VI, 439-61; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* IX, 1, 574-653; Ch. Hodge, *Discussions on Church Polity* (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1878), 364-456; K. Lechler, *Die*

O PODER ESPIRITUAL EXCLUSIVO DA IGREJA

[518] Portanto, a igreja existe no meio do mundo com origem, essência, atividade e propósito próprios. Embora, em cada aspecto, ela seja distinta desse mundo, ela nunca fica separada ou ao lado do mundo. Várias escolas de pensamento no cristianismo, de fato, entenderam a igreja e o mundo como existindo em uma absoluta antítese ética entre um e outra, igualando criação e recriação a pecado e graça. No entanto, essas escolas, por mais poderosas que possam ter sido agora e então, nunca governaram a história do cristianismo e só conseguiram levar uma vida sectária ao lado das igrejas. Independentemente dessas escolas, há apenas duas formas pelas quais o relacionamento entre a igreja e o mundo pode ser definido, a saber, a forma católica romana e a forma protestante, a forma sobrenatural e a forma ética. Roma não interpreta o natural como pecaminoso ao modo do Anabatismo e, assim, não defende fuga e separação, mas ensina que o natural é de uma ordem inferior, facilmente se torna a causa do pecado e, portanto, precisa da restrição por parte do sobrenatural. Assim como a imagem de Deus como uma imagem sobrenatural é acrescentada ao "homem natural", da mesma forma a graça é mecanicamente acrescentada à natureza a partir de cima, a igreja ao mundo, a moralidade superior à moralidade inferior. Aqueles que quiserem viver de acordo com o ideal de Roma têm de se tornar ascetas, suprimir o natural e se dedicar totalmente à religião. Aqueles que não podem fazer isso obtêm o espaço necessário para o natural e encontram, no sobrenatural, as fronteiras que marcam os limites desse espaço.

A relação entre a igreja e o mundo que o Protestantismo adotou como verdadeira foi muito diferente. Ele substituiu a antítese quantitativa, sobrenaturalista, pela ética. O natural não é de uma ordem inferior, mas, em seu tipo, é tão bom e puro quanto o sobrenatural, pois foi criado pelo mesmo Deus que se revelou na recriação do mundo como o Pai do Senhor Jesus Cristo. Ele apenas foi corrompido pelo pecado e, portanto, tem de ser reconciliado e renovado pela graça de Cristo. A graça, portanto, serve, aqui, não para evitar, suprimir ou matar o natural, mas precisamente para libertá-lo de sua corrupção moral e torná-la verdadeiramente natural novamente. De fato, na aplicação desses princípios, Lutero parou no meio do caminho, não tratou do natural e restringiu o cristianismo muito severamente ao campo da religião e da ética. Mas Calvino, homem de ação, que veio depois de Lutero e pôde, portanto, comparar-se ou contrastar-se, continuou a obra de reforma e tentou reformar toda a vida por meio do cristianismo. "Fuga" é o clamor dos anabatistas; "ascese", o dos católicos romanos; "renovação" e "santificação", o dos protestantes, especialmente o dos cristãos reformados.

Esta última posição é, sem dúvida, mais rica e mais bonita. Há somente um Deus, afinal, tanto na criação quanto na recriação. O Deus da criação e do

neutestamentliche Lehre vom heiligen Ambte, 254-75; F. J. Stahl, *Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten,* 2ª ed. (Erlangen: T. Bläsing, 1862), 332ss.; A. Hauck, "Synoden", in *PRE*³, XIX, 262-77.

Antigo Testamento não é inferior ao Deus da recriação, ao Pai de Cristo, ao Deus da nova aliança. Cristo, o mediador da nova aliança, também é aquele por quem Deus criou todas as coisas. O Espírito Santo, que é o autor da regeneração e da santificação, é o mesmo que, no princípio, se movia sobre a face das águas e adornou os céus. Criação e recriação, portanto, não podem ser contrastadas em termos de inferior e superior. Ambas são boas e puras – obras esplêndidas do Deus Trino. Além disso, embora seja verdade que o pecado que entrou no mundo corrompeu tudo – não somente a vida espiritual, a vida ético-religiosa, mas também toda a vida natural, o corpo, a família, a sociedade, todo o mundo – esse pecado não é substancial ou material, mas "formal" e, portanto, não é idêntico ao mundo criado, mas habita e está ligado ao mundo criado e pode, portanto, sempre ser separado e removido dele pela graça de Deus. Substancial e materialmente, a criação depois da queda é a mesma de antes da queda: continua sendo uma obra de Deus e, portanto, tem de ser honrada e aclamada. Para recuperar o mundo caído, Deus introduziu as forças da graça em sua criação. A graça também não é uma substância ou matéria, encerrada na Palavra ou no sacramento e distribuída pelo sacerdote, mas uma força renovadora e transformadora. Ela não é, *per se,* sobrenatural, só tem esse caráter por causa do pecado e, portanto, em certo sentido, incidental e temporariamente, com o propósito de restaurar a criação.

Essa graça é distribuída de uma forma dupla: como graça comum, com vistas à restrição do mal e como graça especial, com vistas à renovação do mundo. Ambas têm sua unidade em Cristo, o rei do reino de poder e graça. Ambas são dirigidas contra o pecado; ambas asseguram a conectividade entre criação e recriação. O mundo não foi abandonado depois da queda nem privado de toda graça, mas é sustentado e tratado com consideração pela graça comum, guiado e preservado pela graça especial em Cristo. Separação e supressão, portanto, são impermissíveis e impossíveis. Seres humanos e cristãos não são duas entidades separadas. A criação é incorporada e restaurada no processo de recriação. As pessoas que nascem de novo não são substancialmente diferentes daquilo que eram antes da regeneração. Incorporadas à igreja, permanecem no mundo e só devem ser preservadas do maligno. Assim como Cristo, o Filho de Deus, assumiu uma natureza humana no ventre de Maria, e, tendo essa natureza, não considerou estranho nada do que é humano e natural, da mesma forma o cristão é nada mais do que uma pessoa nascida de novo, renovada, e, portanto, verdadeiramente humana. As mesmas pessoas que são cristãs continuam na mesma vocação a que foram chamadas; continuam sendo membros da família, da sociedade, sujeitas ao governo, praticantes das artes e da ciência, homens ou mulheres, pais ou filhos, senhores ou servos e assim por diante.

Consequentemente, a relação que tem de existir entre a igreja e o mundo é, em primeiro lugar, de caráter orgânico, moral e espiritual. Cristo – ainda agora – é profeta, sacerdote e rei e, por meio de sua Palavra, impacta persuasivamente todo o mundo. Por causa dele, cintila, a partir de todos os

que creem nele, uma influência renovadora e santificadora sobre a família, a sociedade, o estado, as ocupações, os negócios, a arte, a ciência e assim por diante. A vida espiritual deve remodelar a vida natural e a vida moral em toda a sua profundidade e alcance de acordo com as leis de Deus. Ao longo desse caminho orgânico, a verdade cristã e a vida cristã são introduzidas em todos os círculos da vida natural, de forma que a vida em família e na família estendida é restaurada à honra, a esposa é novamente vista como igual ao marido, as ciências e as artes são cristianizadas, o nível de vida moral é elevado, a sociedade e o estado são reformados, as leis e as instituições, as morais e os costumes se tornam cristãos.

Mas ainda há outra forma de regular a relação entre a igreja e o estado que é muito mais difícil e sobre a qual há a maior diferença de opinião. Cristo governa sua igreja também por meio dos ofícios e instituições. A questão é se a relação da igreja com as várias áreas da vida natural também pode ser regulada oficial e institucionalmente. Os dois opostos aqui são o papalismo e o cesaropapismo. O cesaropapismo regula a relação de tal forma que a igreja fica sujeita ao estado cristão e deve se conduzir de acordo com suas leis. Há alguma validade nesse arranjo: a relação da igreja com o estado tem de se tornar muito diferente, já que este se tornou cristão. Antes do governo se tornar cristão, por exemplo, uma quantidade muito maior de pecados caía sob a disciplina cristã do que depois disso. A participação em festas pagãs, idolatria, culto ao imperador, violação do sabbath, perjúrio, blasfêmia, casamentos em graus de consaguinidade proibidos, pecados horríveis de fornicação e adultério e assim por diante eram, de fato, reconhecidos e punidos pela igreja, mas não pelo estado. Desde que o governo foi cristianizado, porém, tem havido muito maior harmonia entre eles na perspectiva e no julgamento moral. Em muitos casos, portanto, a igreja pode apropriadamente esperar pelo tratamento de sérias ofensas pelo departamento de justiça e não precisa de tribunais próprios. No entanto, infere-se demais disso quando as pessoas intelectualmente afastam todo poder da igreja e o atribuem ao governo cristão, pois o poder da igreja permaneceu essencialmente o mesmo, por mais significativamente que seu exercício tenha sido modificado. O ministério da Palavra e dos sacramentos, afinal, é o direito inalienável da igreja. Além disso, sempre restam muitos pecados – tais como a violação do sabbath, fornicação, embriaguez, blasfêmia e assim por diante – que ou não são punidos pelo governo ou, quando as ofensas são públicas e graves, são punidos muitos suavemente. Finalmente, até mesmo com respeito aos ofensores aos quais o governo pune, a igreja tem uma tarefa própria, pois, enquanto o governo se satisfaz com a imposição de penalidades, a igreja procura convencê-los, convertê-los e salvá-los.[94]

Do outro lado está o sistema papal, que, de fato, merece ser elogiado porque mantém a independência e a liberdade da igreja, mas, quanto ao resto, procura sujeitar, se não todo o mundo, certamente todo o cristianismo

[94] J. Calvino, *Institutas*, IV.xi.4.

batizado em todas as suas esferas e relações, judicial e legalmente, ao papa. Na opinião de Roma, a família, a sociedade, o estado, a arte, a ciência e assim por diante têm de ser eclesiásticos, pois ser eclesiástico é idêntico a ser cristão, católico romano, papal. Essa alegação de Roma não é feita moral e espiritualmente, de modo que todos que não se submetem ao papa são, por isso, considerados culpados diante de Deus, mas significa que todos os que se recusam a obedecer ao papa são judicial e legalmente culpados diante desse vigário de Cristo, podem ser punidos por ele se considerar isso útil – e ele tem o poder de fazer isso – e podem ser coagidos à obediência não apenas por meios morais e espirituais, mas também por meio de penalidades físicas e civis. A coragem e a vitalidade espiritual de Lutero e Calvino nos livraram dessa tirania religiosa. Seu poderoso ato de reforma consistiu no fato de que restauraram a importância ético-religiosa do cristianismo como a religião da graça e libertaram o natural não do cristianismo, mas da jurisdição da Igreja Católica Romana.

Dessa posição, naturalmente, se seguiu que a ligação entre a igreja e o mundo só poderia ser – juntamente com o modo orgânico mencionado acima – elaborada contratualmente. É verdade que Calvino se apegou com força à proposição de que o governo estava sujeito à Palavra de Deus, que tinha de defender ambas as tábuas da lei e ouvir a igreja como intérprete da Palavra de Deus e punir, com penalidades civis, as várias ofensas sobre as quais a igreja exercia disciplina. Ele, de fato, nítida e claramente traçou um limite entre a igreja e o estado, mas fez isso diferentemente de nós. A área na qual a igreja e o estado tinham autoridade era muito maior do que a que definimos hoje. Também em seu domínio e em sua medida, o governo, como governo cristão, tinha de zelar pela honra de Deus, pela vitalidade de sua igreja e pela expansão de seu reino. Contudo, a relação entre igreja e estado, dizia Calvino, é contratual e livre. A igreja não tem escolha, mas deve pregar a Palavra de Deus e dar testemunho de seus mandamentos em seu nome, mas, se o governo ou alguém se recusar a dar ouvidos, então a igreja, Calvino ou qualquer cristão não tem qualquer poder ou direito de lançar mão da coerção. Tudo o que se pode fazer, então, é resistência passiva.[95] Essa resistência, também, é uma forma de ação, pois, como Doumergue tão elegantemente afirma, "é a submissão somente do corpo, não da alma. Humilhado diante de Deus, que o castiga, o calvinista continua sendo o implacável juiz de quem o oprime. Há submissões que são mais mortais à tirania do que as insurreições!".[96]

Porém, com respeito ao governo e a todo ser humano, todo direito de praticar coerção e infligir punição foi tirado da igreja e o cristianismo foi restaurado e respeitado como um poder puramente espiritual. O governo, assim como todo ser humano, continuou sendo responsável somente a Deus por sua

[95] J. Calvino, *Institutas*, IV.xx.29; B. de Moor, *Comm theol.*, VI, 513.
[96] É. Doumergue, *Calvin, la foundateur des libertés modernes* (Montauban: J. Granie, 1898), 14.

incredulidade, sua rejeição da Palavra de Deus, sua violação dos mandamentos e a perseguição e opressão de sua igreja. Se, porém, o governo, livre e independentemente, professou a religião cristã, isto é, reformada – que, como era constantemente dito de púlpito, era, de qualquer forma, sua obrigação e chamado – então segue-se que, em sua capacidade como governo e em sua esfera de jurisdição, ele tem de promover essa religião e se opor e desarraigar a heresia e a idolatria. O erro a esse respeito não é que o governo cristão foi incumbido da promoção da honra e do serviço de Deus, mas que as linhas entre estado e igreja foram traçadas erradamente e a incredulidade, a heresia e assim por diante foram interpretadas como crimes contra o estado. No tempo da Reforma, isso, provavelmente, tenha sido inevitável. No entanto, como até mesmo a tarefa do estado foi restringida a esse respeito, as nações se tornaram livres e veio a época em que as igrejas se tornaram cada vez mais divididas, todos os tipos de movimentos sobre pensamento e conduta surgiram e um número cada vez maior de pessoas passou a discernir mais claramente entre crime e pecado e reconheceu toda coerção como estando definitivamente em conflito com a confissão cristã.

Para regular a relação entre a igreja e o estado, portanto, devemos nos lembrar do seguinte:

1. Embora seu testemunho tenha sido enfraquecido por sua multiformidade, a igreja não pode deixar de fazer a exigência de que todas as criaturas, artes, ciências, família, sociedade, estado e assim por diante se submetam à Palavra de Deus.
2. Essa exigência é apenas uma mensagem, um testemunho moral, e nunca pode ser imposta sobre as pessoas, direta ou indiretamente, por meio de coerção ou punição.
3. Um governo cristão ou reformado tem o chamado de promover a honra de Deus, proteger sua igreja e destruir o reino do anticristo.
4. Porém, ele pode e deve fazer isso somente com os meios que são compatíveis com a natureza do evangelho de Cristo e somente na área que foi confiada aos seus cuidados.
5. Sendo ele mesmo responsável diante de Deus por sua atitude em relação à Palavra, ele também não pode interferir nos direitos individuais, nem nos da família, sociedade, artes e ciências e não é responsável, portanto, pelo que acontece nessas áreas que seja contrário à Palavra e à lei de Deus.
6. Deve ser traçada uma linha entre pecado e crime de acordo com a exigência do evangelho e em harmonia com a orientação da providência divina na história das nações. Essa linha não coincide com a que é traçada entre a primeira e a segunda tábua da lei, pois muitos pecados contra a segunda tábua caem fora da jurisdição do governo e muitos outros contra a primeira tábua (perjúrio, violação do sabbath) também podem ser punidos por um governo cristão.

7. Ninguém pode estabelecer limites fixos abstratamente, pois eles variam de acordo com os diferentes povos e em diferentes épocas e só podem ser levemente determinados em sua distinção básica pelo testemunho da consciência popular.[97]

[97] Da abundante literatura sobre igreja e estado, somente a seguinte será citada aqui: E. Schall, *Die Staatsverfassung der Juden* (Leipzig: R. Werther, 1896); W. Köhler, *Die Entstehung des Problems Staat und Kirche* (Tübingen: Mohr, 1903); A. Pieper, *Christentum, römisches Kaisertum und heidnischer Staat* (Münster: Aschendorf, 1907); H. Weinel, *Die Stellung des Urchristentums zum Staat* (Tübingen: Mohr, 1908); A. von Harnack, "Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche", in *Die christliche Religion,* org. Paul Hinneberg (Berlim e Leipzig: Teubner, 1905), 129-60 (nota do organizador: Bavinck faz essa citação de *Die Kultur der Gegenwart*); Th. Zahn, "Konstantin der Grosse und die Kirche", in *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche,* 209-37; B. Seidel, *Die Lehre vom Staat beim heiligen Augustinus* (Breslau: G. P. Aderholz, 1909; nota do organizador: Bavinck equivocadamente cita como *Die Lehre des heiligen Augustinus vom Staat*); J. Baumann, *Die Staatslehre des heiligen Thomas von Aquino* (Leipzig: S. Hirzel, 1873); G. Von Schulthess-Rechberg, *Luther, Zwingli und Calvin in ihren Ansichen über das Verhältnis von Staat und Kirche* (Aarau: H. R. Sauerländer, 1909); K. Holl, *Luther und das landesherrliche Kirchenregiment* (Tübingen: Mohr, 1911). Veja também as seguintes discussões gerais: J. Hergenröther, *Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlicher Entwicklung und in Beziehung auf die Fragen der Gegenwart,* 1ª ed. (Freiburg i. B.: Herder, 1872); F. H. Geffcken, *Staat und Kirche, in ihrem Verhältniss geschichtlich entwickelt* (Berlim: Hertz, 1875); O. Mayer, "Staat und Kirche", in *PRE*^{3}, XVIII, 707-27.

8

Os meios da graça do Espírito: proclamação

Como Cristo comunica seus benefícios ao seu povo, à igreja? Ele usa meios? Os místicos negam isso. Roma insiste que eles são essenciais e ligados ao poder sacramental do sacerdócio eclesiástico institucional. A Reforma adotou uma posição intermediária entre essa depreciação mística e a supervalorização mágica dos meios da graça.

De acordo com a Reforma, Cristo é o Salvador completo, o único mediador entre Deus e a humanidade, mas ele também instituiu um corpo oficial de ministros (não sacerdotes!) para proclamar a Palavra de Deus. A Reforma mudou a compreensão católica medieval de graça de um poder sacerdotal para um poder espiritual da Palavra. Não a igreja, mas a Escritura foi considerada um meio da graça. Apesar disso, contra o misticismo, que negava a necessidade dos meios da graça na Palavra e nos sacramentos, a Reforma entendeu que a Palavra e os sacramentos são os meios ordinários pelos quais Deus comunica sua graça. A igreja é a mãe dos crentes e os ofícios são instituídos para ministração da Palavra e dos sacramentos. Os meios da graça nunca podem ser separados da pessoa e obra de Cristo nem da igreja que ele instituiu sobre a terra.

O mais importante meio da graça é a Palavra de Deus. Como a Palavra contém a lei e o evangelho, a aliança das obras e a aliança da graça, ela tem importância universal, até mesmo além da proclamação pública na igreja como um meio da graça. Por essa razão, devemos distinguir entre a "palavra de Deus" e a Escritura. A "palavra de Deus" não vem somente na forma de Escritura e de sua proclamação pública. Ela também vem a nós indiretamente, secundariamente, tendo sido absorvida da Escritura na consciência da igreja ou de uma sociedade. Acima de tudo, ela não é meramente um som, mas um poder e a realização da vontade de Deus (Is 55.11).

A Palavra é diferençada em lei e evangelho. A lei encontra seu cumprimento em Cristo, que liberta os crentes da maldição da lei (Gl 3.13; 4.5), de forma que possam andar segundo o Espírito e ter prazer na lei de Deus em seu eu interior. O antinomismo exagera a antítese entre lei e evangelho, enquanto o nomismo a enfraquece ou anula. Roma igualou a antiga e a nova aliança à lei e ao evangelho, respectivamente, e negou

a presença do evangelho no Antigo Testamento e a da lei no Novo, mas, aceitando suas leis e ameaças, transformou o evangelho em uma nova lei, apagando, assim, a antítese paulina entre lei e evangelho.

A Reforma, porém, sustentou a unidade da aliança da graça em suas duas dispensações enquanto, ao mesmo tempo, contrastou nitidamente lei e evangelho. De acordo com a tradição reformada, lei e evangelho descrevem duas revelações da vontade divina. A lei e a santa, sábia, boa e espiritual vontade de Deus, que, por causa do pecado, agora se tornou impotente, não pode justificar e aumenta o pecado e a condenação. O evangelho, como cumprimento da promessa do Antigo Testamento, tem Cristo como seu conteúdo e comunica graça, reconciliação, perdão, justiça, paz, liberdade e vida. A lei procede da santidade de Deus, é conhecida pela natureza, dirige-se a todas as pessoas, requer justiça perfeita, concede vida eterna por meio das obras e condena. Em contraste, o evangelho procede da graça de Deus, é conhecido somente por meio da revelação especial, dirige-se somente àqueles que o ouvem, concede justiça perfeita, produz boas obras em fé e absolve. A fé e o arrependimento sempre são componentes do evangelho, não da lei. O evangelho, portanto, sempre pressupõe a lei e difere dela especialmente em conteúdo.

Como a lei é uma expressão do ser de Deus, os seres humanos estão naturalmente sujeitos a ela. A lei é permanente. Ela foi escrita no coração de Adão, é gravada novamente no coração de cada crente pelo Espírito Santo e, no céu, todos os crentes viverão em harmonia com ela. Embora a lei não faça mais exigências aos crentes como condição para a salvação, ela ainda é objeto do prazer e da meditação do crente. Portanto, a lei deve sempre ser proclamada na igreja juntamente com o evangelho.

Além da relação entre lei e evangelho, frequentemente há divergência sobre o poder e a eficácia da Palavra, assim como sobre a relação entre a Palavra e o Espírito. O nomismo (Judaísmo, Pelagianismo, Racionalismo e Romanismo) considera supérfluo o poder especial sobrenatural do Espírito Santo, enquanto o antinomismo (anabatismo e misticismo) espera tudo da luz interior do Espírito Santo e encontra na Palavra somente um sinal e uma sombra.

Em contraste, luteranos e reformados, contra o nomismo e o antinomismo, ensinam que, embora o Espírito Santo possa agir independentemente da Palavra, ordinariamente a Palavra e o Espírito caminham juntos. Os luteranos, porém, preferem falar sobre o espírito agindo per verbum *(por meio da Palavra), enquanto os reformados preferem* cum verbo *(com a Palavra). Nunca devemos nos esquecer que a Palavra de Deus, também por meio da lei, sempre vem com poder. Ao mesmo tempo, ela nem sempre produz o mesmo efeito e o efeito regenerador, renovador, não pode ser entendido sem o reconhecimento da obra do Espírito Santo como uma obra distinta. O Espírito que renova é sempre e somente o Espírito de Cristo, que age por intermédio dos meios designados por Cristo.*

Além do misticismo e do sacramentalismo

[519] Toda salvação e bem-aventurança vêm às pessoas caídas pelo caráter gracioso de Deus.[1] Objetivamente, essa graça, com todos os seus benefícios, apareceu em Cristo, que os adquiriu e os distribui na forma da aliança. A comunhão daqueles que receberam a Cristo com todos os seus benefícios é chamada de "igreja" ou "comunidade cristã".

A questão que enfrentamos é se, na comunicação desses benefícios, Cristo usa meios ou não. Todos os místicos estão prontos para responder essa questão de modo negativo. Em harmonia com seu ponto de partida, não podem conceber a graça como sendo dependente de sinais e ações externas ou estando ligadas a eles. De acordo com essa posição, é somente o próprio Deus, ou Cristo em nós, o Espírito, ou a palavra ou luz interior, que efetua a graça nos seres humanos, e a Palavra e o sacramento não podem fazer mais do que apontar para essa graça interna ou descrevê-la. A palavra escrita, como dizem, expressa aquilo que está escrito no coração de cada crente e os sacramentos só podem tornar externamente visível aos nossos olhos aquilo que Cristo concedeu internamente por meio de seu Espírito.[2] O misticismo, finalmente, expressa a mesma posição que o racionalismo, que, como interpretado por socinianos[3] e por remosntrantes,[4] vê nos sacramentos somente preceitos cerimoniais, sinais memoriais e atos de confissão.

Diretamente oposta a essa interpretação está a do Romanismo, que concebe a graça como absolutamente ligada a meios. De acordo com Roma, afinal, a igreja, a igreja visível sustentada pelo Espírito invisível, é o verdadeiro, autêntico e perfeito meio da graça, o sacramento *par excellence.* Nela, Cristo continua sua vida divino-humana sobre a terra, cumpre seu ofício profético, real, e, acima de tudo, seu ofício sacerdotal e comunica a plenitude de sua graça e verdade. A igreja é Cristo sobre a terra, Cristo, que depois de completar sua obra de redenção, entrou no desenvolvimento – limitado pelo espaço e pelo tempo – da raça humana.[5] E a graça que Cristo mereceu e comunicou à sua igreja serve, acima de tudo, para elevar os seres humanos da ordem natural para a ordem sobrenatural. Trata-se de uma graça que eleva, um poder físico sobrenatural que, no sacramento, é infundida *ex opera operato*[6] no "homem natural" pelo sacerdote.[7] Assim como, em

[1] Nota do organizador: Bavinck fala, aqui, de "graça como uma virtude de Deus" (*als deugd Gods*). Traduzir isso como "atributo" seria forte demais e não seria coerente com o uso que Bavinck faz de *eigenschappen* para "atributos", no volume 2. Daí vem a tradução "caráter gracioso de Deus".

[2] B. de Moor, *Commentarius* [...] *theologiae,* 6 vols. (Leiden: J. Hasebroek, 1761-71), I, 359ss.; R. H. Grützmacher, *Wort und Geist: Eine historische und dogmatische Untersuchung zum Gnadenmittel des Wortes* (Leipzig: Deichert, 1902), 153ss.

[3] O. Fock, *Der Socianismus* (Kiel: C. Schröder, 1847), 559ss.

[4] Apologia pro confessione Remonstrantium (1629); Apologia da Confissão de Augsburgo, c. 23; P. van Limborch, *Theologia christiana,* (Amsterdã: Arnhold, 1735), V. c.66.

[5] J. H. Oswald, *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche,* 2ª ed., 2 vols. (Münster: Aschendorff, 1864), 8.

[6] Nota do organizador: *Ex opera operato,* "pela obra realizada". Essa expressão se refere à "suposição do escolasticismo medieval e do Catolicismo romano de que a correta e eclesiástica realização do rito comunica graça a quem o recebe, a menos que coloque um impedimento (*obex*) espiritual no caminho. Os sacramentos, portanto, têm uma *virtus operativa,* ou poder operativo" (Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* [Grand Rapids: Baker Academic, 1985]), v. v. *ex opera operato.*

[7] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 516-17 (Nº 417).

Cristo, as naturezas divina e humana estão inseparavelmente unidas e como, na igreja, o espírito invisível é, semelhantemente, unido à instituição visível, assim também, no sacramento, a graça espiritual e o sinal visível estão inseparavelmente unidos. Sem Cristo, sem a igreja, sem o sacerdote e sem o sacramento, portanto, não há salvação. É preciso saber que, na igreja, Cristo não somente continua a exercer seu ofício sacerdotal, mas também seu ofício profético e seu ofício real. A doutrina de Cristo proclamada na igreja, porém, serve somente para despertar a fé, isto é, assentimento, e a disciplina mantida na igreja serve somente para alimentar a obediência à lei moral. Fé e obediência não são, em si mesmas, graça, mas apenas sua preparação e seu fruto.[8] A palavra de Deus, que, de acordo com Roma, está contida na Escritura e na tradição, e é interpretada como lei, portanto, tem apenas significado preparatório e pedagógico, e a crença é apenas uma das sete preparações para a graça.[9] O sacramento ministrado pelo sacerdote é o verdadeiro meio da graça por meio do qual toda justiça começa, ou, tendo começado, é aumentada, ou, tendo sido perdida, é devolvida.[10]

A Reforma adotou uma posição intermediária entre a depreciação mística e a supervalorização mágica dos meios da graça, introduzindo uma imensa mudança no lugar e no caráter da igreja, dos ofícios eclesiásticos e dos meios da graça. De acordo com a Reforma, Cristo é o Salvador completo, o único mediador entre Deus e a humanidade, e a igreja é, antes de tudo, a comunhão dos santos, não a mediadora da salvação, mas a assembleia de crentes que vivem em comunhão com Cristo, mas todos esses ofícios não constituem um sacerdócio (*sacerdotium*), mas um corpo de minsitros (*ministerium*), absolutamente ligado à palavra de Cristo e não tendo outro poder senão o poder dessa palavra.

Portanto, a relação entre a Escritura e a igreja é totalmente diferente no Protestantismo e no Catolicismo Romano.[11] Na opinião de Roma, a igreja é anterior à Escritura; a igreja não é edificada sobre a Escritura, mas a Escritura surge a partir da igreja. A Escritura, aliás, precisa da igreja, mas a igreja não precisa da Escritura. A Reforma, porém, novamente colocou a igreja sobre o fundamento da Escritura e elevou a Escritura acima da igreja. Não a igreja, mas a Escritura, a Palavra de Deus, tornou-se o meio da graça *par excellence.* Até mesmo o sacramento foi subordinado à Palavra e não teve significado nem poder sem ela. Ora, de acordo com a ordenança de Cristo, essa Palavra era, de fato, ministrada no meio da congregação de crentes pelo ministro, mas isso não altera o fato de que a Palavra também era colocada nas mãos de todos, que era clara para todos que a estudavam com desejo de salvação, que ela exercia seu poder não somente quando era proclamada em público, mas também quando era estudada e lida em casa. Dessa forma, os cristãos que aceitavam essa Palavra com um coração crente, eram libertos do sacramentalismo. Nenhuma pessoa ou coisa

[8] J. H. Oswald, *Die dogmatische Lehre,* I, 10.

[9] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 515 (Nº 416); veja acima, p. 109-112 (Nº 451), p. 188-196 (Nº 469).

[10] Concílio de Trento, sessão 7, "Prefácio".

[11] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 452-59 (Nº 118-19).

estava mais entre eles e Cristo. Pela fé, eles se apropriavam de toda a salvação e, no sacramento, recebiam o sinal e o selo dessa realidade. Assim, a Reforma mudou a doutrina católica romana dos meios da graça.

Por outro lado, porém, havia a ameaça do misticismo, que rejeitava totalmente os meios da graça e podia apresentar uma lista de razões para essa rejeição. A onipotência de Deus, afinal, não ficaria presa a esses meios externos. Deus, sendo soberano e livre, podia, mas não tinha de usar esses meios para distribuir os tesouros de sua graça. A graça também não era algo material ou substancial, uma força física, um dom acrescentado, uma elevação da natureza humana. Ela consistia, primariamente, em ser restaurado ao favor de Deus, no perdão de pecados, na renovação espiritual segundo a sua imagem. Por essa razão, ela não podia ser trancada em um sinal perceptível aos sentidos como em um recipiente físico, nem distribuída pelo ministro. Cristo era e continua sendo o único que, tendo-a adquirido, também a distribui. Ele não designou ninguém para ser seu representante sobre a terra, nem designou um sacerdote. Em vez disso, ele mesmo continuou a exercer seu ofício profético, sacerdotal e real. Na verdade, ele pode confiar o sinal ao seu servo, mas ele é o único distribuidor da coisa significada. Além disso, essa verdade não está claramente evidente no mundo ao nosso redor? Todos os dias, milhares de pessoas recebem o sinal da Palavra e do sacramento sem participar da graça. Inversamente, diariamente testemunhamos a morte de muitas crianças filhas da aliança, que, embora não tenham podido ouvir a palavra do evangelho nem se arrependerem realmente, a respeito de sua salvação, os pais não têm – de acordo com a Palavra de Deus – nenhuma dúvida.

Guiados por essas considerações e alarmados pelos argumentos dos anabatistas, os luteranos parcialmente refizeram seus passos e novamente prenderam a graça totalmente aos meios, introduziram o batismo realizado por leigos no caso de emergências, interpretaram o próprio batismo como o lavar dos pecados e falaram da fé já presente no caso das crianças. Também nas igrejas reformadas, em especial nas igrejas anglicanas, essa mesma tendência romanizante repetidas vezes veio à tona e alcançou predominância. No entanto, originalmente, a Reforma adotou outra posição. Não se pode restringir a onipotência e a liberdade de Deus. Ele também podia glorificar sua graça no coração dos pecadores sem meios externos. Se, a esse respeito, ele empregou agentes humanos e sinais, isso deve ser atribuído somente à sua vontade, seu grande amor e graça. Zwínglio, portanto, disse que Deus até mesmo elegeu, regenerou e conduziu à salvação no céu pagãos que nunca tinham ouvido o evangelho. E, embora os outros reformadores não tenham ido tão longe, ainda tiveram de admitir, especialmente no caso dos filhos dos crentes que morrem na infância, que Deus também pode regenerar e salvar pessoas sem a Palavra ou o sacramento, isto é, somente pelo Espírito Santo.[12]

[12] Lutero, segundo R. H. Grützmacher, *Wort und Geist*, 9ss.; J. Calvino, *Institutas*, IV.xvi.17-18.

Ordinário e extraordinário: evitando a unilateralidade

Contudo, eles apresentaram esses casos como exceções e mantiveram como regra que, para aqueles que alcançaram a idade adulta, a Palavra e o sacramento eram os meios ordinários pelos quais Deus dava seu Espírito e comunicava sua graça. A obra de regeneração e fé por meio da pregação da Palavra é "a única economia e sistema de distribuição que o Senhor costuma aplicar entre aqueles que planeja chamar para serem seus".[13] "O Senhor não costuma chamar seres humanos diretamente, isto é, imediatamente".[14] Essa resposta não é totalmente satisfatória, pois o número de crianças que são salvas sem os meios da graça, pelo menos sem o meio da Palavra pregada, é muito maior do que geralmente se presume e não pode ser citado como uma exceção à regra. Além disso, naqueles que crescem até a idade adulta, a regeneração por meio do Espírito Santo certamente *pode* preceder, embora nem sempre preceda, o batismo, o ouvir a Palavra de Deus e o exercício da fé. É por isso que, entre os luteranos, a graça foi cada vez mais associada aos meios, e especificamente a regeneração foi vinculada ao batismo, e é por isso que, entre os reformados, que interpretaram os sacramentos como sinais e selos da graça concedida, a regeneração foi concebida como precedendo o batismo, de forma que os meios da graça não servem para regenerar, mas para trazer os regenerados à fé e à obediência.

No entanto, esse último desenvolvimento ainda não pode ser dispensado da acusação de unilateralidade. O desenvolvimento luterano levou de volta a Roma e o desenvolvimento entre os reformados corre o perigo de levar as pessoas a considerarem a Palavra, o sacramento, a igreja e o ofício, aliás, até mesmo a pessoa e a obra de Cristo, como supérfluos para a aquisição e aplicação da salvação e necessários apenas para a manifestação externa da vida e da verdade no mundo. Dessa forma, porém, a importância dos meios da graça foi enfraquecida e sua compreensão foi muito delimitada. Os meios da graça, afinal, não se mantêm sozinhos, mas estão estreitamente ligados aos ofícios da igreja e à pessoa e obra de Cristo. Também se pode perguntar se Deus não poderia regenerar e salvar pecadores sem Cristo e perdoar pecados sem satisfação. No entanto, essas perguntas não levam a lugar nenhum: temos de descansar no beneplácito de Deus, que distribui a salvação de nenhuma outra forma senão por meio de Cristo. Ele é o Mediador entre Deus e a humanidade, o único nome dado debaixo do céu pelo qual devemos ser salvos [At 4.12]. Além disso, é igualmente parte do beneplácito de Deus distribuir a salvação somente na igreja e por meio da igreja de Cristo. Se Deus, como Zwínglio ensinava, também fez com que sua graça eletiva agisse entre os pagãos, é algo que não precisa ser discutido aqui, já que, de qualquer forma, de acordo com a confissão de todas as igrejas cristãs, isso é uma exceção. A regra é que Deus, livremente, vincula a distribuição de sua graça à igreja de Cristo.

[13] J. Calvino, *Institutas,* IV.i.5, 16, 19; Confissão Belga, art. 24; Catecismo de Heidelberg, P. 64; Segunda Confissão Helvética, II, 18; Confissão de Westminster, c. 10, 14; Fórmula de Concórdia, "Solid Declaration", XI, §27.

[14] J. Gerhard, *Loci theologici,* org. E. Preuss, 9 vols. (Berlim: G. Schlawitz, 1863-75), XX, 121.

A igreja é a comunhão, e, portanto, também a mãe dos crentes. Deus estabelece sua aliança com os pais e, neles, com seus filhos. Ele distribui seus benefícios na forma de uma aliança. Nesse sentido, é verdade que a igreja, como a comunhão dos santos, é o grande meio da graça que Cristo, em seu beneplácito, usa para reunir seus eleitos do começo ao fim do mundo. Nesse sentido, a igreja definitivamente objetiva a salvação do eleito. Essa não é a única razão para sua existência. Ela também serve para aperfeiçoar os santos, edificar o corpo de Cristo, pregar o evangelho a todas as criaturas e glorificar a Deus. De qualquer forma, então, ela também existe sobre a terra para ser o círculo santo dentro do qual Cristo comunica todos os seus benefícios, inclusive o da regeneração. Para que ela fosse capacitada a fazer isso, ele lhe deu seu Espírito, derramando nela uma ampla variedade de dons, instituindo nela os ofícios eclesiásticos e confiando a ela a ministração da Palavra e dos sacramentos. E esses, também, sem exceção, são os meios que Cristo emprega para levar ao Pai todos aqueles que lhe foram dados e levá-los à bem-aventurança celestial. Na verdade, a abrangente orientação de vida com todas as suas variações de prosperidade e adversidade, nas mãos do Espírito Santo, é, muito frequentemente, um meio para levar os eleitos a Cristo ou a uma comunhão mais estreita com ele. O termo "meios da graça" jamais pode ser estendido para incluir as coisas que são necessárias, de nossa parte, para desfrutarmos, pela primeira vez ou continuamente, dos benefícios da aliança, tais como a fé, a conversão, a luta contra o pecado e a oração.[15]

Reconhecidamente, não é aconselhável incluir todas essas coisas nos meios da graça, pois Cristo não é um meio, mas o mediador, o aquisitor e executor da salvação. A igreja não é um meio da graça ao lado da Palavra e do sacramento, pois todo o poder que lhe foi confiado consiste em nada mais do que na ministração desses dois. A igreja e seus ofícios, como tais, não comunicam graça. Isso só ocorre *por meio* da Palavra e do sacramento. Além disso, fé, conversão e oração são mais frutos do que meios da graça. Eles não são instituições objetivas, mas condições subjetivas para a posse e desfrute dos benefícios da aliança. Estritamente falando, somente a Palavra e os sacramentos podem ser vistos como meios da graça, isto é, como ações externas, humanamente perceptíveis, e sinais que Cristo deu à sua igreja e com os quais associou a comunicação de sua graça. No entanto, nem por um segundo eles podem ser separados da pessoa e obra de Cristo nem da igreja como organismo e instituição. Cristo traz os que

[15] J. Calvino, *Institutas,* IV; Segunda Confissão Helvética, Nº 16; Confissão de Westminster, 14.1; F. Schleiermacher, *The Christian Faith,* org. H. R. MacIntosh e J. S. Steward (Edimburgo: T. & T. Clark, 1928), §127; D. Hollaz, (*Examen theologicum acroamaticum* [Rostock e Leipzig, 1718], 991), distingue os meios estritos de salvação (*media salutis stricte*) e as palavras amplamente (*late dicta*). Os primeiros (*media*) são, da perspectiva de Deus, a Palavra e o sacramento e, de nossa perspectiva, a fé. Os últimos são εἰσαγωγικα (introduzidos) e executados no reino de glória e, sem dúvida, incluem a morte, a ressurreição dos mortos, o juízo final e a consumação dos tempos. Nota do organizador: os termos *stricte* e *late* "são frequentemente usados pelos escolásticos protestantes como caracterizações de definições, *stricte* com referência à definição precisa, *late* com referência a uma definição geral ou coloquial" (Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* [Grand Rapids: Baker Academic, 1985], v. v. "*stricte*").

lhe pertencem ao seu destino de muitas e variadas formas e pode fazer isso porque somente ele é o aquisitor e o distribuidor da graça. Consequentemente, ele faz isso sem a Palavra ou por meio dela e do sacramento, mas sempre por intermédio de um chamado interno do Espírito, que ele concedeu à igreja, na comunhão da igreja, que ele instruiu para pregar o evangelho a todas as criaturas, na forma da aliança que recebeu o evangelho como seu conteúdo e os sacramentos como sinais e selos.[16]

[520] O primeiro e mais importante meio da graça é a Palavra de Deus. Nesse ponto, luteranos e reformados estão de acordo. Estes, porém, não discutem a Palavra de Deus sob o título de meios da graça, pois geralmente a discutem anteriormente na dogmática, ou em um capítulo separado[17] ou sobre a lei, em conexão com a aliança das obras e sobre o evangelho em conexão com a aliança da graça.[18] Esse método exclusivo de tratar o assunto não justifica a afirmação de que os reformados não reconhecem a Palavra de Deus como meio da graça, pois eles repetidamente dizem o oposto.[19] Pode-se, aliás, inferir corretamente dessas afirmações que, para os reformados, a Palavra de Deus tem um significado muito mais rico do que se poderia deduzir de seu uso como meio da graça no sentido estrito do termo. A Palavra de Deus também é distinta dos sacramentos pelo fato de que eles servem apenas para fortalecer a fé e, portanto, só desempenham um papel no meio da comunidade crente.

A Palavra como lei, evangelho e poder

Mas a Palavra de Deus, tanto como lei quanto como evangelho, é a revelação da vontade de Deus, a promulgação da aliança das obras e da aliança da graça. Ela se refere a todos os seres humanos e a todas as criaturas e, assim, tem significado universal. O sacramento só pode ser ministrado por um ministro legitimamente chamado na assembleia dos crentes, mas a Palavra de Deus também tem lugar e vida fora dela e também exerce muitas influências variadas. Como meio da graça no verdadeiro sentido, juntamente com os sacramentos, a palavra de Deus só é discutida na medida em que é pregada pelo ministro. A ênfase, então, cai sobre a Palavra como *proclamada* no nome de Deus e em virtude de sua missão.[20] No entanto, via de regra, as pessoas, por um longo tempo, já entraram em contato com essa palavra – na família, na escola, ouvindo discursos e em suas leituras – antes de a ouvirem publicamente proclamada na igreja. Consequentemente, a ministração pública da Palavra não consegue abranger

[16] *Cf.* também F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* 3ª ed., 7 vols. (Gütersloh: Betelsmann, 1883-1902), V, 2, Iss.; F. H. R. Frank, *System der christlichen Warhrheit,* 3a ed. rev., 2 vols. (Erlangen e Leipzig: Deichert, 1894), II, 298ss.; A. Kuyper, *E voto Dordaceno: Toelichting op den Heidelbergschen Catechismus,* 4 vols. (Amsterdã: Wormser, 1892-95), II, 400ss.

[17] J. Calvino, *Institutas,* II.vii.7-9; W. Musculus, *Loci communes theologiae sacrae* (Basileia: Heruagiana, 1567), §11.20; F. Junius, *Theses theologiae,* §23, 24; *Synopsis purioris theologiae,* disp. 18, 22-23.

[18] J. Marck, *Christianae theologiae medulla didactico-elenctica* (Amsterdã: Wetstenios, 1716), c. 11, 17.

[19] *Cf.* Confissão Belga, art. 24; Catecismo de Heidelberg, P. 65.

[20] Catecismo de Heidelberg, P. 65; *cf.* Lutero, segundo R. H. Grützmacher, *Wort und Geist,* 26; "Pois não somos tão prejudicados ou favorecidos por uma quantidade de escritos eloquentes, mas por uma voz viva".

todo o poder que procede dessa Palavra. Ela também serve para produzir a fé naqueles que não a possuem, mas muito mais para fortalecer a fé no coração e na mente dos crentes reunidos em culto público.

Em uma sociedade cristã, a Palavra de Deus vem a todas as pessoas em todas as variedades de formas, em todos os tipos de formas, de todas as direções, e isso acontece desde sua mais tenra infância. Na verdade, no chamado interno, Deus frequentemente apresenta essa palavra, mesmo antes que a consciência tenha despertado, ao coração das crianças para regenerá-las e santificá-las, assim como em toda pessoa, desde a mais antiga existência, Deus inscreve a obra da lei em seu coração e planta nela a semente da religião.

Por essa razão, devemos definidamente distinguir entre a palavra de Deus e a Escritura, não no sentido de que a palavra de Deus pode ser encontrada somente *na* Escritura e não é a própria Escritura, mas no sentido de que a palavra, na maioria dos casos, não vem a nós como Escritura, isto é, na forma de Escritura. De fato, ela vem de tal forma que, tendo sido absorvida da Escritura na consciência da igreja, procede daí para as mais diversas pessoas na forma de admoestação e fala, edificação e educação, livros, revistas, tratados e discursos e exerce seu efeito. E é sempre Deus quem está por trás dessa palavra. É ele que faz com que a palavra chegue às pessoas de todas essas formas variadas e as chama ao arrependimento e à vida. Na Escritura, portanto, a expressão "palavra de Deus" nunca é idêntica a Escritura, muito embora possamos, sem dúvida, chamar a Escritura de palavra de Deus. Pode haver o caso curioso em que a expressão "Palavra de Deus" se refira a uma parte da Escritura, digamos, a lei escrita. Mas, quanto ao resto, a palavra de Deus na Escritura nunca é a mesma coisa que a própria Escritura, mesmo que por nenhuma outra razão além da que, na época, a Escritura ainda não estava completa. A expressão "palavra de Deus" na Escritura tem uma variedade de significados e pode se referir ao poder de Deus pelo qual ele cria e sustenta o mundo, ou sua revelação aos profetas, ou o conteúdo da revelação, ou o evangelho que foi pregado pelos apóstolos.[21] Apesar disso, ela é sempre a palavra de *Deus,* isto é, nunca é apenas um som, mas um poder, não mera informação, mas uma realização de sua vontade (Is 55.11). Por meio de sua palavra, Deus cria e sustenta o mundo (Gn 1.3; Sl 33.6; 148.5; Is 48.13; Rm 4.17; 2Co 4.6; Hb 1.3; 11.3), Jesus acalmou o mar (Mc 4.39), curou o enfermo (Mt 8.16), expulsou demônios (Mt 9.6) e ressuscitou mortos (Lc 7.14; 8.54; Jo 5.25, 28; 11.43; *etc.*). Por sua palavra, ele também age na área da moralidade e da espiritualidade.

Deus usa sua palavra para fazer conhecida sua vontade na área da moralidade e da espiritualidade e ela deve ser diferenciada como lei e evangelho. Quando Jesus veio à terra para anunciar a vinda do reino prometido no Antigo Testamento (Mc 1.15), trazer o evangelho de perdão e salvação a publicanos e pecadores, aos pobres e prisioneiros (Mt 5.1ss.; 11.5, 28-30; Lc 4.18-19; 19.10; e assim por diante), ele automaticamente entrou em conflito com a in-

[21] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 401-2 (Nº 108).

terpretação farisaica e nomista da religião, que prevalecia em sua época. No entanto, embora rejeitasse as ordenanças humanas de antigos mestres da lei (Mt 5.21ss.; 15.9), e embora tivesse uma interpretação diferente de assassinato (Mt 5.21-22), adultério (Mt 5.27-28), juramentos (Mt 5.33-37), jejum (Mt 6.16-18), divórcio (Mt 19.9), o sabbath (Mc 2.27-28), ele sustenta toda a lei, inclusive em seus elementos cerimoniais (Mt 5.23-24; 17.24-27; 23.2-3, 23; Mc 1.44; 11.16). Ele também a explica em seu sentido espiritual (Mt 5–7), enfatiza seu conteúdo ético, considera o amor a Deus e ao próximo o seu resumo (Mt 7.12; 9.13; 12.7; Mc 7.15; 12.28-34) e deseja uma justiça diferente e mais abundante que a justiça dos fariseus (Mt 5.20). Consequentemente, embora ele mesmo seja maior que o templo (Mt 12.6), ele se posicionou sob a lei (Mt 3.15) e veio para cumprir a lei e os profetas (Mt 5.17). Ele, portanto, sabe que, embora nunca insista na abolição da lei, seus discípulos são internamente livres dela (Mt 17.26), que sua igreja não está fundada sobre a lei, mas sobre a confissão de seu messianismo (Mt 16.18) e que uma nova aliança foi estabelecida em seu sangue (Mt 26.28). Em uma palavra, o vinho novo precisa de odres novos (Mt 9.17) e os dias do templo, do povo e da lei foram contados (Mc 13.2). O programa de trabalhos de Jesus não é uma subversão revolucionária da dispensação legalista da antiga aliança, mas a reforma e renovação que nascem naturalmente de seu cumprimento total.[22]

E assim, de fato, aconteceu. No período inicial, a igreja de Jerusalém ainda se apegou ao templo e à lei (At 2.46; 3.1; 10.14; 21.26; 22.12). No entanto, um novo panorama começou a se formar. Com a conversão dos gentios, surgiu a questão sobre o significado da lei mosaica. Paulo foi o primeiro a entender completamente que, na morte de Cristo, o código escrito da lei foi cancelado (Cl 2.14). Por "lei" (νόμος, *nomos*), Paulo sempre entende – a menos que uma estipulação mais detalhada indique de outra forma (*e.g.*, Rm 3.27; Gl 6.2) – a lei mosaica, toda a Torá, inclusive os mandamentos cerimoniais (Rm 9.4; Gl 2.12; 4.10; 5.3; Fp 3.5-6). Ele, ao contrário do autor da carta aos Hebreus, não interpreta essa lei como a imperfeita e preparatória dispensação veterotestamentária da aliança da graça, que se desvanece depois da vinda do sumo sacerdote e mediador de uma aliança melhor, mas como a revelação da vontade de Deus, como exigência ético-religiosa, como a regulação revelada por Deus da revelação entre si mesmo e os seres humanos. A respeito dessa lei, assim interpretada, Paulo agora ensina que, embora ela seja santa, boa e dada por Deus (Rm 2.18; 7.22, 25; 9.4; 2Co 3.3, 7), ela não pode, como os fariseus afirmavam, produzir justiça, mas se tornou impotente pela carne (Rm 8.3); estimula a cobiça (Rm 7.7-8); aumenta a transgressão (Rm 5.20; Gl 3.19); produz ira, maldição e morte (Rm 4.15; 2Co 3.6; Gl 3.10); e só se interpôs por algum tempo por motivos pedagógicos (Rm 5.20; Gl 3.19, 24; 4.2-3). Em Cristo, o descendente da promessa, portanto, essa lei alcançou seu fim [τέλος, *telos*] (Rm 10.4). Os crentes estão livres dessa lei (Gl 4.26 – 5.1)

[22] *Cf. ibid.*, III, 222 (N° 348).

porque foram libertos por Cristo da maldição da lei (Gl 3.13; 4.5) e receberam o espírito de adoção, o espírito de liberdade (Rm 8.15; 2Co 3.16-17; Gl 5.18). Essa liberdade de fé não anula a lei, mas a confirma (Rm 3.31), já que sua justa exigência é cumprida precisamente na vida daqueles que andam segundo o Espírito (Rm 8.4). O Espírito, afinal, renova os crentes, de forma que têm prazer na lei de Deus em seu eu interior e tentam descobrir qual é a vontade de Deus (Rm 7.22; 12.2; Ef 5.10; Fp 1.10). Ao mesmo tempo, eles são incentivados a fazer a vontade de Deus por todos os tipos de razões – a grande misericórdia de Deus, o exemplo de Cristo, o alto preço com o qual foram comprados, a comunhão do Espírito Santo e assim por diante.[23]

Mantendo a unidade da aliança da graça

[521] Na igreja cristã, essa antítese entre lei e evangelho foi exacerbada e tornou-se irreconciliável, por um lado, pelo antinomismo em suas várias formas: Gnosticismo, Maniqueísmo, Paulicianismo, Anabatismo, Hatemismo e assim por diante. Todo o Antigo Testamento, dizia-se, era derivado de um deus inferior, um deus irado, ciumento e vingativo, e agora havia sido substituído pela revelação muito diferente do Deus de amor, o Pai de Cristo. Por outro lado, essa antítese entre lei e evangelho foi enfraquecida e cancelada pelo nomismo em suas várias formas: Pelagianismo, Semi-Pelagianismo, Romanismo, Socinianismo, Racionalismo e assim por diante. Já pelos pais da igreja e, posteriormente, pelos teólogos escolásticos católicos romanos, a lei e o evangelho foram igualados ao Antigo e ao Novo Testamento, respectivamente, e, então, foram entendidos não de forma antitética, mas como uma revelação inferior e uma revelação superior da vontade de Deus. Lei e evangelho não diferem no sentido de que a primeira só requer e o segundo só promete, pois ambos contêm mandamentos, ameaças e promessas; mistérios, promessas e preceitos; coisas a serem cridas, coisas a serem esperadas e coisas a serem feitas. Não apenas Moisés, mas também Cristo foi um legislador.

Mas em tudo isso, o evangelho do Novo Testamento, a nova lei, ultrapassa em muito a lei do Antigo Testamento, a velha lei. Os mistérios (Trindade, encarnação, expiação e assim por diante) são muito mais claramente revelados no Novo Testamento; as promessas são muito mais ricas em conteúdo e abrangem

[23] A respeito da lei no Novo Testamento, ver, entre outros, H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* (Freiburg e Leipzig: Mohr, 1897), I, 130ss., 22ss.; L. Jacob, *Jesu Stellung zum mosaischen Gesetz* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1893); E. Grafe, *Die paulinische Lehre vom Gesetz nach vier Hauptbriefen,* 2ª ed. (Freiburg: Mohr, 1893; nota do organizador: Bavinck cita o local de publicação como Leipzig); Rudolf Zehnpfund, "Das Gesetz in den paulinischen Briefen", *Neue kirchliche Zeitschrift* 8 (1897): 384-419; H. Cremer, *Biblico-Theological Lexicon of New Testament Greek,* trad. D. W. Simon e W. Urwick (Edimburgo: T. & T. Clark; Nova York: Charles Scribner's Sons, 1895), v. v. νόμος; S. R. Driver, "Law (in the Old Testament)", in *DB,* III, 64-73; J. Denney, "Law (in the New Testament)", in *DB,* III, 73-83; A. S. Peake, "Law", in *DC,* II, 11-14; H. Currie, "Law of God", in *DC,* II, 15-17. A liberdade cristã é estreitamente ligada à posição de que o Novo Testamento assume o comando contra a lei; *cf.* J. Calvino, *Institutas,* III.xix; A. Rivetus, in *Synopsis purioris theologiae,* disp. 35; B. de Moor, *Comm. theol.,* V, 214-17; J. Weiss, *Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostles Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1902); H. H. Kuyper, *De christliche vrijheid* (Kampen: Bos, 1898).

especialmente bens espirituais e eternos; as leis são muito mais gloriosas e leves, pois as leis civil e cerimonial foram abolidas e substituídas por apenas umas poucas cerimônias. Além disso, "a lei [...] foi dada por meio de Moisés; a graça e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo" [Jo 1.17]. A lei era temporária e designada para um povo; o evangelho é eterno e tem de ser executado por todos os povos. A lei era imperfeita, uma sombra e um exemplo; o evangelho é perfeito e a substância das coisas boas. A lei alimentava medo e servidão; o evangelho gera amor e liberdade. A lei não podia justificar plenamente, não concedia as riquezas da graça e não dava salvação eterna; o evangelho incorporado no sacramento, porém, concede o poder de graça que capacita aqueles que o recebem a cumprir os mandamentos de Deus e a obter a vida eterna. Em uma palavra, a lei é o evangelho incompleto e o evangelho é a lei completa. O evangelho estava contido na lei como a árvore está contida na semente, como um grão está contido em uma espiga de milho.[24]

Ora, na medida em que as dispensações da aliança da graça no Antigo e do Novo Testamento podem ser descritas – seguindo a Escritura e em termos das mais salientes diferenças entre elas – com os termos "lei" e "evangelho", a distinção que Roma faz entre as duas pode, em sua maior parte, mas não completamente, ser endossada. Roma, porém, igualou completamente a antiga e a nova aliança com a lei e o evangelho, respectivamente, negou a presença do evangelho no Antigo Testamento e a da lei no Novo, interpretou toda a doutrina promulgada por Cristo e os apóstolos como evangelho, aceitou nele a presença não apenas de promessas, mas também de leis e ameaças, e, assim, transformou-o em uma segunda lei. A antítese paulina entre lei e evangelho foi apagada, pois, embora seja verdade que Paulo entendia por "lei" toda a dispensação do Antigo Testamento, ao fazer isso ele o interpreta, acima de tudo, em termos de sua forma centralizada na lei e, assim, contrasta-o diretamente com o evangelho. E, até mesmo quando faz isso, ele reconhece que a dispensação centralizada na lei não significa a morte da promessa já feita a Abraão (Gl 3.17, 21), que o evangelho também foi pregado nos dias da antiga aliança (Gl 3.8), que, naqueles dias, também, a justiça era obtida pela fé (Rm 4.11-12; 11.32; Gl 3.6-7). A respeito da lei como lei, sem as promessas, às quais, no Antigo Testamento, a lei era subserviente, Paulo afirma que ela não pode justificar que aumenta o pecado, que é um ministério de condenação [2Co 3.9)] e, precisamente dessa forma, prepara o cumprimento da promessa e precisa de uma outra justiça, isto é, a justiça de Deus em Cristo pela fé. *Essa* antítese entre a lei e o evangelho foi novamente entendida pela Reforma. Naturalmente, alguns pronunciamentos feitos pelos pais da igreja também dão testemunho de uma compreensão melhor.[25] No en-

[24] *Cf* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 206-12 (Nº 345); J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus* (Amsterdã: J. H. Wetsten, 1682), v. v. νόμος e εὐαγγέλιον; Agostinho, *City of God* VIII, 11; *idem, Sermon 30 on the Gospel of John; idem, On the Spirit and the Letter*, 19, 20; P. Lombardo, *Sent.*, III, dist. 25, 40; T. Aquino, *Summa theol.*, III, q. 106-8; Concílio de Trento, VI, cânone 19-21; R. Belarmino, "De justif.", in *Controversiis*, IV, c. 2ss.

[25] Veja as referências em J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus*, v. v. νόμος e εὐαγγέλιον; J. Gerhard, *Loci theol.*, XIV, 16.

tanto, não havia clareza porque eles confundiam consistentemente a diferença entre lei e evangelho com a diferença entre a antiga e a nova aliança.

Enquanto, por um lado, os reformadores sustentaram a unidade da aliança da graça em suas duas dispensações contra os anabatistas, por outro lado também perceberam o nítido contraste entre a lei e o evangelho e, assim, novamente restauraram o caráter peculiar da religião cristã como uma religião de graça. Embora, em um sentido amplo, os termos "lei" e "evangelho" possam, de fato, ser usados para denotar a antiga e a nova dispensação da graça, em seu verdadeiro significado eles definitivamente descrevem duas revelações essencialmente diferentes da vontade divina. A lei também é a vontade de Deus (Rm 2.18, 20); santa, sábia, boa e espiritual (Rm 7.12, 14; 12.10); dá vida àqueles que a cumprem (Rm 2.13; 3.2), mas, por causa do pecado, tornou-se impotente, incapaz de justificar, só estimula a cobiça, aumenta o pecado, desperta a ira, mata, amaldiçoa e condena (Rm 3.20; 4.15; 5.20; 7.5, 8-9, 13; 2Co 3.6ss.; Gl 3.10, 13, 19). Em oposição a ela está o evangelho de Cristo, o εὐαγγέλιον, que contém nada menos que o cumprimento da promessa do Antigo Testamento (Mc 1.15; At 13.32; Ef 3.6), que vem a nós da parte de Deus (Rm 1.1-2; 2Co 11.7); tem Cristo como seu conteúdo (Rm 1.3; Ef 3.6); e comunica nada menos do que graça (At 20.24), reconciliação (2Co 5.18), perdão (Rm 4.3-8), justiça (Rm 3.21-22), paz (Ef 6.15), liberdade (Gl 5.13), vida (Rm 1.17; Fp 2.16) e assim por diante. Nesses textos, lei e evangelho são colocados em contraste como exigência e dom, mandamento e promessa, pecado e graça, enfermidade e saúde, morte e vida.[26] Embora concordem que ambos têm Deus como seu autor, ambos falam de uma única e perfeita justiça e ambos são dirigidos aos seres humanos para trazer-lhes a vida eterna, eles diferem no fato de que a lei procede da santidade de Deus, o evangelho, de sua graça; a lei é conhecida pela natureza, o evangelho, somente pela revelação especial; a lei requer justiça perfeita, o evangelho a concede; a lei conduz as pessoas à vida eterna por meio das obras e o evangelho produz boas obras a partir das riquezas da vida eterna concedidas em fé; a lei presentemente condena as pessoas e o evangelho as absolve; a lei se dirige a todas as pessoas, o evangelho, somente àqueles que vivem dentro do alcance de sua voz; e assim por diante.

Por causa dessa diferença ainda houve divergência sobre se a pregação de fé e arrependimento, que parecia, afinal, ser uma condição e uma exigência, realmente pertencia ao evangelho ou se não podia ser considerada (com Flacius, Gerhard, Quenstedt, Voetius, Witsius, Cocceius, de Moor e outros) como lei. De fato, estritamente falando, não há exigências e condições no evangelho, apenas promessas e dons. Fé e arrependimento são muito mais benefícios da aliança da graça como a justificação (e assim por diante). No entanto, concretamente, o evangelho nunca vem nessa forma. Na prática, ele está sempre unido à lei

[26] A distinção entre lei e evangelho também foi enfraquecida ou eliminada por protestantes, por exemplo, por C. Stange, *Die Heilbedeutung des Gesetzes* (Leipzig: Dieterich, 1904); A Bruining, "Godsdienst en verlossingsbehoefte", *Teylers Theologisch Tijdschrift* 8 (1910): 399-419. Antes disso, até mesmo por Zwínglio, segundo F. A. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4ª ed. (Halle a. S.: M. Niemeyer, 1906), 799.

e é, portanto, sempre entrelaçado com a lei em toda a Escritura. O evangelho sempre pressupõe a lei e também precisa dela em sua ministração. Ele é trazido, afinal, a seres humanos morais e racionais que são responsáveis por si mesmos diante de Deus e, portanto, têm de ser chamados à fé e ao arrependimento. A forma exigente e intimadora na qual o evangelho é anunciado é derivada da lei. Toda pessoa é obrigada, antes de tudo, não pelo evangelho, mas pela natureza, pela lei, a crer em Deus em sua palavra e, por implicação, a aceitar o evangelho no qual ele nos fala. O evangelho, portanto, imediatamente toma posse de todos os seres humanos e age sobre sua consciência, pois o Deus que fala no evangelho não é outro senão aquele que se fez conhecido a eles em sua lei. Fé e arrependimento, portanto, são exigidos das pessoas em nome da lei de Deus, em virtude da relação que os seres humanos mantêm com Deus como criaturas racionais; e essa exigência é dirigida não somente aos eleitos e regenerados, mas a todos os seres humanos, sem distinção.

Entretanto, a fé e o arrependimento são componentes do evangelho, não obras ou frutos da lei, pois, embora a lei exija fé em Deus em geral, ela não requer a fé especial que se dirige a Cristo e, embora a lei possa produzir penitência (μεταμέλεια, *metameleia*), ela não pode produzir conversão (μετανόια, *metanoia*), que é fruto da fé. Precisamente porque fé e arrependimento são componentes do evangelho – embora os seres humanos sejam naturalmente obrigados a apresentar esses atributos – pode-se falar de uma lei da fé, de um mandamento da fé, de uma obediência da fé (Rm 1.5; 3.27; 1Jo 3.23), de ser desobediente e julgado de acordo com o evangelho (Rm 2.16; 10.16; e assim por diante). Lei e evangelho, interpretados concretamente, não diferem tanto pelo fato de que a lei sempre fala com uma voz de comando e o evangelho com uma voz de promessa, pois a lei também faz promessas e o evangelho faz admoestações e impõe obrigações. No entanto, eles diferem, especialmente, quanto ao conteúdo: a lei requer que os seres humanos produzam sua própria justiça e o evangelho os convida a renunciar a toda justiça própria e aceitar a justiça de Cristo e, para isso, até mesmo oferece o dom da fé. A lei e o evangelho ocorrem nessa relação não apenas antes e no início da conversão, mas também durante toda a vida cristã, até a morte. Os luteranos têm em vista quase exclusivamente a função acusadora e condenadora da lei e, por isso, não conhecem bênção maior do que serem libertos da lei. A lei é necessária somente por causa do pecado. No estado de perfeição não há lei. Deus não tem lei; Cristo de forma nenhuma está sujeito à lei por si mesmo; o crente não está mais sujeito à lei. É certo que os luteranos falam de um triplo uso da lei, não apenas de um uso político, isto é, civil, com o propósito de restringir o pecado, e de um uso pedagógico, para despertar o conhecimento do pecado, mas também de um uso didático, tendo a lei como uma norma de vida para os crentes. Este último uso, porém, só é necessário porque os crentes continuam sendo pecadores e têm de ser restringidos pela lei e conduzidos a um contínuo conhecimento do pecado. Por si mesma, quando a fé e a graça entram em cena, a lei expira e perde toda a sua importância.

O Espírito, a Palavra e o poder

Os reformados sustentaram uma posição muito diferente. O uso político e pedagógico da lei só se tornou "acidentalmente" necessário por causa do pecado. Mesmo quando esses usos cessam, o mais importante, o uso didático ou normativo, permanece. A lei, afinal, é uma expressão do ser de Deus. Como ser humano, Cristo, naturalmente, estava sujeito à lei por sua própria causa. Antes da queda, a lei estava inscrita no coração de Adão. No caso do crente, ela é novamente gravada nas tábuas de seu coração pelo Espírito Santo e, no céu, todos os seus habitantes se comportarão de acordo com a lei do Senhor. O evangelho é temporário, mas a lei é permanente e precisamente por isso é restaurada pelo evangelho. Liberdade da lei, portanto, não significa que os cristãos não têm mais nada a ver com a lei, mas que a lei não pode exigir mais nada deles como condição para a salvação, não pode mais julgá-los nem condená-los. Quanto ao mais, eles têm prazer na lei em seu eu interior [Rm 7.22] e meditam nela dia e noite [Sl 1.2]. Por essa razão, essa lei deve ser sempre proclamada na igreja no contexto do evangelho. A lei e o evangelho, toda a Palavra, todo o conselho de Deus, são o conteúdo da pregação. Portanto, entre os reformados, a lei ocupa um lugar muito maior na doutrina de gratidão do que na doutrina de miséria.[27]

[522] Na teologia cristã, juntamente com a relação entre lei e evangelho, há também uma importante divergência sobre o poder ou a eficácia da palavra de Deus e, portanto, sobre a relação entre palavra e Espírito. A esse respeito, também, os extremos são o nomismo, por um lado, e o antinomismo, por outro. O nomismo, que flui do judaísmo, por meio do Pelagianismo e até o Racionalismo moderno se contenta com um chamado externo, uma operação intelectual, moral ou estética da palavra e, a esse respeito, considera supérfluo o poder sobrenatural do Espírito Santo.[28] Roma se mostra claramente semelhante a essa escola de pensamento porque ela enfraquece a graça preveniente, atribui à fé meramente uma função preparatória e o significado de uma aceitação histórica, tende cada vez mais a se inclinar na direção do Monismo e do Congrnísmo e faz

[27] *Cf.* Lutero, segundo J. Köstlin, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony,* trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1897), I, 183ss.; II, 230ss., 495ss.; F. A. Loofs, *Dogmengeschichte,* 774ss.; Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche,* 8a ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 87, 181, 533, 633; nota do organizador: essas referências específicas são aos seguintes documentos luteranos: Apologia da Confissão de Augsburgo, art. 4, par. 5, in *The Book of Concord,* org. Robert Kolb e Timothy J. Wengert (Mineápolis: Fortress, 2000), 121; *ibid.,* art. 12, par. 79 (Kolb e Wengert, 200); Fórmula de Concórdia, "Epitome", art. 5 (Kolb e Wengert, 500ss.); *ibid.,* "Solid Declaration", art. 5 (Kolb e Wengert, 581ss.); J. Gerhard, *Loci theol.,* IV, 1-72; D. Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum* (Rostock e Leipzig: Russworm, 1718), 996-1043; U. Zwínglio, in H. Bavinck, *De ethiek van Ulrich Zwingli* (Kampen: Zalsman, 1880), 47ss., 76ss.; J. Calvino, *Institutas,* II.vii-ix; J. Zanchi, *De operum theologicorum,* 8 vols. (Genebra: Samuelis Crispini, 1617), VIII, 509; H. Witsius, *Miscellaneorum sacrorum* (Utrecht, 1692), II, 840-48; B. de Moor, *Comm. theol.,* III, 377ss.; C. Vitringa, *Doctrina christiana religionis,* 8 vols. (Leiden: Joannis le Mair, 1761-86), VI, 253-92; M. Schneckenburger e Eduard Güder, *Verleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs,* 2 vols. (Stuttgart: J. B. Metzler, 1855), I, 127ss.; F. H. R. Frank, "Gesetz und Evangelium", in *Dogmatische Studien* (Erlangen: Deichert, 1892), 104-35; J. Gottschick, "Gesetz und Evangelium", in *PRE*[3], VI, 632-41.

[28] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 495-99 (Nº 411), 508-9 (Nº 414), 531-35 (Nº 421).

com que a verdadeira graça sobrenatural e a habitação do Espírito Santo sejam comunicadas apenas por meio do sacramento.[29]

A posição oposta é assumida pelo antinomismo que, inicialmente, se opõe somente à lei do Antigo Testamento, mas logo se move para a divergência de toda palavra externa e de toda mediação histórica objetiva da salvação e espera tudo da operação do Espírito Santo, do Cristo em nós, da palavra e da luz interiores. No anabatismo de Schwenckfeld, Frank, Denck e outros, essa escola de pensamento se expressou mais claramente sobre esse ponto. A palavra externa e interna estão relacionadas como corpo e alma, morte e vida, terra e céu, carne e Espírito, casca e núcleo, escória e prata, imagem e verdade, bainha e espada, uma lanterna e sua luz, a manjedoura e Cristo, a natureza e Deus, criatura e Criador. O conhecimento da palavra, portanto, não nos proporciona nada e nos deixa frios e mortos. Até mesmo para entender isso é necessária a luz interior como uma condição. Assim como as palavras só podem nos ensinar alguma coisa quando conhecemos as coisas às quais se referem, assim também a Escritura só pode nos ensinar alguma coisa quando Cristo já habita em nosso coração. A palavra é nada mais que um sinal, uma sombra, uma imagem, um símbolo. Ela expressa, aponta e nos lembra somente aquilo que já está escrito em nosso coração. A palavra interna, portanto, precede e é superior à Escritura, que é apenas um papel escrito e, além disso, obscura e cheia de contradições. Essa palavra interna é nada menos do que Deus, ou Cristo ou o Espírito Santo, que está ao mesmo tempo em todas as pessoas desde o momento de seu novo nascimento ou também, às vezes, habita nelas por natureza, como luz interior, e é a plenitude da verdade em sua inteireza. Portanto, para encontrarmos Deus e conhecermos a verdade, não precisamos ir para fora de nós mesmos, para a Escritura ou para o Cristo histórico, mas voltando-nos para dentro de nós mesmos, afastando-nos do mundo, matando o intelecto e a vontade e aguardando passivamente uma revelação interna e imediata, encontramos Deus, vivemos em comunhão com ele e somos salvos ao contemplá-lo.[30]

Na verdade, esse anabatismo foi um reavivamento do misticismo panteísta que considera o finito como uma manifestação eternamente mutável do infinito e, portanto, busca a comunhão com Deus nas mais íntimas profundezas do sentimento, onde Deus e os seres humanos são um.

Em oposição a essas duas escolas, nomismo e antinomismo, os reformadores conjuntamente sustentaram que somente a Palavra é insuficiente para trazer as pessoas à fé e ao arrependimento, que o Espírito Santo pode, mas, costumeiramente, não age sem a Palavra e que Palavra e Espírito, portanto, trabalham juntos para aplicar a salvação de Cristo aos seres humanos. Inicialmente, houve

[29] *Cf. ibid.*, III, 511-13 (Nº 415).

[30] J. Cloppenburg, *Theol. op.*, II, 200; J. Hoornbeek, *Summa contr.*, V; S. Episcopius, *Opera theologica*, 2 vols. (Amsterdã: Johan Blaeu, 1650-65), I, 527; J. Quenstedt, *Theologia*, I, 169; A. Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastian Franck* (Freiburg i. B.: Mohr, 1892; nota do organizador: Bavinck equivocadamente cita como *Geist und Wort*); J. H. Maronier, *Het inwending word* (Amsterdã: Tj. Van Holkema, 1890); R. H. Grützmacher, *Wort und Geist.*

pouca divergência entre luteranos e reformados sobre esse ponto. Os luteranos também ensinavam que o Espírito Santo, embora agisse por meio da Palavra e dos sacramentos como seus instrumentos, efetua e só pode efetuar a fé por meio de um ato especial de poder e que ele faz isso "onde e quando lhe apraz".[31] Não obstante, desde o início também houve diferença. Enquanto os reformados geralmente dizem que o Espírito Santo se une à Palavra (*cum verbo*), os luteranos preferem se expressar dizendo e enfatizando cada vez mais que o Espírito Santo age por meio da Palavra (*per verbum*) como seu instrumento. E enquanto os reformados sempre fazem uma distinção entre o modo ordinário e o modo extraordinário pelos quais Deus produz sua graça no coração humano, os luteranos, por medo dos anabatistas, cada vez mais omitiram o meio extraordinário e disseram que "Deus não concede seu Espírito ou sua graça a ninguém, a não ser por meio ou com a Palavra externa precedente",[32] ou, como Lutero dizia, "Deus não dá coisas internas, a não ser por meio de coisas externas". Quando, em 1621, o pregador de Danzig, Hermann Rahtmann (d. 1628), publicou uma obra na qual ensinava que a Palavra sozinha não possuía o poder de converter uma pessoa, a menos que o Espírito Santo, com sua graça, se unisse a ela,[33] quase todos os teólogos luteranos se levantaram contra ele e articularam como a verdadeira doutrina luterana que a Palavra de Deus tem dentro de si mesma o poder do Espírito Santo para converter pessoas, que esse poder foi colocado nela pela providência divina e está tão inseparavelmente ligado a ela que ainda está presente nela "antes de seu uso legítimo e sem ele", assim como uma mão humana, mesmo quando não está em atividade, conserva o poder de agir.[34]

Ora, a palavra que procede da boca de Deus é, de fato, sempre um poder que realiza aquilo para o que foi enviada. Ela é um poder na esfera natural, na criação e na providência e também é um poder na obra de recriação na esfera da moralidade e da espiritualidade. E isso é verdade não somente sobre o evangelho, mas também sobre a lei. Paulo, reconhecidamente diz sobre a dispensação da lei no Antigo Testamento que "a letra mata" (2Co 3.6), mas, ao fazer isso ele está dizendo tão poderosamente quanto possível que ela produz ira, maldição e morte. "A lei suscita a ira" (Rm 4.15); é "a força do pecado" (1Co 15.56), o "ministério da morte", o "ministério da condenação" (2Co 3.7-9). Em oposição

[31] Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher,* 39, 455, 456, 471, 524, 601, 712, 720; nota do organizador: essas referências específicas são aos seguintes documentos luteranos: Confissão de Augsburgo, art. 5 (Kolb e Wengert, 40); Catecismo Maior, parte II, art. 3 (Kolb e Wengert, 435ss.); *ibid.,* parte III, "Second Petition" (Kolb e Wengert, 446ss.); Fórmula de Concórdia, "Epítome", art. 2 (Kolb e Wengert, 491ss.); *ibid.,* "Solid Declaration", art. 2, par. 52-55 (Kolb e Wengert, 554); *ibid.,* "Solid Declaration", art. 11, par. 36-40 (Kolb e Wengert, 646, 647); *ibid.,* "Solid Declaration", art. 11, par. 74-77 (Kolb e Wengert, 652); J. Köstlin, *The Theology of Luther,* II, 493; R. Otto, *Geist und Wort nach Luther* (Göttingen: E. A. Huth, 1898); R. H. Grützmacher, *Wort und Geist;* outros teólogos luteranos, segundo Julius Müller, *Dogmatische Abhandlungen* (Bremen: C. E. Müller, 1870), 155ss.

[32] Artigos de Esmalcada, parte III, art 8 (Kolb e Wengert, 321-23).

[33] Sobre Rahtmann, *cf.* R. H. Grützmacher, *Wort und Geist,* 220ss.

[34] J. Quesntedt, *Theologia,* I, 169; D. Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum,* 992; J. F. Buddeus, *Institutiones theologiae dogmaticae* (Frankfurt e Leipzig, 1741), 110; H. F. F. Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church,* trad. Charles A. Hay e Henry Jacobs, 5ª ed. (Filadélfia: United Lutheran Publication House, 1899), §51; F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* V, 2, 29ss.

a ela está o evangelho como o "poder de Deus para a salvação" (Rm 1.16; 1Co 1.18; 2.4-5; 15.2; Ef 1.13). Já que ela não é uma palavra humana, mas uma palavra de Deus (At 4.29; 1Ts 2.13), ela é viva e permanente (1Pe 1.25), viva e eficaz (Hb 4.12), espírito e vida (Jo 6.63), uma lâmpada que brilha em um lugar escuro (2Pe 1.19), uma semente semeada no coração humano (Mt 13.3) que cresce e se multiplica (At 12.24), de grande valor até mesmo se aqueles que a plantaram e regaram não sejam nada (1Co 3.7), uma espada de dois gumes capaz de penetrar no mais íntimo da pessoa e julgar todos os pensamentos e intenções do coração humano (Hb 4.12). Por essa razão, ela não é vazia e fútil, mas age (ἐνεργεῖται, *energeitai*) naqueles que creem (1Ts 2.13), e as obras que ela produz são regeneração (Jo 1.18; 1Co 4.15; 1Pe 1.23), fé (Rm 10.17), iluminação (2Co 4.4-6; Ef 3.9; 5.14; 1Tm 1.20), ensino, correção, consolação e assim por diante (1Co 14.3; 2Tm 3.15). O evangelho exerce seu efeito até mesmo sobre aqueles que estão perdidos. Para eles, ele é uma razão para sua queda, uma ofensa e loucura, uma pedra sobre a qual eles tropeçam, um cheiro de morte para morte (Lc 2.34; Rm 9.32; 1Co 1.23; 2Co 2.16; 1Pe 2.8).

Em oposição ao espiritualismo, esse poder da palavra de Deus e, especificamente, do evangelho deve, com os luteranos, ser mantido em toda a sua plenitude e riqueza de significado. Os dualismos entre interno e externo, espiritual e material, eternidade e tempo, essência e forma (e assim por diante) são produto de uma falsa filosofia e contrários à Escritura. Deus é o criador do céu, sim, mas também da matéria. Semelhantemente, portanto, a palavra não é um conjunto vazio de vibrações no ar, nem um signo vazio ou um símbolo frio, mas toda palavra, até mesmo a palavra humana, é um poder maior e mais durável que o poder da espada. Encapsulada dentro dela há pensamento, mente, alma e vida. Se isso se aplica às palavras em geral, quão mais verdadeiro é em relação à palavra que procede da boca de Deus e é falada por ele? Essa é uma palavra que cria e sustenta, julga e mata, recria e renova, e sempre realiza aquilo que foi enviada para realizar e nunca volta vazia. No caso das palavras humanas, faz uma grande diferença se elas são escritas ou impressas, lidas ou ouvidas e, no caso da palavra falada, a forma e o modo de apresentação novamente é de grande importância.

O poder da palavra humana também depende da medida em que a pessoa coloca nela o coração e a alma, da distância existente entre a pessoa e o discurso. No entanto, no caso de Deus isso é diferente. Ela é sempre sua palavra; ele está sempre presente nela; ele consistentemente a sustenta por meio de seu poder todo-poderoso e onipresente. É sempre o próprio Deus que, seja de que forma for e por que meio for, a traz à pessoa e a chama por meio dela. Portanto, muito embora a palavra de Deus, que é livremente proclamada pelos ministros ou comunicada às pessoas por meio de admoestação pessoal, discurso público, um livro ou outro escrito, seja, de fato, tirada da Escritura, mas não idêntica a ela, ainda é a palavra de Deus, é falada no poder do Espírito Santo e, portanto, é sempre eficaz. A palavra de Deus nunca é separada de Deus, de Cristo, do Espírito Santo; ela não tem permanência nem existência em si mesma. Ela não

pode ser deisticamente separada de seu criador e autor. Assim como a Escritura não foi somente inspirada uma só vez pelo Espírito Santo, mas é continuamente sustentada, preservada e feita poderosa por esse Espírito, assim também é com a palavra de Deus que, tirada da Escritura, é pregada de algum modo às pessoas. Jesus falou por meio do Espírito (Jo 6.63). Os apóstolos, que receberam o Espírito (Mt 10.20; Lc 12.12; 21.15; Jo 14.26; 15.26) proclamaram o evangelho não somente em palavras, mas também "em poder e no Espírito Santo" (1Ts 1.5-6), com "demonstrações do Espírito e de poder" (1Co 2.4) e a manejaram como a "espada do Espírito" (Ef 6.17). A esse respeito, os luteranos estão completamente corretos: sempre e em toda parte a palavra de Deus é o poder de Deus, a espada do Espírito. "O Espírito Santo está sempre presente nessa palavra".

Ao mesmo tempo, a Escritura e a experiência ensinam que a palavra nem sempre tem o mesmo efeito. Em certo sentido, ela é sempre eficaz, nunca é impotente. Se ela não levanta a pessoa, ela a derruba. Se ela não é para o "levantamento de muitos", é para a "ruína de muitos" [Lc 2.34]. Se ela não é "cheiro de vida para a vida", é "cheiro de morte para a morte" [2Co 2.16]. A questão, então, é quando a palavra de Deus é eficaz no sentido de conduzir à fé e ao arrependimento. Ora, para tornar os seres humanos indesculpáveis, os luteranos trancam essa eficácia divina e sobrenatural na palavra, mas não garantem nenhum proveito por meio disso e, para explicar o resultado variável da palavra nas pessoas, têm de recorrer ao livre-arbítrio. Os reformados, porém, levando em conta esse duplo resultado, não veem a eficácia como um poder mágico impessoal que foi colocado na palavra, mas sempre associaram essa palavra com seu autor, com Cristo, que a ministra por meio do Espírito Santo. Esse Espírito não é um poder inconsciente, mas uma pessoa que está sempre presente com essa palavra, sempre a sustenta e a torna ativa, embora nem sempre do mesmo modo. De acordo com o beneplácito insondável de Deus, ele usa essa palavra para levar pessoas ao arrependimento, mas também para endurecimento; para o levantamento, mas também para a ruína de muitos. Ele sempre age por meio da palavra, mas nem sempre da mesma forma. E, quando ele quer agir por meio dela de forma a levar à fé e ao arrependimento, ele não tem de acrescentar nada objetivamente a ela. Essa palavra é boa, sábia e santa, uma palavra de Deus, uma palavra de Cristo, e o Espírito Santo recebe de Cristo todas as coisas.

Contudo, para que a semente da palavra produza fruto, ela tem de cair em solo que tenha sido bem preparado. O campo tem de estar pronto para o recebimento da semente. Portanto, a atividade subjetiva do Espírito Santo tem de ser acrescentada à palavra objetiva. Pela natureza do caso, ela não pode ser fechada na palavra. Trata-se de uma outra atividade, uma atividade adicional, uma atividade subjetiva, não por meio, mas juntamente com a palavra, uma abertura do coração (At 16.14), uma revelação interior (Mt 11.25; 16.17; Gl 1.16), um ato de levar a pessoa a Cristo (Jo 6.44), uma iluminação da mente (Ef 1.18; Cl 1.9-11), a realização do querer e do realizar (Fp 2.13) e assim

por diante.[35] Ao dizer essas coisas, não estamos destacando ou separando o Espírito da palavra, nem mesmo quando, como no caso das crianças, ele efetua a regeneração sem quaisquer meios da graça, pois o Espírito que regenera não é o Espírito de Deus em geral, mas o Espírito de Cristo, o Espírito Santo, o Espírito adquirido por Cristo, por meio de quem Cristo governa, que recebe todas as coisas somente de Cristo e a quem Cristo derramou na igreja e é, portanto, o Espírito da comunidade crente. Independentemente se o Espírito Santo, às vezes, também pode agir e age entre os pagãos, algo que, de qualquer forma, é excepcional, via de regra, ele efetua a regeneração somente naqueles que vivem sob a administração da aliança. Também as crianças que ele regenera são filhos da aliança, da aliança que tem a palavra de Deus como seu conteúdo e recebem o sacramento como seu sinal e selo. O Espírito Santo, portanto, segue Cristo em sua jornada ao longo da história. Ele se prende à palavra de Cristo e age somente no nome e de acordo com o comando de Cristo. Individual e subjetivamente, por exemplo, quando uma criança é considerada separada de seu ambiente, a igreja na qual a criança nasceu, pode parecer que o Espírito agiu sem a palavra. Objetiva e materialmente, o Espírito Santo só age em lugares onde a aliança da graça, com a ministração da Palavra e dos sacramentos, se expandiu. Portanto, no caso das crianças, sua regeneração é sempre conhecida e provada como genuína quando elas crescem e a regeneração se torna manifesta em atos de fé e arrependimento e se une à palavra de Deus, que está objetivamente fora de nós, na Escritura. O Espírito Santo, que, na regeneração, não aplica nada além da palavra, do poder e do mérito de Cristo, também conduz automaticamente a vida consciente da pessoa em direção à palavra que ele recebeu de Cristo e fez com que fosse registrada pelos profetas e apóstolos.

[35] *Cf.* acima, p. 39-43 (Nº 435); Confissão Belga, art. 24; Catecismo de Heidelberg, P. 65, 67; Segunda Confissão Helvética, II, 18; Cânones de Dort, III, 6; V, 7, 14; J. Calvino, *Institutas,* III.ii.33; IV.xiv.11; *idem, Treatises against the Anabaptists and Libertines,* trad. e org. Benjamin W. Farley (Grand Rapids: Baker Academic, 1982), c. 9; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* trad. G. M. Giger, org. J. T. Dennison (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1992), XV, 4, 24; C. Hodge, *Systematic Theology,* 3 vols. (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1888), III, 466-85.

9

Os meios da graça do Espírito: os sacramentos

Além da Palavra, os sacramentos são um segundo meio da graça. Na era apostólica, depois que os crentes entraram na igreja por meio do batismo, eles se encontravam no dia do Senhor. A princípio, havia, provavelmente, duas reuniões, um ministério da Palavra, inclusive aos que não eram membros da igreja (1Co 14.23), e uma celebração da Ceia do Senhor (1Co 11.33), reservada aos crentes. No 2° século, porém, esses dois ministérios foram unidos e a Ceia do Senhor foi integrada ao culto regular Como a segunda parte do culto, a Ceia do Senhor, era exclusivamente para membros batizados, ela gradualmente adquiriu um caráter misterioso. A palavra neotestamentária μυστήριον *passou a ser entendida pela igreja como sinônimo para incompreensível e foi traduzida pela palavra latina sacramentum, com o resultado de que todo o conteúdo da revelação podia ser mencionado como um "sacramento" e o número exato de sacramentos permaneceu indefinido. Agostinho empregou esse sentido amplo do termo e foi seguido por Pseudo-Dionísio e pelo escolasticismo.*

Embora os pais da igreja não tenham desenvolvido uma doutrina clara dos sacramentos, o escolasticismo medieval discutiu os sacramentos nos mínimos detalhes. Esse consenso medieval estabeleceu que Cristo instituiu sete sacramentos na nova aliança, que forneciam graça especial, diferiam em valor, eram necessários para a salvação, comunicavam graça "por meio do ato realizado" (ex opera operato), eram legitimamente ministrados somente por sacerdotes ordenados que agiam segundo a verdadeira intenção da igreja e eram verdadeiramente recebidos quando aqueles que os recebiam queriam receber o que a igreja concedia. Esse desenvolvimento se afastou da Escritura no ensino de que os sacramentos comunicavam somente a graça santificadora, quase rompendo o vínculo entre o sacramento e a Palavra e removendo a exigência de fé por parte daquele que o recebia.

A Reforma modificou a doutrina católica romana de acordo com a Escritura. Zwínglio, Lutero e Calvino ensinaram que o sacramento comunicava graça perdoadora, que ele não tinha valor sem a Palavra e sua operação pressupunha fé por parte daquele que o recebe. Apesar

disso, os reformadores também diferiam sobre a doutrina dos sacramentos, já que os sacramentos incorporavam, na prática, seu ensino teológico. Lutero enfatizou seu caráter objetivo contra os anabatistas; Zwinglio ensinou que eles são sinais de fé; e Calvino ensinou que eles eram sinais e selos das promessas de Deus na aliança da graça. Apesar disso, nem Calvino nem a tradição reformada posterior foram claros sobre como Deus distribui a graça nos sacramentos. A doutrina de Zwinglio foi cada vez mais aceita fora das igrejas luteranas e reformadas, inclusive entre os anabatistas, socinianos, remonstrantes, racionalistas e quakers.

Embora o termo "sacramento" não ocorra na Escritura, ele é útil para sumariar aquilo que as ordenanças especiais na Escritura têm em comum. Enquanto a teologia católica romana entende o sacramento como uma "coisa sagrada, secreta e oculta", a Escritura fala dele como um sinal e um selo da aliança (Gn 9.12-13, 17; 17.11; Rm 4.11). Por isso, a teologia reformada descreve os sacramentos como sinais e selos que são instituídos e distribuídos por Deus de forma que os crentes possam entender mais claramente e renovar sua confiança nas promessas de Deus e nos benefícios da aliança da graça.

Os termos sinal e selo implicam que o sacramento consiste em duas partes distintas como "palavra" e "sacramento". Os sinais podem ser naturais (e.g., fumaça, pegadas), ou instituídos (e.g., alfabeto, slogans, bandeiras). Os sinais instituídos também são distinguidos como ordinários ou extraordinários (e.g., milagres), a respeito de coisas passadas, presentes ou futuras. Os sacramentos são sinais extraordinários tomados, de acordo com uma analogia preformada, de coisas visíveis para designar realidades invisíveis e eternas. Eles são selos porque confirmam a fidelidade de Deus e reforçam, para nós, o elemento da aliança da graça que está resumido em Cristo, o Mediador, com todos os seus benefícios e bênçãos.

Na dogmática luterana, a doutrina da consubstanciação levou à opinião de que, além da palavra, uma "substância celestial" ou poder divino era comunicado por meio do sacramento. A Palavra e o sacramento foram, assim, interpretados como comunicando diferentes benefícios. A teologia moderna, repetidamente, também expressa essa opinião. Porém, essa opinião é uma importação do Catolicismo Romano e está em conflito com a Escritura. O sacramento não comunica um só benefício que não seja também recebido da Palavra de Deus pela fé somente. O conteúdo de ambos é idêntico. Embora difiram em forma externa e modo, contêm o mesmo Mediador, a mesma aliança, os mesmos benefícios, a mesma salvação e a mesma comunhão com Deus. O sacramento não é nada sem a Palavra. Ele apenas fortalece a fé que está presente.

A relação entre o sinal e a coisa significada não é física, local, corpórea ou substancial, mas uma relação ética, idêntica à que existe entre Cristo e o evangelho. Uma palavra especial de Deus era necessária para

que víssemos, nos sinais naturais, uma descrição dos bens espirituais da salvação. A "forma do sacramento", portanto, inclui a relação entre o sinal e a coisa significada e a instituição divina que estabelece a relação entre o sinal e a coisa significada. Na teologia católica romana e luterana, as palavras de instituição ou transformam ou incorporam o sinal na coisa significada e, consequentemente, são dirigidas mais aos elementos do que aos ouvintes. Para os reformados, ao contrário, a palavra pública não transforma o sinal, apenas o separa do uso comum para os ouvintes. Portanto, enquanto os reformados ensinam que somente Deus, e não o ministro, é o distribuidor da graça no sacramento, católicos romanos e luteranos fazem com que a graça do sacramento seja dependente do ministro.

Católicos romanos e luteranos diferem dos reformados em sua compreensão da realidade. Enquanto os reformados sustentam uma comunicação espiritual, já que a essência da graça é espiritual, os católicos romanos interpretam o sinal visível como absorvendo a graça invisível de forma que o sacramento age "pelo ato realizado" (ex opera operato) e apenas requer negativamente que o recipiente não apresente um obstáculo à sua operação. Para os reformados, os sacramentos são sinais e selos da aliança da graça e, portanto, só é comunicada onde a fé está presente.

Apesar das objeções de luteranos e católicos romanos, a teologia reformada preserva a realidade e a objetividade do sacramento. A relação entre o sinal e a coisa significada é a mesma que existe entre a palavra do evangelho e a pessoa de Cristo. A realidade espiritual do sacramento é não menos real que a realidade física. Até mesmo os luteranos requerem a fé por parte dos adultos para o recebimento do sacramento. Os católicos romanos e os luteranos, não menos que os reformados, são igualmente confrontados com a dificuldade da questão de quando os sacramentos comunicam graça aos recipientes, já que a graça não é comunicada sempre, em toda parte e em todos os casos.

De fato, os sacramentos não são absolutamente necessários para a salvação, já que a Escritura associa a salvação somente à fé (Jo 3.16). Não é a privação do sacramento, mas o desprezo pelo sacramento que faz com que a pessoa seja culpada diante de Deus. Porém, os sacramentos são valiosos para reforçar a fé, unir os crentes e separará-los do mundo como um testemunho.

O número dos sacramentos depende se o termo "sacramento" é entendido em um sentido mais restrito ou mais amplo. Por isso, os reformados encontraram uma grande quantidade de sacramentos na Escritura, tanto na aliança das obras (Sabbath, paraíso, árvore do conhecimento, árvore da vida), quanto nas várias dispensações da aliança da graça no Antigo Testamento (circuncisão, Páscoa, expulsão do paraíso, vestes de pele, sacrifício de Abel, arco-íris de Noé, passagem por meio do Mar Vermelho, maná, água da rocha, serpente de bronze, cajado de Aarão, o novelo de Gideão, o relógio de sol de Ezequias e assim por diante).

Quando chegaram aos sacramentos do Novo Testamento, porém, os reformados usaram uma definição mais restrita de "sacramento". Em oposição a Roma, os protestantes insistem em que não há evidência escriturística para os cinco sacramentos adicionados ao batismo e à Ceia do Senhor. Para os protestantes, os dois sacramentos instituídos por Cristo e aceitos em fé são suficientes para possuir todo o Cristo, com sua perfeita justiça e santidade, pois não é o número de sacramentos que é decisivo, mas a instituição de Cristo e a plenitude de graça que ele comunica em um sacramento.

Definindo os sacramentos

[523] Juntamente com a Palavra, devemos considerar os sacramentos como um segundo meio da graça. A Escritura não usa a palavra "sacramento" e não traz a doutrina dos sacramentos em geral. Ela, de fato, fala sobre circuncisão, Páscoa, batismo e Ceia do Senhor, mas não coloca essas ordenanças sob um único termo. Isso também não ocorre nas igrejas cristãs primitivas. Embora leiamos, em Atos 2.42, que os membros da igreja de Jerusalém perseveravam "na doutrina dos apóstolos e na comunhão, no partir do pão e nas orações", e aprendamos, em Atos 6.4, que havia um "ministério da Palavra", pouco sabemos sobre a forma pela qual as reuniões da igreja de Jerusalém eram organizadas. Em 1 Coríntios 11.1-14:40 aprendemos um pouco mais sobre a adoração prestada pelos crentes de origem gentílica. Depois que os crentes, com base em uma pública profissão de fé, eram admitidos à igreja "em um corpo" – Rm 6.3-5; 1Co 12.13; Gl 3.27), pelo batismo em nome de Cristo, eles se reuniam regularmente no dia do Senhor (At 20.7; 1Co 16.2; Ap 1.10). É provável que, nesse dia, acontecessem duas reuniões, uma para o ministério da Palavra, na qual os não membros eram admitidos (1Co 14.23) e na qual um texto da Escritura do Antigo Testamento e, posteriormente, também dos escritos apostólicos, era lido, todos os membros da igreja tinham liberdade para falar (1Co 14.26) e havia oração e cânticos (At 2.42; Rm 12.12; 1Co 14.14-15, 26). Havia também outra reunião, dedicada à celebração da Ceia do Senhor ("quando vos reunis para comer", 1Co 11.33), na qual somente os crentes podiam tomar parte (1Co 10.16ss.; 11.20ss.).

Havia, inicialmente, oração e ações de graça e, depois, uma refeição comunitária (ἀγαπη, *agapē*; Jd 12; 2Pe 2.13), composta de donativos trazidos pelos próprios crentes e novamente eram feitas orações e ações de graças (εὐχαριστία, *eucharistia*) e a Ceia do Senhor era celebrada. Jülicher, Spitta, Haupt, Hoffmann e Drews (*et al.*) reconhecidamente creem que, na era apostólica, a Ceia do Senhor não era separada da refeição comunitária, mas que toda a festa de amor (ἀγαπη) era uma ação de graças (εὐχαριστία), uma "Ceia do Senhor", mas essa opinião foi rejeitada com propriedade por Harnack, Zahn e Grafe (*et al.*). Jesus, afinal, instituiu a Ceia do Senhor depois de uma refeição comunitária (Mt 26.26; 1Co 11.25). Paulo faz uma distinção entre as duas em 1 Coríntios 11.20-

21 e sugere que as duas devem ser totalmente separadas, fazendo-se a refeição regular em casa (1Co 11.22).[1]

No 2º século, porém, testemunhamos uma mudança gradual, mas de grande alcance nessa organização. Por alguma razão,[2] a celebração da Ceia do Senhor foi separada das festas de amor e as duas reuniões, a destinada ao ministério da Palavra e a destinada à Ceia do Senhor, foram unidas. Dessa época em diante, a celebração da Ceia do Senhor acontecia em um culto regular depois do ministério da Palavra e o culto era dividido em duas partes. Na primeira parte, o ministério da Palavra, os pagãos ou pelo menos os catecúmenos e os penitentes podiam estar presentes, mas a segunda parte, a celebração da Ceia do Senhor, era aberta somente aos membros batizados da igreja. Como resultado da adição da confissão batismal, a ministração do batismo, a Ceia do Senhor e uma ampla variedade de ações simbólicas, a Ceia do Senhor adquiriu cada vez mais um caráter misterioso.

O sistema amplamente conhecido das religiões gregas de mistério começou a exercer influência sobre a religião cristã. No Novo Testamento, μυστήριον (*mustērion*) é a palavra usada para designar atos poderosos e maravilhosos de Deus que a princípio eram ocultos, mas, agora, tinham sido revelados.[3] Logo, porém, essa palavra adquiriu um significado muito diferente na igreja cristã e se tornou a designação de tudo o que era misterioso e incompreensível na religião cristã. Em latim, essa palavra foi traduzida como *sacramentum,* que tinha o significado de um juramento, em especial um juramento de um soldado que tinha de fazer uma promessa solene diante do pavilhão de seu país, ou de uma quantidade de dinheiro que, em um julgamento, tinha de ser depositado em um lugar sagrado para se obter o favor dos deuses no julgamento, mas que, agora, absorvera a ideia de um ato ou assunto misterioso e santo. Nesse sentido, tudo o que estava, de alguma forma, relacionado a Deus e sua revelação podia ser chamado de "sacramento" – a própria revelação e seu conteúdo, uma doutrina, a Trindade, a encarnação e assim por diante, assim como uma variedade de sinais, tais como o sinal da cruz, o sal dado aos catecúmenos, enfim, todas as ações sagradas, a consagração de um sacerdote, o casamento, o exorcismo, a celebração do Sabbath, a circuncisão e todas as cerimônias.[4]

[1] C. H. Von Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche,* 2ª. ed. (Freiburg: Mohr, 1890), 566ss.; B. Moeller e H. von Schubert, *Lehrbuch der Kirchengeschichte,* 3 vols. (Tübingen: Mohr, 1892-1907), I, 96ss.; T. Zahn, "Agapen", in *PRE³,* I, 234-37; P. Drews, "Eucharistie", in *PRE³,* V, 560-72; R. Knopf, *Das nachapostolische Zeitalter: Geschichte der christlichen Gemeinden vom Beginn der Flavierdynastie bis zum Ende Hadrians* (Tübingen: J. C. B. Mohr [P. Siebeck], 1905), 222ss.; P. A. E. Sillevis Smitt, *De organisatie van de Christelijke kerk in den apostolischen tijd* (Roterdã: T. de Vries, 1910), 93ss.

[2] *Cf.* P. Drews, "Eucharistie", in *PRE³,* V, 562.

[3] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 619-21 (Nº 160).

[4] Edwin Hatch, *The Influence of Greek Ideas on Christianity* (1890; reimpressão, Nova York: Harper, 1957); Gustav Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christenthum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1894); Georg Wobbermin, *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage nach der Beeinflussung des Urchristenthum durch das antike Mysterienwesen* (Berlim: E. Ebering, 1896). Nota do organizador: Bavinck se refere, aqui, às obras de Edwin Hatch e outros, dadas em *Reformed Dogmatics,* I, 619-21, n. 47-55 (Nº 160). Ele também acrescenta o seguinte, juntamente com os volumes sobre a história do dogma de Schwane, Harnack, Loofs, Seeberg: Bernd Moeller e Hans von Schubert, *Lehrbuch der Kirchengeschichte,* I, 32ss.; K. H. E. de Jong,

Muito embora entre as ações sagradas denotadas pelo termo "sacramento" o batismo e a Ceia do Senhor estivessem sempre claramente presentes, a imprecisão do termo foi a razão para que, por um longo tempo, o número de sacramentos continuasse indefinido. Agostinho também ainda usa o termo em um sentido amplo e, em sua definição, admite esse significado. Pseudo-Dionísio, no 6º século, foi o primeiro a relacionar seis sacramentos: batismo, confirmação, eucaristia, santas ordens, consagração monástica e costumes funerários. O escolasticismo, porém, ao definir o termo "sacramento", uniu-se a Agostinho e relacionou vários outros assuntos e ações sob essa categoria. Hugo de São Vítor menciona não menos que trinta sacramentos e os divide em três classes: (1) aqueles que são necessários à salvação (batismo, confirmação e assim por diante); (2) aqueles que comunicam uma graça mais elevada (uso da água benta e assim por diante); e (3) aqueles que servem para a preparação de outros sacramentos (a consagração dos instrumentos sagrados e assim por diante). Abelardo relaciona cinco: batismo, confirmação, eucaristia, extrema unção e casamento, enquanto Robert Pullus também apresenta cinco, mas substitui os dois últimos por confissão e as santas ordens. Bernardo não cita um número, mas, em vários lugares, chama batismo, o lavar os pés, confirmação, eucaristia, confissão, extrema unção, santas ordens, investidura e casamento pelo nome de sacramento. Lombardo é o primeiro a relacionar os sete que nos são familiares,[5] mas também depois dele teólogos e sínodos (*e.g.*, o Terceiro Concílio de Latrão, de 1179) ainda falam de sacramentos em um sentido amplo. Isso continua até que as *Sentences* de Lombardo se tornam o manual geral para o estudo de teologia e o Concílio de Florença (1439) estabeleça o número de sete.[6]

A definição do termo caminhou de mãos dadas com essa restrição do número. Entre os pais da igreja, muitas ações santas, especialmente o batismo e a Ceia do Senhor, eram muito exaltados e concebidos como comunicando poder e graça sobrenaturais, mas a doutrina dos sacramentos ainda não existia. A relação entre o elemento visível e o elemento espiritual ainda não estava claramente definida e o modo sacramental de operação não estava claramente descrito. Nos sacramentos, Agostinho distinguiu dois componentes. "A razão de essas coisas [...] serem chamadas sacramentos é que, nelas, uma coisa é vista, outra deve ser entendida. Aquilo que pode ser visto tem uma aparência corpórea, aquilo que deve ser entendido produz fruto espiritual".[7] "Tire a palavra e a água não é mais

Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, etnologischer, und psychologischer Beleuchtung (Leiden: Brill, 1909); G. L. Hahn, *Die Lehre von der Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Breslau: E. Morganstern, 1864). A tentativa feita pela história das religiões de entender os sacramentos como vindos totalmente, ou pelo menos em parte, das religiões pagãs de mistério não teve sucesso. F. Kattenbusch ("Sakrament", in *PRE*[3], XVII, 349-81) diz sobre isso que, embora exista, sem dúvida, alguma influência, "o gênero mostra que há pouca probabilidade de que essa influência tenha tido um grande impacto sobre o Cristianismo". Veja também Eduard Alexander von der Goltz, "Die Bedeutung der neueren religiongeschichtlichen Forschungen für die Beurteilung der christlichen Sakramente", *Die Studierstube* 5 (1907): 609-22.

[5] P. Lombardo, *Sent.*, IV, dist. 2.

[6] J. Schwane, *Dogmengeschichte*, 4 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1882-95), III, 584ss.; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4ª ed. (Halle: M. Niemeyer, 1906), 568ss.

[7] Agostinho, *Sermão* 272.

nem menos do que água. A palavra é acrescentada ao elemento e seu resultado é o sacramento".[8] Às vezes, ele dá tanto mais ênfase à palavra e, para a eficácia do sacramento, à fé do recipiente, que o sinal se torna meramente uma imagem da coisa significada. Por outro lado, Agostinho deu uma definição tão ampla do termo "sacramento" que podia cobrir uma variedade de ritos eclesiásticos e, contra os donatistas, ele atrelou os sacramentos tão firmemente à igreja que, embora pudessem ser "raptados" pelos hereges, não obstante só podiam comunicar graça dentro da igreja.[9]

A verdadeira doutrina dos sacramentos é um produto do escolasticismo medieval, que foi o primeiro a iniciar uma pesquisa cuidadosa e, geralmente, muito detalhada do termo, da instituição, do administrador, da necessidade, da funcionalidade, do número e dos componentes dos sacramentos. Também foram explorados os relacionamentos entre o sacramento e a coisa significada pelo sacramento; a diferença entre os sacramentos no paraíso e no Antigo e no Novo Testamentos; as diferenças mútuas entre os sete sacramentos; os efeitos naturais e morais dos sacramentos; a graça distinta comunicada por cada um; e as exigências para a distribuição e o recebimento dos sacramentos.[10] O resultado desse desenvolvimento escolástico foi que, falando de forma geral, em parte nos concílios antigos, mas especialmente em Trento, os seguintes pontos foram estabelecidos com relação à doutrina dos sacramentos:

1. Todos os sacramentos da nova aliança foram instituídos por Cristo e são em número de sete: batismo, confirmação, eucaristia, penitência, extrema unção, santas ordens e casamento.
2. Todos esses são sacramentos verdadeiros, essencialmente diferentes daqueles da antiga aliança, mas diferem entre si em valor.
3. Embora nem todos eles sejam necessários para a salvação de cada indivíduo, são necessários para a salvação, de forma que, sem eles ou sem o desejo por eles, somente pela fé, a graça da justificação não pode ser obtida.
4. Eles não apenas significam graça, mas também a contém e a comunicam "por meio do ato realizado" (*ex opera operato*).
5. Para que o sacramento seja autêntico, é necessário, pelo menos, que aqueles que os ministram tenham a intenção de fazer aquilo que a igreja faz, mas, quanto ao mais, não importa se eles estão em um estado de pecado mortal.

[8] Agostinho, *Homilies on the Gospel of John*, 80, 3.

[9] A. von Harnack, *History of Dogma*, 7 vols. trad. N. Buchanan *et al.*, org. A. B. Bruce (Londres: Williams & Norgate, 1896-99), V, 156-57; F. Loofs, *Dogmengeschichte*, 373ss.; J. Hymmen, *Die Sakramentslehre Augustins in Zusammenhang dargestellt und beurteilt* (Bonn: C. Georgi, 1905).

[10] Nota do organizador: Bavinck se refere, aqui, às obras que cita no início do §57, "De sacramenten", na edição holandesa. A maioria dessas obras já foi citada neste capítulo, especialmente na nota 4; outras serão citadas nas notas subsequentes. J. Schwane, *Dogmengeschichte*, III, 579-605; A. von Harnack, *History of Dogma*, VI, 204ss.; F. Loofs, *Dogmengeschichte*, 567ss.

6. Os legítimos ministradores dos sacramentos são somente os sacerdotes ordenados, mas a confirmação e as santas ordens são realizadas pelo bispo e, em caso de emergência, o batismo pode ser ministrado também por leigos.
7. Daqueles que recebem os sacramentos só é exigido que tenham a intenção de receber aquilo que a igreja concede e não coloquem nenhum obstáculo no caminho da graça.
8. Todo sacramento fornece uma graça especial e batismo, confirmação e santas ordens fornecem um "caráter indelével" (*character indelebilis*).[11]

A doutrina sacramental

[524] O desenvolvimento da doutrina dos sacramentos mostra que ela se moveu progressivamente para longe da Escritura. Isso é especialmente verdadeiro de três formas. Em primeiro lugar, Roma interpreta a graça comunicada pelo sacramento como sendo somente uma graça santificadora, isto é, um poder que, sendo infundido nas pessoas, eleva-as à ordem sobrenatural e as torna participantes da natureza divina. A graça, aqui, foi quase completamente separada da culpa e o perdão de pecados foi transformado em um dom sobrenatural que vem às pessoas de fora. Em segundo lugar, Roma rompe quase completamente o vínculo entre o sacramento e a Palavra. Embora a Palavra, de fato, tenha alguma importância, sua importância é apenas temporária e preparatória. A fé produzida pela Palavra nada mais é que uma fé histórica que é insuficiente para a salvação e tem de ser aumentada pelo amor, isto é, pela graça infusa. Essa graça só é comunicada pelo sacramento, que, portanto, ocupa um lugar independente próprio perto da Palavra e que a excede muito em valor. Em terceiro lugar, a fé definitivamente não é mais uma necessidade na pessoa que recebe o sacramento. A graça, como graça santificadora, está contida dentro do sacramento como algo material, é comunicada por ele *ex opera operato* e, portanto, na melhor das hipóteses, pressupõe que aquele que recebe o sacramento não colocará um obstáculo intransponível em seu caminho. O sacramento, portanto, age física e magicamente em virtude de um poder concedido ao sacerdote por Deus, como um instrumento em suas mãos.

Em todas essas três formas, a Reforma revisou e modificou a doutrina católica romana dos sacramentos de acordo com a Escritura. Zwínglio, Lutero e Calvino foram unânimes a esse respeito e afirmaram que a graça comunicada no sacramento é, em primeiro lugar, graça perdoadora e é dirigida não à natureza

[11] Concílio de Trento, sessão VII; Catecismo Romano, II, c. 1; nota do organizador: a edição pós Vaticano II intitulada *The Roman Catechism* (trad. Robert I. Bradley, SJ, e Eugene Kevane [Boston: Daughters of St. Paul, 1985]) não tem a numeração da introdução, de forma que o c. 1 começa com a seção sobre o batismo. Nessa numeração, a referência correta seria II, "Introduction". Sobre a teologia sacramental na igreja grega, ver F. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde* (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr [Paul siebeck], 1892), I, 393ss.; nota do organizador: Bavinck, aqui, se refere às obras católicas romanas citadas no início do §57, "De sacramenten". Estão incluídos os seguintes escritores: Hugo de São Vítor, P. Lombardo, Tomás de Aquino, Boaventura, Belarmino, P. Canisius, Möhler, Heinrich-Gutberlet, Scheeben-Atzberger, C. Pesch, Pohle e Oswald.

inferior, que é destituída do dom acrescentado, mas ao pecado. Todos eles insistiram que o sacramento é um sinal e um selo anexado à Palavra, não comunica nenhuma graça que não seja também concedida pela Palavra e, portanto, não tem valor sem a Palavra. Finalmente, eles disseram que não o sacramento em si, mas sua operação e fruto dependiam da fé e, portanto, sempre pressupunham a fé salvadora por parte daquele que recebe o sacramento.

Em outras formas, porém, logo apareceram, entre os reformadores, importantes diferenças na interpretação da doutrina dos sacramentos. De fato, entre católicos romanos, luteranos, zwinglianos, reformados, anabatistas e assim por diante, os sacramentos se tornaram o foco central do debate. Eles se tornaram os *shibb"lethes* de todo o sistema dogmático. Prática e concretamente, eles incorporaram os princípios dos quais as pessoas partiam na igreja e na teologia, na doutrina e na vida. A relação entre Deus e o mundo, criação e recriação, a natureza divina e a natureza humana de Cristo, pecado e graça, espírito e matéria – tudo encontrou sua aplicação prática no sacramento. Todo o conflito girou em torno da união sacramental, da união entre o sinal e a coisa significada, da relação entre o sacramento e a coisa significada no sacramento. Inicialmente, em 1518 e 1519, Lutero focalizou completamente a fé, que, sozinha, faz com que o sacramento se torne eficaz e, assim, nos faz participantes da comunhão com Cristo e seus benefícios. Então, de 1520 a 1524, associou especialmente o sacramento à Palavra, da qual é sinal e selo. Finalmente, depois de 1524, com medo dos anabatistas, cada vez mais se aproximou de considerar os sacramentos indispensáveis, mantendo seu caráter objetivo com base na instituição de Cristo e interpretando a relação entre o sinal e a coisa significada como temporal, corpórea e local. O resultado é que, de acordo com a última concepção luterana, a "substância celestial" está escondida *em, com* e *sob* os elementos, assim como o poder do Espírito Santo entrou na Palavra e a graça age por meio dos sacramentos, como seus instrumentos, meios, ajudas, veículos e órgãos.[12]

Zwínglio, ao contrário, ensinava que, como os sacramentos são ministrados somente àqueles que têm fé e, por meio dessa fé, participam de Cristo e de todos os seus benefícios, eles são, em primeiro lugar, sinais e provas de fé, atos de confissão. Somente em segundo lugar eles também são meios de fortalecimento da fé, visto que nos lembram dos benefícios aos quais a fé está direcionada. Eles

[12] J. Köstlin, *The Theology of Luther in Its Development and Inner Harmony,* trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1897), II, 511; R. H. Grützmacher, *Wort und Geist: Eine historische und dogmatische Untersuchung zum Gnadenmittel des Wortes* (Leipzig: Deichert, 1902), 731ss.; H. Heppe, *Dogmatic des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrundert,* 3 vols. (Gotha: F. A. Perthes, 1857), III, 39ss.; Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche,* 8ª ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 39, 41, 202, 264, 321; nota do organizador: essas referências específicas são aos seguintes documentos luteranos: Confissão de Augsburgo, art. 5, in *The Book of Concord,* org. R. Kolb e T. J. Wengert (Mineápolis: Fortress, 2000), 40; *ibid.,* art. 13 (Kolb e Wengert, 46); Apologia da Confissão de Augsburgo, art. 13, par. 1-5 (Kolb e Wengert, 219, 220); *ibid.,* art. 24, pars. 69-70 (Kolb e Wengert, 270-71); Artigos de Esmalcada, parte III, art. 7 (Kolb e Wengert, 321). Bavinck também se refere, aqui, aos teólogos luteranos citados no início do §57, que inclui Gerhard, Quenstedt, Hollaz e Schmid.

cada vez mais dirigem nossa fé para longe de nós mesmos, para a graça de Deus em Cristo e, assim, exercitam e fortalecem essa fé.[13]

Calvino, de fato, também interpretou os sacramentos como atos de confissão: "a mútua atestação de nossa piedade para com Deus". No entanto, em Calvino, eles são apenas secundariamente esses atos de confissão. Os sacramentos são, antes de tudo, "um testemunho da graça divina por nós confirmado por meio de um sinal externo", sinais e selos das promessas de Deus em sua Palavra, espelhos nos quais contemplamos as riquezas de sua graça. O elemento invisível, a matéria e substância do sacramento, portanto, é a palavra, a promessa, a aliança da graça, a pessoa de Cristo, juntamente com todos os seus benefícios. No entanto, o elemento visível não mantém esses bens espirituais enclausurados em si, nem os concede a nós por meio de um "poder intrínseco próprio". Deus não cede sua obra aos sinais no sacramento. Ele e somente ele é o possuidor e o distribuidor da graça. Os sinais apenas cumprem uma função instrumental ou ministerial: Deus os emprega para comunicar sua graça e faz isso somente àqueles que creem e, então, fortalece e alimenta sua fé. Os incrédulos recebem apenas o sinal, não a coisa significada.

Exatamente como Deus emprega os sacramentos para distribuir sua graça é algo que não fica claro nem em Calvino nem na obra dos reformados posteriores. Portanto, há lugar para uma ampla variedade de questões. A graça está sempre ligada ao sinal de forma que o sacramento sempre permanece o mesmo objetivamente? Ou Deus une a graça ao sinal somente quando o sacramento é recebido pelos crentes? Ou Deus oferece sua graça em união com o sinal também aos participantes incrédulos de forma que é sua própria culpa se eles só aceitam e recebem o sinal? De que forma a graça sacramental é distinta da graça que os crentes já receberam anteriormente? E de que forma ela difere da ação subjetiva do Espírito Santo, que abre os olhos dos crentes para o sacramento e seu coração para sua substância? A distribuição da graça acompanha a ministração e o recebimento do sinal ou também pode ocorrer antes ou depois? E o benefício do sacramento pode, portanto, ser recebido antes, durante e depois do recebimento do sacramento?[14]

Fora das igrejas luteranas e reformadas, que, seguindo o exemplo de Lutero e de Calvino, sustentaram o caráter objetivo dos sacramentos, a doutrina de

[13] U. Zwínglio, *An Account of the Faith of Huldreich Zwingli (Fidei ratio,* 1530), in *On Providence and Other Essays,* org. S. M. Jackson e W. J. Hinke (1922; reimpressão, Durham, NC: Labyrinth, 1983), 7º artigo sobre os sacramentos; *idem, Exposition of the Christian Faith,* "Sacraments"; E. Zeller, *Das theologische System Zwingli's* (Tübingen: L. F. Fues, 1853), 111ss.

[14] *Cf* J. Calvino, *Institutas,* IV.xiv; Catecismo de Genebra, 5; Consensus tigurinus (1549), in *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters* (1849; reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1958), II, 212-20; J. M. Usteri, "Calvins Sakraments- und Tauflehre", *Theologische Studien und Kritiken* 57 (1884): 417-56; Confissão Gaulesa, art. 34, 37; Confissão Belga, art. 33; Catecismo de Heidelberg, P 66, 67; J. à Lasco, *Opera tam edita quam inedita,* org. Abraham Kuyper, 2 vols. (Amsterdã: F. Muller, 1866), I, 115-232, 511-14; H. Bullinger, *Decades,* V, sermão 6; G. Sohn, *Opera sacrae theologiae,* 2 vols. (Herborn: C. Corvin, 1598), I, 55; T. Beza, *Tractationum theologicarum* (Genebra: Jean Crispin, 1570), I, 206; nota do organizador: Bavinck se refere, aqui, aos teólogos reformados citados no início do §57, que inclui Polanus, Maccovius, Mastricht, Turretin, de Moor, C. Vitringa e J. H. Bachiene.

Zwínglio encontrou aceitação cada vez maior. Os anabatistas ainda aceitaram o lavar dos pés, o batismo e a Ceia do Senhor como sacramentos, é verdade, mas só os consideravam como sinais e símbolos, não como selos. Na verdade, os sacramentos representam visivelmente os benefícios que os crentes receberam de Deus, mas fazem isso como confissões de nossa fé e não comunicam graça.[15] Os socinianos, como Zwínglio, desaprovaram o uso da palavra "sacramento", consideraram a Ceia do Senhor como uma refeição memorial, uma afirmação daquilo que temos em Cristo, e negaram que o batismo fosse baseado em um mandamento de Cristo e fosse uma ordenança permanente.[16] Os remonstrantes, em sua confissão, de fato, ainda confessavam que Deus revela seus benefícios nos sacramentos ("de certo modo os exibe e sela"), mas sua apologia mostra que, com isso, não se referem ao selo da promessa nem a uma comunicação de sua graça. Os sacramentos são sinais da aliança entre Deus e as pessoas, na qual estas se obrigam a viver de modo santo, e representa visivelmente sua graça concedida a elas.[17] Entre os racionalistas, os sacramentos se tornaram memoriais e sinais confessionais cujo propósito era a promoção da virtude e que podiam, portanto, ser facilmente suplementados por outras cerimônias solenes.[18] Os quakers rejeitaram os sacramentos como cerimoniais judaicos, interpretaram o batismo como o batismo do Espírito, que nos lava de nossos pecados, e a Ceia do Senhor como uma descrição da alimentação de nossa alma por Cristo.[19]

Esse processo de desintegração foi reprimido por Schleiermacher ao ponto de ele tentar manter o caráter objetivo dos sacramentos e combinar todas as várias interpretações em uma unidade maior. Para isso, ele os descreveu como "atividades continuadas de Cristo, conservadas em atividades eclesiásticas e unidas, assim, da forma mais estreita. Por meio de sua instrumentalidade, ele exerce sua atividade sacerdotal sobre os indivíduos e sustenta e propaga essa comunhão viva entre si mesmo e nós unicamente em virtude da qual Deus vê os indivíduos em Cristo".[20] No entanto, essa tentativa de conciliação falhou. A formulação "atividades de Cristo, conservadas em ações eclesiásticas" deixou em aberto o que é primário e mais importante nos sacramentos. Logo, a teologia novamente se dividiu em várias direções diferentes. Alguns teólogos continuaram a sustentar uma posição mediadora;[21] outros reproduziram as opi-

[15] J. Cloppenburg, *Theol. op.*, II, 238; *cf.* Fr. W. Loetscher, "Schwenckfeld's Participation in the Eucharistic Controversy of the Sixteenth Century", *Princeton Theological Review* 4 (1906): 352-86, 454-500.

[16] O. Fock, *Der Socinianismus* (Kiel: C. Schröder, 1847), 559ss.

[17] Apologia pro Confessione Remonstrantium (1629), c. 23; P. van Limborch, *Theologia christiana* (Amsterdã: Arnhold, 1735), V, 66.

[18] J. A. L. Wegscheider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae*, 3ª ed. (Halle: Gebauer, 1819), §165.

[19] R. Barclay, *Verantwoording van de ware Christelyke Godgeleertheid*, trad. Jan Hendrik Glazemaker (Amsterdã: A. Waldorp, 1757), 325.

[20] F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, org. H. R. MacIntosh e J. S. Steward (Edimburgo: T. & T. Clark, 1928), §143.

[21] C. E. Nitzsch, *System of Christian Doctrines* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1849), §191; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, trad. J. Watson e M. Evans, 2 vols. (Nova York: Scribner, Armstrong, 1874), II, 815.

niões de Zwínglio[22] ou retornaram à posição confessional das igrejas luteranas e reformadas.[23] E, finalmente, os neoluteranos, na Alemanha,[24] e os puseístas, na Inglaterra,[25] apresentaram uma teologia do sacramento que é, de muitas formas, parecida com a de Roma, via a graça como comunicando – por meio do sacramento – não somente a alma, mas também a natureza psicofísica do homem e do corpo humano e, frequentemente, expandia o número de sacramentos.

[525] A Escritura não conhece a palavra "sacramento" nem, de forma abstrata, contém uma doutrina dos sacramentos. Ela fala de vários atos religiosos no Antigo e no Novo Testamentos, mas não coloca essas ações sob um termo comum. Também na igreja cristã, a própria matéria, e não o conceito, foi primária. Uma variedade de doutrinas e usos eclesiásticos começou gradualmente a ser descrita pelo termo "sacramento". É compreensível, portanto, que muitas pessoas objetassem a esse termo e o substituíssem por sinal, selo, linguagem codificada, mistérios e outros semelhantes. Não somente Carlstadt, Zwínglio, Socínio, Schleiermacher, Doedes e outros desaprovaram o termo, mas até mesmo Lutero disse, em seu "prelúdio ao cativeiro babilônico", que a Escritura não conhece essa palavra no sentido que ela possui na teologia. Calvino comentou que os pais da igreja injetaram um novo significado na palavra latina.[26] Na primeira edição de seus *Loci,* Melanchthon substituiu "sacramenta" por "signa" e também Musculis, Hottinger, Burman, Cocceius e outros preferiram a terminologia espiritual de sinais e selos. Essa objeção ao termo é ainda intensificada pelo fato de que o significado grego da palavra μυστήριον (*mustērion*), traduzida em latim por *sacramentum,* exerceu influência na compreensão dos ritos eclesiásticos descritos por esse termo.

Não obstante, tudo isso não é razão para se rejeitar a palavra. A teologia, como sabemos, emprega muitos termos que não ocorrem na Escritura e que adquiriram significado técnico em sua própria esfera. Se a teologia tivesse de se abster de usar esses termos, ela teria de interromper todo o labor científico

[22] R. A. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik* (Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1893), §807ss., 840ss.; A. Schweizer, *Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen dargestellt,* 2 vols. em 3 (Leipzig: S. Hirzel, 1863-72), II, 400ss.; A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik* (Zurique: Orell, Fussli, 1869), II, 632; A. Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion,* 3ª ed. (Bonn: A. Marcus, 1886), §83; J. H. Scholten, *De leer der Hervormde Kerk in hare grondbeginselen,* 2ª ed., 2 vols. (Leiden: P. Engels, 1850-51), II, 310.

[23] F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* 3ª ed., 7 vols. (Gütersloh: Bertelsmann, 1883-1902), V, 2; C. Hodge, *Systematic Theology,* 3 vols. (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1888), III, 485.

[24] J. W. F. Höfling, *Das Sakrament der Taufe* (Erlangen: Deichert, 1859), I, 18-20; J. C. K. von Hofmann, *Der Schriftbeweis,* 3 vols. (Nördlingen: Beck, 1857-60), II, 2, 167ss.; G. Thomasius, *Christi Person und Werk,* 3ª ed., 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1886-88), II, 355ss.; F. Delitzsch, *A System of Biblical Psychology,* trad. Robert E. Wallis, 2ª ed. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1875), 400, 401, 411, 412, 416, 417; H. Martensen, *Christian Dogmatics,* trad. W. Urwick (Edimburgo: T. & T. Clark, 1871), §247-58; A. F. C. Vilmar, *Dogmatik,* 2 vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1874), II, 226ss.

[25] *Cf.* R. Buddensieg, "Traktarianismus", in *PRE*³, XX, 26, 30, 32, 42, esp. 46ss.; E. Paget, "Sacraments", in *Lux Mundi,* org. C. Gore, 13ª ed. (Londres: Murray, 1892), 296-317; Charles Gore, *The Creed of the Christian,* 6ª ed. [*cf.* 7ª ed., Londres: Wells, Gardner, Darton, 1905], 76ss.; H. Rashdall, *Christus in ecclesia* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1904). Uma refutação dessa doutrina da alta Igreja pode ser encontrada em J. C. Ryle, *Knots United,* 11ª. ed. (Londres: William Hunt, 1886).

[26] J. Calvino, *Institutas,* IV.xiv.13.

e toda a pregação e exegese da Palavra de Deus e, aliás, até mesmo a tradução da Escritura seria impraticável. Nem, pela mesma razão, ela deve mostrar desagrado quando tratamos a doutrina dos sacramentos antes da doutrina do batismo e da Ceia do Senhor, pois, embora uma doutrina específica sobre os sacramentos não seja encontrada na Escritura e essa doutrina tenha de ser construída a partir daquilo que a Escritura nos ensina sobre as ordenanças especiais de circuncisão e Páscoa, batismo e Ceia do Senhor, um capítulo anterior sobre os sacramentos em geral nos capacita a reunir o que essas ordenanças especiais têm em comum na Escritura e a posicionar esse correto entendimento escriturístico contra a falsa doutrina que gradualmente tem penetrado na igreja cristã com respeito aos sacramentos.

Na definição dos sacramentos, portanto, os reformados se alinharam tão estreitamente quanto possível à Escritura. O escolasticismo discutiu sobre a questão se poderia ser dada uma definição de sacramentos, pois, sendo composto por "coisas" (*res*) e "palavras" (*verba*), eles não eram um ser real, nem uma coisa em si mesmos.[27] Não obstante, os escolásticos deduziram, de Agostinho, que repetidamente distinguiu um componente visível e um componente invisível nos sacramentos, a definição de que eram um "sinal sagrado" ou "o sinal de uma coisa sagrada",[28] ou ainda "a forma visível de uma graça invisível".[29] Embora não esteja incorreta, essa definição é ampla demais. Por isso, os teólogos católicos romanos posteriores, via de regra, adotaram a definição do Catecismo romano e descreveram os sacramentos como "certos sinais sensíveis que, por terem sido instituídos por Deus, têm o poder tanto de significar quanto de efetuar santidade e justiça".[30] Embora essa definição possa ser entendida no verdadeiro sentido, na teologia católica romana ela adquiriu um sentido que está em conflito com a Escritura e, portanto, tornou-se inútil para a Reforma. A teologia católica romana, afinal, concebe o sacramento como uma "coisa sagrada, secreta e oculta" e injeta nele o sentido não do μυστήριον bíblico, mas do μυστήριον grego. Além disso, ela enfatiza, à exclusão de tudo o mais, que os sacramentos contêm graça em si mesmos, que a comunicam "pelo ato realizado" (*ex opera operato*) e que essa graça consiste especialmente na graça santificadora. A Escritura, porém, fala do arco-íris e da circuncisão como "sinais da aliança" (Gn 9.12-13, 17; 17.11; *cf.* Êx 12.13; At 7.8) e chama o segundo de "sinal da aliança, como selo da justiça da fé" (Rm 4.11); semelhantemente, ela associa o batismo e a Ceia do Senhor tão estreitamente quanto possível com a aliança da graça, com o Mediador e os benefícios dessa aliança e, especificamente, com o perdão de pecados (Mc 1.4; 14.22-24; e assim por diante).

[27] R. Belarmino, "De sacr. in genere", in *Controversiis*, I, 10.
[28] T. Aquino, *Summa theol.*, III, q. 60, art. 1, 2.
[29] P. Lombardo, *Sent.*, IV, 1.
[30] Catecismo Romano, II, c. 1, q. 2, 6 (nota do organizador: Bradley e Kevane, II, Introdução, 2, 6).

Sinais e selos

Em harmonia com isso, a teologia reformada descreveu os sacramentos como sinais e selos visíveis e santos, instituídos por Deus para fazer com que os crentes entendam mais claramente e se sintam mais seguros quanto às promessas e benefícios da aliança da graça e para que os crentes, por sua parte, confessem e confirmem sua fé e amor diante de Deus, dos anjos e da humanidade.

É digno de nota, a esse respeito, antes de tudo, que Deus é mencionado como aquele que instituiu os sacramentos. Falando de forma geral, podemos dizer que, nesse ponto, não há divergência nas igrejas cristãs. Todas creem que somente Deus pode ser o autor, iniciador e a "causa eficiente" dos sacramentos. Somente ele é o possuidor e distribuidor de toda graça. Somente ele pode determinar a quais meios ele se ligará na distribuição de sua graça. Além disso, Cristo também tem o direito de instituir sacramentos, pois, como Mediador, ele é o aquisitor de toda graça divina. "Não cabe aos humanos instituir e moldar a adoração a Deus; sua tarefa, em vez disso, é receber e preservar aquilo que foi estabelecido por Deus".[31] No entanto, a esse respeito, Roma se encontra em uma dificuldade peculiar. Já que Cristo não instituiu nenhum sacramento além do batismo e da Ceia do Senhor, tem de ser dito, sobre os outros sacramentos, ou que não são sacramentos ou que os apóstolos também têm o direito de instituir sacramentos. Antes do Concílio de Trento, muitos teólogos afirmavam que os sacramentos – digamos, confirmação e confissão – não foram diretamente instituídos por Cristo, mas pelos apóstolos.[32] O Concílio de Trento declarou expressamente,[33] porém, que todos os sete sacramentos foram instituídos por Jesus Cristo, nosso Senhor, não mediatamente – pois isso era reconhecido por todos; nesse caso, um decreto do concílio não seria necessário – mas imediatamente,[34] e, ao fazer essa declaração, impôs à teologia uma obrigação que ela não podia cumprir. Apesar disso, o concílio está correto ao reconhecer que o direito de instituir sacramentos não podia ser transferido às criaturas nem mesmo por Deus. Os seres humanos podem tornar conhecida a instituição de um sacramento (Êx 12.1ss.; Mc 1.4; 11.30; 1Co 11.23), distribuir seu sinal e anunciar a graça de Deus. O que eles não podem fazer, pela natureza do caso, é realmente conceder essa graça. A graça, certamente, não é algo material, mas o favor e a comunhão de Deus, algo que é inseparável de Deus e, portanto, não pode ser comunicada por uma criatura, nem por um ser humano nem por um anjo. Por essa razão, Deus, em Cristo, por meio do Espírito Santo, é o único "instituidor", mas também o único "distribuidor" do sacramento. Só é verdadeiro o sacramento que é ministrado pelo próprio Deus. É o próprio Cristo quem batiza e celebra a Ceia do Senhor em sua igreja. Ele não transferiu seu ofício a alguém mais e

[31] Segunda Confissão Helvética, 19.

[32] P. Lombardo, *Sent.*, IV, dist. 3; Hugo de São Vítor, *On the Sacraments of the Christian Faith*, trad. R. J. Deferrari (Cambridge, MA: Medieval Academy of America, 1951), II, 15, 2. Ver também Halesius, Boaventura; J. Schwane, *Dogmengeschichte*, III, 597.

[33] Concílio de Trento, sessão VII, cânone 1.

[34] R. Belarmino, "De sacr.", in *Controversiis*, I, c. 23.

não designou nenhum representante sobre a terra. Ele mesmo governa e, assim como ele mesmo ministra a Palavra como profeta, assim também ele é o único que ministra o sacramento, muito embora seja verdade que, a esse respeito, ele também emprega seres humanos como seus instrumentos.[35]

É digno de nota na definição reformada dos sacramentos, em segundo lugar, que eles são descritos como sinais. Embora uns poucos teólogos reformados ocasionalmente também os atribuam – ou via de regra ou para uma mudança – a cerimônias, ritos ou ações,[36] a grande maioria lhes atribui o conceito genérico de sinais, selos, imagens, símbolos, tipos ou antítipos.[37] A esse respeito eles divergiram, em parte, dos teólogos católicos romanos, mas especialmente dos luteranos, que eram particularmente inclinados a descrevê-los como ações e viram aqui um ponto importante de disputa com os reformados.[38] Isso é surpreendente por parte dos luteranos, pois, a respeito da Palavra, eles ensinam que o poder do Espírito Santo é imanente nela até mesmo antes ou depois de seu uso. A analogia exigiria que a ênfase caísse não na ação, mas na função de sinal do sacramento. No entanto, não é isso o que acontece. Os luteranos consideram o sacramento, antes de tudo, como uma ação que consiste na comunicação de graça em, com ou sob o sinal. Ora, a tradição reformada absolutamente não nega que, no sacramento, ocorre uma ação. No entanto, essa é a ação oculta invisível de Cristo, que, internamente, concede graça ao coração dos crentes por meio do Espírito Santo. Por outro lado, no caso do sacramento, o principal não é a ação do ministro, como se essa ação fosse tão sobrecarregada de significado a ponto de produzir uma consubstanciação ou transubstanciação, mas o fato de o sacramento ser um sinal. Ele retrata e nos assegura a ação de Cristo. De fato, até mesmo a ação de quem ministra o sacramento, embora seja uma ação, é uma ação significativa e a Escritura, por essa razão, refere-se aos sacramentos como sinais e selos, e obriga católicos romanos e luteranos a endossarem esses nomes.[39]

A definição reformada de sacramentos é especial, em terceiro lugar, por unir a ação de Deus à confissão dos crentes que acontece neles. Dessa forma Calvino conciliou Lutero e Zwínglio.[40] Calvino concordou com Lutero ao dizer que a ação de Deus no sacramento é primária, mas Calvino, com Zwínglio, entendeu que, no sacramento, os crentes faziam confissão de sua fé e amor diante de Deus, dos

[35] Segunda Confissão Helvética, 19; A. Rivetus, in *Synopsis purioris theologiae,* disp. 43, 8; F. Turretin, *Instituttes of Elenctic Theology,* trad. G. M. Giger, org. J. T. Dennison (Phillipsburg: NJ Presbyterian & Reformed, 1992), XIX, 1, 14; C. Vitringa, *Doctrina christiana religionis,* 8 vols. (Leiden: Joannis le Mair, 1761-86), VI, 338.

[36] H. Bullinger, *Decades,* V, sermão 6; Lucas Trelcatius Jr., *Scholastica et methodica locorum communium institutio* (Londres: Orlers, 1604), 141; F. Junius, *Theses theologicae,* in vol. 1 de *Opus theological selecta,* org. Abraham Kuyper (Amsterdã: F. Muller, 1882), 50, 6.

[37] B. de Moor, *Commentarius* [...] *theologiae,* 6 vols. (Leiden: J. Hasebroek, 1761-71), V, 231; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* VI, 341.

[38] J. Gerhard, *Loci theologici,* org. E. Preuss, 9 vols. (Berlim: G. Schlawitz, 1863-75, XVIII, 22ss.

[39] G. Bucanus, *Institutiones theologicae,* 3ª ed. (Berna: Iohannes & Isaias le Preux, 1605), 559; S. Maresius, *Syst. theol.,* XVIII, 8; P. van Mastricht, *Theoretica-Practica theologia* (Utrecht: Appels, 1714), VII, 3, 14; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XIX, 3, 9.

[40] J. Calvino, *Institutas,* IV.xiv.1.

anjos e dos seres humanos. No sacramento, Deus primeiro vem aos crentes para significar e selar seus benefícios. Ele lhes assegura, com garantias visíveis, que é seu Deus e o Deus de seus filhos. Ele anexa os selos à *sua* Palavra para reforçar a fé *dos crentes* nessa Palavra (Gn 9.11-15; 17.11; Êx 12.13; Mc 1.4; 16.16; Lc 22.19; Rm 4.11; e assim por diante). Por ouro lado, os sacramentos também são atos de confissão. Neles, os crentes confessam sua conversão, sua fé, sua obediência, sua comunhão com Cristo e uns com os outros. Ao mesmo tempo em que Deus lhes assegura que é seu Deus, eles testificam solenemente que são seus filhos. Toda observância do sacramento é um ato de renovação da aliança, um voto de fidelidade, um juramento que obriga aqueles que o recebem a se engajarem no serviço de Cristo (Mc 1.5; 16.16; At 2.41; 8.37; Rm 6.3ss.; 1Co 10.16ss.).[41]

[526] Está implícito nos termos sinal e selo que o sacramento consiste em duas partes distintas como "palavra" e "elemento", a substância do sacramento e o sacramento (no sentido estrito), a coisa significada e o sinal, a substância celestial e a terrena, a matéria interna e a externa. Tanto o sinal quanto o selo se referem a algo além daquilo que sinalizam e selam.

Os sinais são numerosos e diversos. Como Agostinho já observava,[42] há sinais naturais e sinais positivos, aceitos, instituídos. Pertencem à primeira categoria sinais como a fumaça, que leva à associação com o fogo; a alvorada, que sinaliza a chegada do sol; a pegada, que aponta para a existência daquele que anda; a fragrância, que indica a presença de flores; o riso, que associamos com a alegria; a lágrima, que traz à mente a tristeza. Sinais positivos são aqueles que foram estabelecidos por convenção, costume ou uso e são aceitos e reconhecidos em um círculo mais ou menos restrito. Pertencem a essa categoria as letras do alfabeto, lemas, estandartes, bandeiras, insígnias e assim por diante. Todos esses sinais são novamente distintos como sinais ordinários e sinais extraordinários, em cuja categoria os milagres ocupam o lugar de primazia. Na Escritura, eles são frequentemente descritos como σημεῖα porque são provas e sinais da presença de Deus, de sua graça ou poder, de sua verdade e justiça. Os sinais também são subdivididos em termos de se, como os sinais memoriais, referem-se a algo no passado (Js 4.6), ou, como os sinais preditivos, referem-se a algo no futuro (Gn 4.15) ou também, como tantos sinais, a algo presente e permanente (Dt 6.8). Ora, os sacramentos estão entre os sinais extraordinários instituídos que Deus tomou não arbitrariamente, mas de acordo com uma analogia feita por ele – de entre as coisas e usos visíveis para a designação e esclarecimento de realidades invisíveis e eternas.

Além de serem sinais, os sacramentos também são selos que servem para confirmar e fortalecer. Os selos, afinal, são distintos dos sinais pelo fato de que não apenas trazem à mente a matéria invisível, mas também a validam e confirmam. Visto que há tanta fraude e falsidade no mundo, todos os tipos de

[41] *Cf.* Confissão Belga, art. 36; C. Vitringa, *Doctr. christ.*, VI, 423ss.; H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (Elsberseld: R. L. Friedrich, 1861), 441. Nota do organizador: Bavinck também se refere às formas litúrgicas da Igreja Reformada Holandesa para batismo e Ceia do Senhor.

[42] Agostinho, *On Christian Doctrine*, II, 1.

meios são usados para distinguir o verdadeiro do falso, o genuíno do espúrio. Assim, uma marca registrada serve para garantir a genuinidade de um produto manufaturado, um calibrador serve para garantir a precisão de pesos e medidas, a casa da moeda para garantir o verdadeiro valor do dinheiro e um selo para caracterizar a autenticidade de documentos.

Na Escritura, também, há frequente referência a selos quando algo tem de ser marcado e protegido de falsificação. As cartas de governantes (1Rs 21.8; Ne 9.38; Et 3.12) ou de outras pessoas (Jr 32.10), e também as leis (Is 8.16), livros (Dn 12.4; Ap 22.10), a cova dos leões de Daniel (Dn 6.17), o túmulo de Jesus (Mt 27.66) e assim por diante eram selados e, assim, protegidos contra violação e profanação. Deus, também, tem um selo (Ap 7.2). Ele sela as estrelas quando as esconde e as cobre pelas nuvens (Jó 9.7). Ele sela o livro do juízo para que ninguém, além do Cordeiro, possa abri-lo e lê-lo (Ap 5.1). Deus sela o abismo em que Satanás foi confinado para que não possa mais enganar as nações (Ap 20.3). Ele sela seus servos na tribulação final para que não mais sofram dano (Ap 7.3; 9.4). Deus sela todos os crentes com o Espírito Santo para que, como herdeiros, sejam preservados para a salvação futura (2Co 1.22; Ef 1.13; 4.30). Ele sela o Cristo com todos os tipos de sinais como o doador do alimento que permanece para a vida eterna (Jo 6.27). Para abençoar os labores de Paulo, Deus lhe deu um selo, uma confirmação de seu apostolado (1Co 9.2). Ele coloca seu selo sobre o fundamento da igreja como uma garantia de que ela é sua propriedade (2Tm 2.19). Os selos, portanto, são sempre meios que têm o propósito de garantir a genuinidade de pessoas e coisas ou protegê-las de violação. Semelhantemente, no sinal da circuncisão, Abraão recebeu um selo, isto é, uma confirmação, validação e garantia da justiça que possuía pela fé (Rm 4.11). Independentemente de serem sinais, portanto, os sacramentos também são selos que Deus anexa à sua Palavra para salientar sua fidelidade, não, é claro, à Palavra como tal, pois como Palavra de Deus, ela é suficientemente confiável, mas para nosso benefício e para nossa mente. Não apenas os elementos visíveis de água, pão e vinho são sinais e selos, mas também as várias ações cerimoniais que os acompanham têm poder significativo e selador. A aspersão ou imersão no batismo, a bênção, o partir do pão, a distribuição e o recebimento dos elementos na Ceia do Senhor – não são costumes arbitrários e indiferentes, mas se combinam para formar os constituintes dos sacramentos, capacitam-nos a uma melhor compreensão das promessas e dos benefícios da aliança e, juntamente com os elementos, constituem os sacramentos em sinais e selos dos benefícios invisíveis da redenção.[43]

A "matéria" dos sacramentos

A "matéria interna" dos sacramentos, a substância invisível representada e selada nele, é a aliança da graça (Gn 9.12-13; 17.11), a justiça da fé (Rm 4.11),

[43] C. Vitringa, *Doctr. christ.*, VI, 352.

o perdão de pecados (Mc 1.4; Mt 26.28), fé e arrependimento (Mc 1.4; 16.16), comunhão com Cristo, com sua morte e ressurreição (Rm 6.3ss.), com sua carne e sangue (1Co 10.16) e assim por diante. Recapitulando, pode-se, portanto, dizer que Cristo – o Cristo pleno, rico e total, tanto segundo sua natureza divina quanto segundo sua natureza humana, com sua pessoa e obra, no estado de sua humilhação e no de sua exaltação – é a "matéria interna", a "substância celestial", a coisa significada no sacramento, pois esse Cristo, com todos os seus benefícios e bênçãos, é o Mediador da aliança da graça; o cabeça da igreja; o Sim e o amém de todas as promessas de Deus; o conteúdo de sua palavra e de seu testemunho; a sabedoria, a justiça, a santificação e a redenção dos crentes; o profeta, sacerdote e rei, unicamente a quem Deus comunica toda a sua graça; e o mesmo ontem, hoje e para sempre. Jesus Cristo é a verdade dos sacramentos, "sem o qual eles não são nada".[44] Por "matéria interna dos sacramentos", os teólogos católicos romanos entendem a graça santificadora, isto é, a graça que é acrescentada à natureza, capacita os crentes a realizarem boas obras e um dia os capacitará a contemplarem Deus; graça criada, que não difere essencialmente da graça não criada, isto é, do próprio Deus, pois, em cada graça criada, Deus realmente dá a si mesmo.[45] Eles ensinam que essa graça entrou e está contida no sinal como algo material, é, portanto, comunicada com o sinal "pelo ato realizado" (*ex opera operato*) e não pode ser obtida de nenhuma outra forma senão pela fé em Deus.[46]

No período inicial da Reforma, os dogmáticos luteranos chamavam os dois componentes do sacramento de "a palavra" e "o elemento" e, assim, entenderam que o sacramento comunica a mesma graça que é comunicada pela Palavra. Mas, como resultado de sua doutrina de consubstanciação, eles, gradualmente, especialmente depois de Gerhard, passaram a aceitar, juntamente com a palavra, uma "substância celestial" no sacramento. Como resultado da palavra de consagração, o elemento não somente deixa de existir, como diziam os antigos dogmáticos, um elemento externo ordinário, mas também absorve um poder divino especial que é distinto da palavra, é descrito como uma "substância celestial" e age por meio do elemento como seu meio e veículo. Assim, uma diferença emergiu entre os benefícios da graça comunicados por meio da Palavra e os benefícios comunicados por meio do sacramento. Na Ceia do Senhor, lembre-se, recebe-se a própria carne e sangue de Cristo. Porém, já que essa "substância celestial", distinta dos benefícios da salvação, só podia ser mostrada, no presente, na Ceia do Senhor, e não no batismo, Baier e outros se opuseram à ideia de se falar em uma "substância celestial" com relação aos

[44] Confissão Belga, arts. 33-35; Catecismo de Heidelberg, P. 67; Segunda Confissão Helvética, c. XIX; Confissão escocesa, art. 21; Confissão de Westminster, c. 27.1; J. Calvino, *Institutas,* IV.xiv.16,17; A. Rivetus, in *Synopsis purioris theologiae,* disp. 43, 20, 21; P. van Mastricht, *Theologia,* VII, 3, 7.

[45] J. B. Heinrich e K. Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* 2ª ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim, 1881-1900), VIII, 550ss.

[46] Concílio de Trento, sessão VII, cânone 4ss.

sacramentos em geral.[47] Não obstante, a teologia moderna repetidamente expressou essa opinião sobre o sacramento e, assim, estabeleceu diferenças entre a Palavra e o sacramento, dizendo que aquela exercia um efeito centralizado na pessoa, e, este, um efeito natural; que aquela é um meio da ação "metanoética" do Espírito Santo e, este, um meio da ação anagenética" do Espírito; que a Palavra transforma a consciência, mas o sacramento transforma a mente, o eu, a natureza psicofísica da pessoa.[48]

Tudo isso, porém, está em conflito com a Escritura e é uma importação da doutrina errada do Catolicismo Romano. O sacramento não comunica um benefício sequer que não seja comunicado também pela Palavra de Deus, somente pela fé. Aqueles que creem, nascem de novo (Jo 1.12-13), têm vida eterna (Jo 3.36), são justificados (Rm 3.28; 5.1), santificados (Jo 15.3; At 15.9), glorificados (Rm 8.30), têm comunhão com Cristo (Ef 3.17), com sua carne e sangue (Jo 6.47-51), com seu Pai (1Jo 1.3), com o Espírito Santo (Jo 7.39; Gl 3.2, 5) e assim por diante. A Palavra contém todas as promessas de Deus e a fé se apropria de todas elas. O conteúdo da Palavra é Cristo, o Cristo todo, que também é o conteúdo do sacramento. Não há um só benefício da graça que, negado a nós na Escritura, nos seja concedido no sacramento de um modo especial. Também não há uma graça batismal específica nem uma graça de comunhão específica. O conteúdo da Palavra e do sacramento é exatamente idêntico. Os dois contêm o mesmo Mediador, a mesma aliança, os mesmos benefícios, a mesma salvação, a mesma comunhão com Deus. Eles são os mesmos até mesmo no modo e no instrumento de recebimento, pois também no sacramento Cristo é desfrutado espiritualmente, não fisicamente, pela fé, não pela boca. Eles só diferem na forma externa, no *modo* pelo qual oferecem o *mesmo* Cristo a nós. Em certo sentido, também a Palavra é um sinal e um selo – um sinal que nos faz pensar na matéria que designa, um selo que confirma aquilo que existe na realidade. Isso é verdade sobre toda palavra, em geral, mas é especialmente verdadeiro sobre a palavra de Deus. Aqueles que negam isso fazem de Deus um mentiroso (1Jo 5.10). No entanto, a Palavra significa e sela Cristo a nós pelo sentido da audição; o sacramento, pelo sentido da visão. Juntos, oferecem Cristo e todos os seus benefícios por meio dos dois principais sentidos que Deus deu aos seres humanos sem, contudo, excluir totalmente os sentidos de olfato, paladar e tato.

Dessa diferença no *modo* em que nos oferecem Cristo e todos os seus benefícios, podemos também inferir que o sacramento é subordinado à Palavra. Ele é um sinal do conteúdo da Palavra; um selo que Deus anexou ao seu testemunho; um pilar, como diz Calvino, que foi erigido sobre o fundamento da Palavra; um apêndice que vem com a Palavra e foi acrescentado a ela. A Palavra, portanto, é algo, aliás, é muito, sem o sacramento, mas o sacramento não é nada sem a Palavra e, nesse caso, não tem nenhum valor nem poder. Ele é nada menos,

[47] H. F. F. Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, trad. Charles A. Hay e Henry Jacobs, 5ª ed. (Filadélfia: United Lutheran Publication House, 1899), 532ss.

[48] *Cf.* acima, p. 58-68 (Nº 441, 442).

mas também nada mais do que a Palavra feita visível. Todos os benefícios da salvação podem ser obtidos pela Palavra e somente pela fé, enquanto não há um só benefício que possa ser obtido sem a Palavra e sem a fé, somente por meio do sacramento. A Palavra, portanto, efetua e fortalece a fé, dirigindo-se igualmente aos crentes e aos incrédulos, mas o sacramento não diz nada e não contém nada para os incrédulos. Ele é destinado exclusivamente aos crentes, só pode fortalecer a fé que está presente, pois não é nada além de um sinal e selo da Palavra. Nessa função está seu único– embora, pelo intento de Deus, sua suficiência – valor e poder para esclarecer e confirmar a Palavra e, assim, fortalecer a fé dos crentes. Na luta contra Roma, a manutenção dessa harmonia e dessa diferença entre Palavra e sacramento é da maior importância. Aqueles que definem os dois diferentemente e atribuem ao sacramento uma operação da graça e outra à Palavra separam Cristo de seus benefícios; quebram a unidade da aliança da graça; fazem com que o sacramento seja algo independente, contrário e superior à Palavra; invertem a relação entre a Escritura e a igreja; e tornam o sacramento necessário para a salvação e as pessoas dependentes do sacerdote. Por essa razão, os reformados, assim como os luteranos no período inicial, nunca se cansaram de afirmar repetidamente a correta e escriturística relação entre a Palavra e o sacramento e de afirmar que o sacramento é subordinado à Palavra e que ambos servem para dirigir nossa fé ao sacrifício de Cristo na cruz como o único fundamento de nossa salvação.[49]

[527] O elo que liga o sinal à coisa significada era, às vezes, chamado de "forma do sacramento" e, às vezes, de "união sacramental". Gomarus criticou a segunda designação por uma boa razão. Ele disse: a relação que existe entre o sinal e a coisa significada e, em certo sentido, une as duas "é, comumente, em imitação dos ubiquitorianos, chamada por um estranho e obscuro termo, união sacramental, que não é suficientemente direto, porque a coisa significada se une conosco mais verdadeiramente do que é denotado e confirmado por sinais dentro dos sinais".[50] Católicos romanos e luteranos podem, em certa medida, falar, a respeito da Ceia do Senhor, de uma união entre "a matéria externa e a matéria interna" no sacramento, pois ensinam que a coisa significada entra e está contida no sinal: admitem a existência de uma união física, corpórea e local. No entanto, até mesmo em sua posição há um problema, pois, no caso

[49] *Cf* J. Köstlin, *The Theology of Luther,* II, 511; Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bucher,* 202, 320, 487, 500; nota do organizador: essas referências específicas são aos seguintes documentos luteranos: Apologia da Confissão de Augsburgo, art. 13, par. 1-5 (Kolb e Wengert, 219, 220); Artigos de Esmalcada, parte III, art. 5, 6 (Kolb e Wengert, 319-21); O Catecismo Maior, parte IV, "Concerning Baptism" (Kolb e Wengert, 458); *ibid.,* parte V, "The Sacrament of the Altar" (Kolb e Wengert, 467, 468); H. Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus,* II, 36; J. Calvino, *Institutas,* IV.xiv.3, 5, 6, 14; Consensus Tigurinus (1549), in H. A. Niemeyer, *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum,* 2 vols. (Leipzig: Iulii Klinkhardti, 1840), 204, 206 (nota do organizador: TI in J. Calvino, *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters,* II, 223-27); Confissão Gaulesa, art. 34; Confissão Belga, art. 33; Catecismo de Heidelberg, P. 66; Segunda confissão Helvética, c. XIX; A. Polanus, *Syntagma theologia christianae,* 5ª ed. (Hanover: Aubry, 1624), VI, 51; P. van Mastricht, *Theologia,* VII, 3, 11; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XIX, 3, 6.

[50] F. Gomarus, "Theses theol.", in *Opera theologica omnia* (Amsterdã: J. Jansson, 1644), disp. 31, 36; *cf.* também J. H. Heidegger, *Corpus theologiae,* 2 vols. (Zurique: J. H. Bodmer, 1700), XI, 58.

dos católicos romanos, o sinal se transforma na coisa significada e, assim, uma união verdadeira não é possível, e, para os luteranos, a coisa significada está, de fato, presente em, com e sob o sinal e, portanto, está juntamente com o sinal no mesmo local e espaço, mas essa justaposição certamente é algo totalmente diferente de uma união. Além disso, no caso da Palavra e do batismo e dos outros sacramentos aceitos por Roma, essa "união sacramental" é tão diferente da que existe na Ceia do Senhor que ela não fala simplesmente, em geral, de uma "união sacramental".

De uma posição reformada, porém, o problema parece muito maior. A Escritura chama os sacramentos de "sinais" e "selos" e, com esses termos, descreve a relação entre "a natureza interna e a externa". Ninguém chamaria a relação que existe entre uma palavra e aquilo que ela significa, entre uma imagem e a pessoa que ela representa, entre um penhor e aquilo de que ele é o penhor de união. Apesar disso, a relação que existe entre o sinal e a coisa significada no sacramento é da mesma natureza. Não se trata de uma união física, local, corpórea ou substancial. Os sinais de água, pão e vinho não são milagres, remédios, esquemas, veículos, canais, causas físicas da coisa significada. Trata-se, em vez disso, de uma relação ética, uma relação que é idêntica à que existe entre Cristo e o evangelho, entre os benefícios da aliança da graça e a Palavra de Deus, que os torna conhecidos a nós.[51] No caso da Palavra, a relação com as coisas que descreve é um dado automático. No entanto, no caso dos sinais do sacramento, isso não acontece. Água, pão e vinho não são, por natureza, sinais e selos de Cristo e de seus benefícios. Ninguém seria capaz ou permitido de fazer essa relação se Deus não tivesse especificamente declarado que ela existe. Isso não significa dizer que Deus escolheu esses sinais de forma totalmente arbitrária no mundo das coisas visíveis. Ao contrário, agora que Deus nos informou sobre isso em sua Palavra, podemos ver a surpreendente correspondência entre o sinal e a coisa significada. Por essa razão, é o mesmo Deus e Pai que a estabelece tanto no reino da natureza quanto no da graça. Ele de tal forma criou o mundo visível que podemos entender, a partir dele, as coisas que são invisíveis. O natural é uma imagem do espiritual. Apesar disso, foi necessária uma palavra especial de Deus para que víssemos, nos sinais do batismo e da Ceia do Senhor, uma representação dos benefícios espirituais da salvação. Isso foi muito mais necessário porque a água, o pão e o vinho não apenas representam a graça, mas também a selam e, assim, servem, nas mãos de Deus, para fortalecer a fé. A "forma do sacramento", portanto, consiste nessas duas coisas: na relação mencionada acima entre o sinal e a coisa significada ("a forma interna") e na instituição divina que, por meio da palavra, estabelece essa relação entre os dois.[52]

[51] P. van Mastricht, *Theologia*, VII, 3, 8; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XIX, 4, 3.

[52] G. Bucanus, *Inst. theol.*, 561; F. Junius, *Op. theol. select.*, 49, 8; S. Maresius, *Syst. theol.*, XVIII, 19; C. Vitringa, *Doctr. christ.*, VI, 400.

Em harmonia com sua doutrina da união sacramental, os teólogos católicos romanos e luteranos atribuem às palavras da instituição uma força diferente da que é atribuída pelos reformados. Para eles, elas têm de servir (1) para transformar o sinal na coisa significada ou (2) incorporar a coisa significada no sinal. Elas, portanto, têm uma força consagradora e operativa, são dirigidas mais aos elementos do que aos ouvintes e, por essa razão, são articuladas na Igreja Católica Romana pelo sacerdote em um sussurro misterioso e em latim.[53] No entanto, na tradição reformada, as palavras da instituição, ditas pelo ministro, não têm esse poder oculto, misterioso e mágico. Elas não servem, nem têm de servir, para incorporar a coisa significada no sinal. Em vez disso, ela é uma palavra pública ou pregada que é dirigida em voz audível a toda a congregação, não provoca nenhuma mudança no sinal, mas apenas o separa do uso comum para a percepção dos ouvintes e lhe dá um propósito especial aqui e agora.[54] Sem essa palavra e independente de seu uso, água, pão e vinho são apenas comida diária comum. "Tire a palavra e a água não é nada mais do que água; acrescente a palavra ao elemento e ela se torna um sacramento" (Agostinho). Por essa razão, mesmo depois de o ministro pronunciar as palavras da instituição, ele não tem nada em suas mãos, a não ser o sinal, e não distribui nada aos crentes presentes, a não ser o sinal. Somente Deus se obrigou, onde o sacramento foi ministrado de acordo com seu mandamento, a conceder a graça invisível por meio de seu Espírito. Deus e somente Deus é o distribuidor da graça e, também no sacramento, o cristão depende não do ministro, mas somente de Deus e deve esperar dele todas as coisas.

Essa dependência somente de Deus é transformada, por católicos romanos e luteranos, em dependência do ministro e, no caso de Roma, essa dependência é ainda mais fortalecida pelo fato de que, nos ministros, quando distribuem o sacramento, tem de haver pelo menos a intenção de fazer aquilo que a igreja faz.[55] Na dogmática, essa intenção é reduzida a um mínimo. Uma intenção geral, não de distribuir *este* sacramento, mas *o* sacramento, é suficiente e essa intenção não precisa ser "realizada", mas é suficiente se for "virtual". Não é sequer necessário que se tenha a intenção de fazer aquilo que a Igreja Católica Romana faz. Se um ministro na igreja de Genebra tem a intenção de fazer aquilo que a igreja faz, isto é, aquilo que a igreja considera ser verdadeiro, então ele cumpre a exigência e Roma reconhece o sacramento ministrado.[56] Contudo, a exigência da intenção, que, de outra forma, continua sem explicação, permanece nos cânones de Trento como um pronunciamento infalível e mantém o devoto católico romano em perpétua incerteza. Quando Calvino coloca isso em seu "Antídoto", Belarmino só responde que os seres humanos, nesta vida, não precisam ter

[53] R. Belarmino, "De sacr.", in *Controversiis,* I, 19. Nota do organizador: A "Constituição da Liturgia Sacra" (Sacrosanctum Concilium), promulgada pelo Concílio Vaticano II, em 14 de dezembro de 1963, mudou a missa tridentina de muitas formas, inclusive mudando a língua da celebração do latim para a língua vernacular.

[54] J. Calvino, *Institutas,* IV.xiv.4; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XIX, q. 6.

[55] Concílio de Trento, sessão VII, cânone 11.

[56] J. Schwane, *Dogmengeschichte,* III, 600; R. Belarmino, "De sacr. in genere", in *Controversiis,* I, 27.

certeza infalível de sua salvação, que uma certeza humana e mortal é suficiente e que essa certeza pode ser adequadamente obtida mesmo que a pessoa seja dependente da intenção do ministro, "pois não é difícil ter a intenção".[57]

A objetividade dos sacramentos

Muito embora a relação entre o sinal e a coisa significada não consista em uma união corpórea ou local dos dois, ela pode muito bem ser objetiva, real e essencial. Católicos romanos e luteranos, porém, diferem dos reformados em seu entendimento da realidade. Quando a coisa significada não é fisicamente unida ao sinal, eles creem que a relação entre os dois não é real ou essencial e que Cristo, juntamente com todos os seus benefícios, portanto, não é comunicado e desfrutado no sacramento. A diferença na doutrina dos sacramentos, porém, não se refere à questão se Deus realmente comunica sua graça, mas de que forma ele faz isso. Em resposta, os reformados disseram: Deus comunica graça de um modo espiritual porque somente desse modo a graça é e pode ser verdadeiramente comunicada. A comunicação física de Cristo e seus benefícios é inconsistente com a natureza da religião cristã, com a essência da graça e com a natureza da recriação e, mesmo que fosse possível, não seria de nenhum valor (Jo 6.63). No entanto, o modo espiritual por meio do qual Cristo, com todos os seus benefícios, é comunicado no sacramento está tão longe de estar em desacordo com a verdadeira realidade que, em vez disso, a produz e garante no sentido pleno.

As coisas não são diferentes com o sacramento do que com a Palavra. Na Palavra, Cristo é verdadeira e essencialmente oferecido e concedido a todos os crentes e é tão realmente comunicado aos crentes no sacramento. O sacramento concede o mesmo Cristo completo que a Palavra e do mesmo modo, isto é, um modo espiritual, pela fé, muito embora os meios difiram, um sendo audível e o outro visível. Por essa razão, também, a chamada "fraseologia sacramental" é tratada com muito maior propriedade na teologia reformada que na luterana e na católica romana, pois, às vezes, a Escritura, para indicar a relação que Deus estabeleceu entre o sinal e a coisa significa, refere-se à coisa significada pelo nome do sinal (Rm 2.29) ou ao sinal pelo nome da coisa significada (Mt 26.26), ou atribui o caráter e a operação da coisa significada ao sinal (At 22.16; 1Co 11.24). Esse uso da terminologia de forma nenhuma diminui o fato de que, também de acordo com luteranos e católicos romanos, Deus é o verdadeiro distribuidor e realizador da graça no coração humano. Com isso, os reformados estão de pleno acordo. Quer Deus comunique essa graça em, com e sob o sinal, usando o sinal como um canal, quer ele faça isso em conexão com o sinal, isso não afeta a realidade dessa comunicação.

Também na teologia escolástica e católica romana houve, em todas as épocas, divergência sobre o modo pelo qual os sacramentos efetuam sua graça.

[57] R. Belarmino, "De sacr. in genere", in *Controversiis*, I, 28; *cf.* C. Vitringa, *Doctr. christ.*, VI, 458ss.

A escola tomista atribuiu ao sacramento uma operação física, a scotista, uma operação moral. De acordo com Tomás de Aquino e seus seguidores, Deus age de tal forma por meio do sacramento que, de uma forma física, o próprio sacramento produz graça naquele que o recebe. De acordo com Scotus, porém, Deus se obrigou a fazer com que a graça siga a realização do ato sacramental, sem, por essa razão, fazer com que a graça passe por meio do sacramento como um canal. Ele descreveu o sacramento como um reconhecimento de dívida, com base no qual o participante recebia graça de Deus. Roma, portanto, de fato ensina que o sacramento age "por meio do ato realizado" (*ex opera operato*), mas não discute o modo pelo qual Deus, a causa eficiente primária, comunica graça por meio do sacramento como a causa instrumental.[58] Assim, embora os reformados rejeitem a doutrina de que a graça vem a nós por meio do sinal como um canal, ao fazerem isso, eles de forma nenhuma diminuíram a autenticidade do sacramento. Aliás, tomando essa posição, eles sustentaram muito mais eficazmente a natureza espiritual da graça do que Roma ou Lutero. Quanto ao mais, o modo pelo qual Deus usa a Palavra e o sacramento na distribuição de sua graça continua sendo um mistério. A Escritura também diz sobre a palavra de Deus que ela cria e recria, regenera e renova, justifica e santifica. No entanto, quem pode descrever o modo pelo qual Deus usa a Palavra para isso e, semelhantemente, o sacramento?

[528] Na medida em que a relação entre o sinal e a coisa significada é concebido de forma diferente, o poder e o efeito atribuídos ao sacramento também difere. Como, na opinião de Roma, o sinal visível absorveu a graça invisível, o sacramento age "pelo ato realizado" (*ex opera operato*), sem nada exigir, por parte do recipiente, senão que ele não coloque obstáculo à sua operação, uma exigência puramente negativa.[59] Agostinho já tinha tentado explicar a diferença entre os sacramentos da antiga e da nova aliança dizendo que, enquanto "aqueles prometiam o Salvador, estes forneciam salvação".[60] Os escolásticos desenvolveram essa posição dizendo que os sacramentos do Antigo Testamento, visto que prefiguravam o Cristo que havia de vir, não tinham poder em si mesmos para comunicar graça, mas só faziam isso pela fé e por meio dela. Na dispensação do Antigo Testamento, portanto, tudo dependia da "realização da

[58] J. Schwane, *Dogmengeschichte,* III, 595ss.; IV, 363ss.; G. M. Jansen, *Praelectiones theologicae dogmaticae,* 3 vols. em 2 (Utrecht: Van Rossum, 1875-79), III, 317; G. C. Reinhold, *Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente* (Stuttgart: J. Roth, 1899). Muitos teólogos medievais, tais como Durandus, Ockham, d'Ailly, Biel, com Scotus, opuseram-se à doutrina tomista de que os sacramentos produziam graça fisicamente na alma de quem o recebia, do mesmo modo que um machado, nas mãos de um lenhador, separa a madeira, o formão, nas mãos de um escultor produz a estátua e assim por diante. Em seu entendimento, essas imagens eram inadequadas porque o sacramento não age fisicamente na alma do recipiente, mas produz graça metafisicamente. Eles entenderam os sacramentos, portanto, não como causas e instrumentos da graça, mas como condições ou oportunidades pelas quais Deus comunica sua graça. Boaventura, *Sent.,* IV, dist. 1, q. 4, chamou essa interpretação de *satis probabilis* (suficientemente provável) e também disse que os sacramentos não esgotam totalmente a graça, mas que a graça é derramada na alma por Deus por meio do recebimento de sinais (*cf.* Gomarus, acima). Porém, depois de Trento, não há mais lugar, no sistema romano, para essa opinião.

[59] Concílio de Trento, sessão VII, cânones 6-8.

[60] Agostinho, *Expositions on the Psalms,* sobre Sl 73.2.

obra", isto é, do sujeito crente, que aguardava ansiosamente o Cristo que havia de vir. No entanto, tudo isso muda com os sacramentos do Novo Testamento: o sacrifício de Cristo foi realizado e, portanto, os sacramentos agora agem por si mesmos (*per se*), por meio de sua própria energia (*propria virtute*), por meio do ato realizado (*ex opera operato*). Esta última expressão, introduzida na teologia por William de Auxerre e Alexandre de Halles, inicialmente ainda não implicava um contraste com a ideia de que uma disposição era necessária por parte de quem recebia o sacramento. Tomás de Aquino, por exemplo, ainda diz que "o poder [...] inerente aos sacramentos age principalmente por meio da fé na paixão de Cristo".[61] A expressão só queria dizer que os sacramentos do Novo Testamento recebiam da paixão completa de Cristo o poder de "conferir graça justificadora".[62] Contudo, a manutenção desse caráter objetivo, causativo dos sacramentos conduziu automaticamente e cada vez mais ao enfraquecimento da disposição necessária por parte do recipiente e, finalmente, levou à sua redução a uma exigência negativa de "não colocar obstáculo em seu caminho". Essa expressão, que já ocorre em Agostinho,[63] era antigamente associada a uma disposição positiva, "um motivo inferior, mas bom". Entretanto, os sacramentos do Novo Testamento agiam "pelo ato realizado" (*ex opera operato*) e excluíam todo poder e mérito por parte de quem os recebia. Um "bom motivo", porém, é meritório, segundo Roma, e, portanto, desnecessário para o recebimento do sacramento. Aliás, até mesmo as sete preparações que, no caso dos adultos, precedem o batismo ainda têm um mérito de congruidade e são, portanto, desnecessárias para o recebimento do sacramento. O sacramento, portanto, opera a graça em todo aquele que não se endurece deliberadamente, que não coloca um obstáculo positivo em seu caminho, que simplesmente recebe o sacramento negativa e passivamente.[64]

A graça comunicada pelos sacramentos é disposicional, infusa, santificadora, quer, como no batismo, seja concedida pela primeira vez, ou, como no sacramento de penitência, seja renovada depois de ser perdida, ou aumentada, como nos outros sacramentos. Distinta dessa graça é a graça sacramental, que acrescenta à graça santificadora "um tipo especial de assistência divina para ajudar a alcançar o fim do sacramento", que é diferente em cada um dos sacramentos e capacita aquele que o recebe a alcançar o objetivo especial que é inerente a cada sacramento em particular.[65] Finalmente, há, adicionalmente, três sacramentos, a saber, batismo, confirmação e santas ordens, que, além dessa graça, imprimem na alma de quem os recebe uma marca indelével (*character indelebilis*).[66] Os pais da igreja já diziam que o batismo é um sinal e selo espiritual que é impresso

[61] T. Aquino, *Summa theol.*, III, q. 62, art. 5, ad. 2.

[62] *Ibid.*, III, q. 62, art. 6.

[63] Agostinho, *Epistles* 98, 10; F. A. Loofs, *Dogmengeschichte*, 599.

[64] J. Schwane, *Dogmengeschichte*, III, 581; A. von Harnack, *History of Dogma*, VI, 221ss.; R. Belarmino, "De sacr.", in *Controversiis*, II, 1ss.

[65] T. Aquino, *Summa theol.*, III, q. 62, art. 2.

[66] Concílio de Trento, sessão VII, cânone 9.

na alma daquele que o recebe, assim como uma marca de fogo que é colocada na mão de um soldado sempre o marca e continua a obrigá-lo. Assim também o batismo imprime um selo espiritual, uma "marca" ou "caráter" que nunca é perdido.[67] Os escolásticos também desenvolveram esse ponto da doutrina. Eles descreveram o "caráter" como uma disposição ou poder que é impresso na alma e dá à pessoa o direito e o poder de pertencer ao culto divino, pois há três sacramentos que incorporam as pessoas em diferentes classes hierárquicas e as marcam irrevogavelmente como membros dessas classes diante de Deus, dos anjos e da humanidade. O batismo incorpora a pessoa no estado de fé implantada, separa os crentes dos incrédulos e os conforma a Cristo como seu cabeça espiritual. A confirmação nos incorpora no estado de fé corroborada, separa os fortes dos fracos e nos marca como soldados sob Cristo como rei. As santas ordens incorporam as pessoas no estado de fé multiplicada, separa os sacerdotes dos leigos e as elevam à conformidade a Cristo como sumo sacerdote. Esse é um sinal que dedica, separa, forma e obriga aqueles que são marcados por ele, consagra-os a Deus para realizar o serviço de Cristo e nunca é apagado, nem mesmo naqueles que são perdidos.[68]

Esse ensino foi unanimemente rejeitado pela Reforma, pois a Escritura ensina claramente que os sacramentos são sinais e selos da aliança da graça, que têm significado somente para os crentes e sempre pressupõem fé (Mc 16.16; At 8.37-38; 9.11, 17-18; 10.34-35; Rm 4.11; e assim por diante). Somente quando a fé está presente eles são meios nas mãos de Deus para significar e selar os bens invisíveis da graça (At 2.38; 22.16; Ef 5.26). Além disso, a Escritura definitivamente não faz distinção entre a graça santificadora concedida no sacramento e a graça sacramental especial que difere dela, pois a graça selada no sacramento não é inferior e nem mesmo diferente da graça concedida na Palavra e recebida em fé. A fé consiste, antes de tudo, na graça perdoadora e, subsequentemente, também na graça santificadora. Finalmente, nem uma só palavra é dita na Escritura sobre uma "marca indelével" impressa na alma pelo batismo, pela confirmação e pelas santas ordens. Os textos (2Co 1.22; Ef 1.13; 4.30) aos quais Belarmino recorre falam de uma selagem dos crentes pelo Espírito Santo com vista à salvação futura, mas não mencionam um sacramento ao qual essa selagem esteja vinculada, nem uma disposição ou virtude na qual essa selagem consistiria.

Embora seja verdade que Deus mantém todas as pessoas responsáveis pela graça recebida e as julga de modo consoante, isso não implica que um tipo de membresia jurídica na igreja de Roma ou em qualquer outra igreja seja impresso por ela. Os luteranos, de fato, posteriormente se separaram de sua posição original porque entenderam que o batismo efetua regeneração nas crianças e

[67] J. Schwane, *Dogmengeschichte,* II, 734.

[68] *Ibid.,* III, 592; T. Aquino, *Summa theol.,* III, q. 63; Boaventura, *Breviloquium,* VI, 6; R. Belarmino, "De sacr.", in *Controversiis,* II, 18-22; O. Laake, *Über den sakramentalen Charakter* (Munique: Manz, 1903); M. J. L. Farine, *Der sakramentale Charakter* (Freiburg i. B.: Herder, 1904); *cf.* F. Kattenbusch, "Sakrament", in *PRE*[3], XVII, 366.

permitiram que os incrédulos consumissem fisicamente a carne e o sangue de Cristo na Ceia do Senhor. Entretanto, a esse respeito, eles sempre sustentaram que, no caso dos adultos, a fé era uma necessidade definida para o recebimento salvífico do sacramento.

Tendo isso como pano de fundo e apesar do fato de que, de acordo com eles, a ação dos sacramentos depende da fé, os protestantes tiveram de enfrentar o desafio de sustentar seu caráter objetivo e realista. Na posição católica romana e na luterana, esse caráter parece ser mais seguro porque a operação da graça é incorporada na Palavra e no sacramento. Contra essa posição, os reformados pareciam estar em uma situação duplamente difícil. Em primeiro lugar, eles dizem que a graça de Deus é distribuída somente *com,* mas não *por meio* da Palavra e do sacramento. Em segundo lugar, eles afirmam que um chamado externo à salvação é insuficiente, que o chamado pela Palavra tem de ser acompanhado por um chamado feito pelo Espírito Santo e, consequentemente, que o sacramento por si só, isto é, sem uma ação especial do Espírito Santo no coração dos crentes, não realiza seu propósito. Essa posição, porém, de forma nenhuma destrói a realidade e a objetividade do sacramento.

Em primeiro lugar, a relação entre o sinal e a coisa significada no sacramento não é diferente nem menor que a relação que existe entre a palavra do evangelho e a pessoa de Cristo. Aqueles que aceitam a palavra em fé verdadeiramente, de acordo com a promessa de Deus, recebem o próprio Cristo. Semelhantemente, aqueles que aceitam o sacramento em fé recebem Cristo com todos os seus benefícios e bens da mesma forma e de acordo com a mesma promessa divina. Por outro lado, aqueles que rejeitam a palavra por causa de incredulidade também rejeitam, por esse motivo, o próprio Cristo, mesmo que tenham ouvido a palavra e a tenham aceitado como historicamente fatual. Da mesma forma, aqueles que desprezam o sacramento desprezam, assim, o próprio Cristo. Mesmo que recebam o sinal, não recebem a coisa significada. Uma regra se aplica a ambos: objetivamente, o vínculo entre a palavra e Cristo e entre o sacramento e Cristo continua a existir, pois esse vínculo foi formado pelo próprio Deus. Deus disse que todo aquele que recebe sua palavra e sacramento em fé nunca perecerá.

Segundo, católicos romanos e luteranos não atribuem ao sacramento uma realidade diferente e maior do que aquela que lhe pertence segundo a confissão reformada. Para a salvação, afinal, nada mais e nada menos é necessário do que todo o Cristo, que é apresentado na Palavra e no sacramento e recebido pela fé. Não se pode cometer um ato mais horrendo do que rejeitar o mesmo Cristo na Palavra e com a Palavra e o sacramento. Mesmo que os incrédulos consumam a própria carne e o sangue de Cristo física e localmente nos sinais de pão e vinho, isso de forma nenhuma diminui a objetividade do sacramento, é totalmente inútil e não agrava o julgamento, pois o grande pecado aqui é a rejeição moral, isto é, a incredulidade. A graça de Deus em Cristo é de natureza espiritual e, portanto, só pode ser aceita espiritualmente.

Terceiro, os luteranos também temem, no caso dos adultos, diminuir a exigência da fé para o recebimento do sacramento. No caso das crianças, eles, assim como os católicos romanos, creem na regeneração batismal, mas as crianças formam uma categoria própria que em nenhum sentido é menos favorável segundo a confissão reformada do que segundo a confissão católica romana e a luterana. No caso dos adultos, porém, a fé é necessária. Nesse caso, até mesmo os católicos romanos exigem que quem recebe o sacramento se abstenha de colocar um obstáculo em seu caminho. De acordo tanto com luteranos e católicos romanos, portanto, o sacramento não age totalmente *ex opera operato*. Existem casos em que o sacramento não opera, isto é, não produz graça, mas conserva seu caráter objetivo. O escolasticismo ainda foi unânime ao ensinar que "aqueles que vêm sem fé ou dissimuladamente, recebem o sacramento, não a coisa significada no sacramento".[69] A teologia católica romana ainda continua a debater a questão se o sacramento que foi inicialmente rejeitado por meio de um obstáculo (*obex*) ainda pode ter efeito mais tarde.[70] Não há uma só confissão segundo a qual a operação da graça sempre coincida com o sacramento. Apesar disso, a objetividade do sacramento, o vínculo entre o sinal e a coisa significada, é mantida.

Quarto, católicos romanos e luteranos, finalmente, enfrentam a mesma dificuldade que os reformados, isto é, a questão de quando e em que caso os sacramentos conduzem à salvação daqueles que os recebem e lhes comunicam graça. A questão é a mesma que havia surgido anteriormente com respeito ao chamado do evangelho. Ali ela foi respondida dizendo-se que o chamado externo tinha de ser complementado por um chamado interno. O caso não é diferente com os sacramentos. A "união sacramental" ensinada por católicos romanos e luteranos, não é capaz, como tal, de conceder graça, pois, nesse caso, ela teria de comunicá-la sempre, em toda parte e em todos os casos. No caso dos adultos, algo tem de ser acrescentado por parte do sujeito. O "obstáculo" tem de ser removido e a fé deve ocupar seu lugar. Objetivamente, o sacramento é, de fato, suficiente. Nele, todo o Cristo é comunicado tão verdadeira e essencialmente quanto na Palavra. No entanto, é necessário, por parte do sujeito, que sua mente seja iluminada, sua vontade seja convencida para que possa verdadeiramente entender e aceitar o sacramento. Se alguém diz que o sujeito é responsável pela incredulidade, essa pessoa está falando a verdade, mas falha por não mencionar a causa final e a mais profunda diferença a ser observada com relação à observância do sacramento e ao ouvir a Palavra. Por essa razão, os reformados afirmaram que, embora Cristo seja, de fato, objetiva, verdadeira e seriamente oferecido a todos os participantes no sacramento, assim como na Palavra a todos que a ouvem, subjetivamente, é necessária uma ação do Espírito Santo para que o verdadeiro poder do sacramento seja desfrutado. "Os sinais

[69] P. Lombardo, IV, dist. 4.

[70] J. Schwane, *Dogmengeschichte,* IV, 371; G. M. Jansen, *Prael. theol.,* III, 330.

são proveitosos não a todos indistintamente, mas apenas aos eleitos de Deus, aos quais a operação interior e eficaz do Espírito já veio".[71]

Quinto, aos crentes, aqueles que recebem e desfrutam dos sacramentos em fé, eles são sinais e selos da aliança da graça. Pensando nas muitas pessoas que, embora recebam o sacramento, não creem, Gomarus e outros já fizeram uma distinção entre uma aliança interna e uma aliança externa.[72] Quando a condição da igreja provocou cada vez mais uma separação e um contraste entre as duas, a distinção repetidamente ocasionou controvérsia. Por um lado dizia-se que, no Antigo Testamento, havia existido uma aliança externa, mas, agora, havia apenas uma aliança interna (C. Vitringa, Labadie e assim por diante). Muitas pessoas, do outro lado da questão, afirmavam que ainda agora existe uma aliança externa da qual participam todos aqueles que fazem confissão de fé e têm direito legítimo aos sacramentos (Swarte, van Eerde, Janssonius). Entre esses dois campos ficaram aqueles que tentaram, de forma mais ou menos bem-sucedida, unir a aliança externa e a aliança interna (Koelman, Appelius, Bachiene, Kessler).[73] De fato, os teólogos e escritos confessionais mais antigos nada sabem dessa separação. A aliança interna e a externa são duas alianças não mais do que a igreja invisível e a igreja visível são duas igrejas. Por essa razão, os sacramentos não podem ser sinais e selos exclusivamente de uma aliança externa, à qual também os "desgraçados, mas inofensivos" têm direito. Eles não são apenas uma confirmação do evangelho de que aqueles que creem são salvos, mas, para os crentes, são selos de toda a aliança da graça, de todas as suas promessas, de todo o Cristo e de todos os seus benefícios. Portanto, eles não apenas garantem uma verdade geral, mas são selos da promessa: "Eu sou o teu Deus e o Deus da tua descendência". Eles "apresentam aos nossos sentidos tanto aquilo que ele nos declara por meio de sua Palavra quanto aquilo que efetua internamente em nosso coração, confirmando, assim, a salvação que nos concede". Eles têm o objetivo de nos ajudar a entender mais claramente e nos dar a certeza de que, por causa do sacrifício de Cristo realizado na cruz, Deus nos concede, somente pela graça, o perdão de pecados e a vida eterna.[74] Isso não significa negar que aqueles que recebem o sacramento sem fé podem, de fato, desfrutar temporariamente de algum de seus benefícios, pois Deus é rico em misericórdia e concede muitos benefícios até mesmo àqueles que rejeitam sua Palavra e seu sacramento em incredulidade. No entanto, o pleno e verdadeiro benefício dos sacramentos, assim como o da Palavra, é somente para os crentes. Os crentes são assegurados, por eles, de sua salvação.

De todas essas considerações decorre o valor dos sacramentos. Eles não são inerentemente necessários, pois Deus não tinha de ordená-los. Sua aliança

[71] Consensus Tigurinus (1549), in Niemeyer, *Collectio Confessionum,* 209. Nota do organizador: TI in J. Calvino, *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters,* II, 231.

[72] F. Gomarus, "Disp. de sacr.", in *Opera omnia,* disp. 31; A. Essenius, *Compendium theologiae dogmaticum* (Utrecht: Meinhard à Dreunen, 1669), VI, 6 (comentário sobre 1Co 7.14).

[73] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 228-32 (Nº 350); c. Vitringa, *Doctr. christ.,* VI, 361-98.

[74] Confissão Belga, art. 33; Confissão de Heidelberg, P. 66ss.

e graça, sua palavra e promessa, sendo provenientes do verdadeiro Deus, são suficientemente firmes e seguros para não precisarem da confirmação dos sacramentos.[75] Eles também não são absolutamente necessários para a salvação, pois a Escritura liga a salvação somente à fé (Jo 3.16; Mc 16.16). Católicos romanos e luteranos, embora pareçam ensinar sua necessidade absoluta e, por isso, defendam o batismo leigo em caso de emergência, não podem, na prática, sustentar essa posição. Com Agostinho, por exemplo, eles dizem que, no caso do ladrão na cruz, um batismo de sangue toma o lugar do batismo com água. Não é a privação, mas o desprezo do sacramento que faz com que uma pessoa seja culpável diante de Deus.

Contudo, os sacramentos são de grande valor. Como não somos espíritos sem corpo, mas criaturas sensoriais terrenas, que só podem entender realidades espirituais quando elas vêm a nós em formas humanamente perceptíveis, Deus instituiu os sacramentos para que, vendo esses sinais, possamos obter uma compreensão melhor de seus benefícios, receber uma confirmação mais forte de suas promessas e, assim, sermos assistidos e fortalecidos em nossa fé. Os sacramentos não produzem a fé, mas a reforçam, assim como uma aliança de casamento reforça o amor. Eles não infundem uma graça física, mas concedem todo o Cristo, a quem os crentes já possuem pela Palavra. Eles concedem o mesmo Cristo de outra forma e por outro caminho e, assim, fortalecem a fé. Além disso, eles renovam a aliança do crente com Deus, fortalecem-nos na comunhão com Cristo, unem-nos mais estreitamente uns aos outros, separam-nos do mundo e dão testemunho aos anjos e aos seus companheiros humanos, mostrando que são povo de Deus, igreja de Cristo, a comunhão dos santos.[76]

Quantos sacramentos?

[529] O número de sacramentos é muito variadamente determinado, dependendo de se o termo "sacramento" é entendido em um sentido mais estrito ou mais amplo. Se, com Agostinho, dizemos que "todo sinal sagrado é um sacramento", o número se torna excessivamente grande. Também quando, com Calvino, contamos como sacramentos todos aqueles sinais que Deus deu ao povo para assegurar-lhe a certeza de suas promessas, a Escritura oferece uma grande lista.[77] Os reformados, portanto, contaram muitos sacramentos, especialmente quando, mais tarde, a doutrina das alianças foi elaborada e cada aliança e cada dispensação da aliança tinham de ter o requisito de um número de sacramentos. Assim, às vezes, na aliança das obras antes da queda (quando realmente não havia meios de *graça*), eles relacionavam o Sabbath e o paraíso, a árvore do conhecimento e a árvore da vida, como sacramentos. Na dispensação veterotestamentária da aliança da graça, não somente a circuncisão e a Páscoa, mas frequentemente a expulsão do paraíso, a confecção de vestimentas de peles, o sacrifício de Abel, o

[75] J. Calvin, *Institutas*, IV.xiv.3, 6.
[76] C. Vitringa, *Doctr. christ.*, VI, 422-37.
[77] J. Calvino, *Institutas*, IV.xiv.18.

arco-íris de Noé, a passagem pelo Mar Vermelho, o maná, a água que brotou da rocha, a serpente de bronze, a vara do cajado de Aarão, a lã de Gideão, o relógio de sol de Ezequias e assim por diante eram contados como sacramentos.[78]

Então, tendo chegado aos sacramentos do Novo Testamento, eles imediatamente mudavam para uma definição mais restrita do termo "sacramento" e limitavam o número a dois, muito embora Calvino, às vezes, ainda chamasse a imposição de mãos,[79] e Lutero e Melanchthon[80] a prática da absolvição, como sacramentos. Roma, porém, expandiu o número de sacramentos para sete e, em adição, introduziu um grande número dos chamados *sacramentalia.* A diferença entre os dois consiste no fato de que os sacramentos foram instituídos por Deus, enquanto os *sacramentalia* foram instituídos pela igreja. Os primeiros agem pelo poder fornecido por Deus, os últimos, pela intercessão e bênção da igreja. Os primeiros efetuam imediatamente a santificação interna da pessoa; os últimos só contribuem para isso por meio da provisão de graças subordinadas e pela preservação contra desastres temporais. Os sacramentos são necessários em virtude do mandamento de Deus; os *sacramentalia* são recomendados pela igreja como úteis e benéficos. Pertencem à categoria de *sacramentalia* objetos como igrejas, altares, vestes sacerdotais, cálices, relógios, água, óleo, sal, pão, vinho, palmas e assim por diante, que foram consagrados pela igreja e separados para o uso religioso. Além disso, as ações de exorcismo e bênçãos que a igreja realiza para libertar coisas e pessoas da influência maligna do diabo e transferi-las para o domínio sagrado da igreja também são *sacramentalia.* Para Roma, afinal, toda a criação pertence a uma ordem muito inferior em relação à recriação.[81] A criação é natureza, a recriação é graça, isto é, a elevação da natureza. O mundo tem um caráter profano e está sujeito, além disso, à influência de Satanás. Portanto, tudo o que passa do mundo para o serviço da igreja deve ser liberto do poder do diabo e dedicado e abençoado para o serviço de Deus.[82]

Enquanto a *sacramentalia,* portanto, constitui a enorme cerca que separa a igreja do mundo, os sacramentos são os meios pelos quais Deus santifica os membros da igreja internamente, comunica-lhes graça sobrenatural e os faz participantes de sua natureza. Eles são os meios para a redenção e elevação de toda a criação visível, que é representada nos quatro elementos que usam (água, óleo, pão e vinho) e são em número de sete porque, associando o número da divindade com o número do mundo, santificam toda a criação e a consagram

[78] A. Polanus, *Synt. theol.,* VI, 50-54; H. Witsius, *The Oeconomy of the Covenants between God and Man: Comprehending a Complete Body of Divinity,* 3 vols. (Londres, 1763; 2ª ed., rev. e corrigida, 1775), I, 6; IV, 7, 10; B. de Moor, *Comm. theol.,* V, 258-67.

[79] J. Calvino, *Institutas,* IV.xiv.20.

[80] Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher,* 173, 202; nota do organizador: essas referências específicas são aos seguintes documentos luteranos: Apologia da Confissão de Augsburgo, art. 12, par. 42 (Kolb e Wengert, 193); *ibid,* art. 13, par. 1-5 (Kolb e Wengert, 219, 220).

[81] Nota do organizador: A distinção que Bavinck faz entre *schepping* (criação) e *herschepping* (recriação) é central para seu sistema teológico. Ver abaixo, c. 17, nota 5, um esclarecimento melhor dos termos-chave que Bavinck usa para estabelecer a questão.

[82] R. W. Dove, "Sakramentalien", in *PRE*[3], XVII, 381-91.

ao serviço de Deus por meio da graça sobrenatural. O batismo, instituído por Cristo (Mt 28.19), não apenas remove toda a culpa e punição pelo pecado, mas também liberta os crentes da corrupção do pecado, implanta na alma o princípio de graça e santidade, o germe da nova vida, por meio da regeneração, e, assim, transforma as pessoas em membros vivos do corpo de Cristo e as incorpora na comunhão do Deus Trino. Assim como Adão entrou em um mundo superior – o reino da graça – por meio de um dom acrescido, assim também os batizados são elevados ao *status* de santidade sobrenatural. Assim como Adão tinha de preservar a graça concedida por meio de seu livre-arbítrio, assim também os cristãos devem se apropriar da graça batismal por meio de seu livre-arbítrio.

Serve para trazê-los a esse ponto o segundo sacramento, o sacramento da confirmação. Os católicos romanos não podem provar que Cristo instituiu esse sacramento e ordenou que os apóstolos o ministrassem, mas têm de crer nisso porque a igreja diz isso e, portanto, recorrem a Atos 8.15; 19.6; Hebreus 6.2, onde se faz menção somente do dom extraordinário do Espírito Santo comunicado pelos apóstolos com a imposição de mãos, como fica claramente evidente em Atos 8.18; 10.44-45; *cf.* 1 Coríntios 14.1, 15, 37. Além da imposição de mãos, a confirmação consiste também na unção com óleo e no pronunciamento de uma fórmula pelo bispo, que é totalmente desconhecida na Escritura e foi apenas gradualmente introduzida na igreja. De acordo com Roma, esse sacramento comunica às crianças batizadas, quando alcançam a idade na qual podem usar seu discernimento, o poder do Espírito Santo tanto para preservar a vida da graça recebida no batismo quanto para confessar permanentemente sua fé em palavra e ato. Esse poder de vida é alimentado e fortalecido pelo terceiro sacramento, que é chamado sacramento do altar ou da eucaristia. Nesse sacramento, o próprio Cristo está presente com sua natureza divina e com sua natureza humana, sacrifica-se de modo cruento pelos pecados e dá seu verdadeiro corpo e verdadeiro sangue aos que participam do sacramento para nutrir sua alma. Já que, considerada a fraqueza humana, a vida da graça pode ser danificada por uma ampla variedade de pecados e pode até mesmo ser perdida, Cristo instituiu um quarto sacramento, o da penitência, para restaurar e renovar sua graça salvadora. Para a instituição desse sacramento por Cristo, Roma recorre ao poder que Cristo concedeu aos seus apóstolos para perdoar pecados (Mt 16.19; 18.18; Jo 20.22-23). Ora, embora a incumbência dada por Cristo aos apóstolos esteja bem estabelecida, não há uma só palavra aqui que diga que ela tem o caráter de sacramento. Não há sinal aqui, uma circunstância que Roma só pode explicar dizendo que arrependimento, confissão e a disposição de se corrigir são o sinal do sacramento de penitência.[83] Na posição romana, portanto, o sacramento de

[83] Os scotistas argumentavam que *contritio, confessio* e *satisfactio* eram, de fato, disposições necessárias antes do recebimento do sacramento de absolvição, mas não eram parte do sacramento, enquanto os tomistas alegavam que a *materia* do sacramento de penitência consistia não em substâncias, mas, assim como no casamento, em atos, e, de fato, nos supracitados *actus poenitentis*. Trento não decidiu essa questão. Nota do organizador: Bavinck cita porções da sessão XIV, capítulo 3, cânone 4 de Trento. Para maior clareza, elas são dadas de forma completa.

Capítulo 3. As Partes e Frutos do Sacramento de Penitência. O santo Concílio ensina que a forma do sacramento

penitência tornou-se um tribunal no qual o sacerdote julga com base nos livros penitenciais os pecados confessados, e, embora absolva o penitente da culpa e da punição eternas, impõe uma ampla variedade de penalidades, na terra ou no purgatório. Essas penalidades, porém, podem novamente ser remidas por meio de indulgências.[84] O sacramento da extrema unção serve não para curar o doente, como diz o texto-prova (Tg 5.14), o que seria de se esperar, mas para preparar a pessoa moribunda para a morte. A unção com óleo de oliva denota a unção do Espírito Santo, a comunicação da graça, que liberta a alma de seus defeitos e concede a força necessária para a batalha final.

Além desses cinco sacramentos ainda há mais dois: o sacramento das santas ordens, que distingue o sacerdote do leigo por meio de um dom do Espírito Santo intensificado pelo ofício e lhe concede o poder de transformar o pão e o vinho da missa no corpo e no sangue de Cristo e de perdoar, em nome de Cristo, os pecados do pecador penitente; e o sacramento do casamento, que, segundo as palavras de Efésios 5.25ss., faz do estado marital uma imagem da união entre Cristo e sua igreja. Para isso, ele não apenas une os cônjuges por meio de

---

de penitência, na qual consiste principalmente sua força, é expressa nestas palavras proferidas pelo ministro: "Eu te absolvo [...]", às quais certas orações são salutarmente acrescentadas conforme o costume da santa igreja; apesar disso, elas de forma nenhuma pertencem à essência dessa forma, nem são necessárias para a ministração do sacramento. A matéria, por assim dizer, deste sacramento por outro lado, consiste nos atos do próprio penitente, a saber, contrição, confissão e satisfação [cânone 4]. Esses atos, visto que, pela instituição de Deus são necessários por parte do penitente para a integridade do sacramento e para a plena e perfeita remissão de pecados, são, por essa razão, chamados de partes da penitência. A realidade e o *effectus* deste sacramento, porém, no que se refere à sua força e eficácia, é a reconciliação com Deus, que, às vezes, em pessoas piedosas e naqueles que recebem este sacramento com devoção costuma ser seguida por paz de consciência e serenidade com uma consolação abundantemente grande do espírito. O santo Concílio, embora registre esses itens a respeito das partes e efeitos deste sacramento, condena as opiniões daqueles que afirmam que as partes da penitência são os terrores da consciência e a fé [cânone 4].

Cânone 4. Se alguém disser que, depois da realização da consagração do corpo e do sangue de nosso Senhor, Jesus Cristo não está no maravilhoso sacramento da eucaristia, mas apenas no uso, enquanto é tomado, não porém, antes ou depois, e que, nas hóstias ou partículas consagradas, que são reservadas ou que sobram depois da comunhão, o verdadeiro corpo do Senhor não permanece, que seja anátema (H. Denzinger, org., *The Sources of Catholic Dogma,* trad. Roy J. Deferrari [Fitzwilliam, NH: Loreto Publications, 2002], 270, 273-74).

Bavinck chama atenção para a expressão *quase materia* usada pelo Concílio de Trento e fornece referências a C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae,* 9 vols. (Freiburg: Herder, 1902-10), III, 422; J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik,* 4ª ed., 3 vols. (Paderborn: Schöningh, 1908-10), III, 422; e Catecismo Romano, II, 5, q. 12 (nota do organizador: Bradley e Kevane, II, c. 4, q. 13, "The matter of the Sacrament [of Penance]". Essa passagem é citada aqui de forma completa.

Como nada deve ser melhor conhecido do que a matéria deste sacramento, o fiel deve ser ensinado que há uma grande diferença a esse respeito entre este e os sacramentos. Enquanto, nos outros sacramentos, a matéria consiste em alguma coisa material, seja natural ou fabricada, a matéria deste sacramento são os próprios atos do penitente. Esses atos, como afirmado no Concílio de Trento, são contrição, confissão e satisfação. Esses três atos são exigidos pela instituição para a integridade do sacramento e para a completa remissão de pecados e, por essa razão, são chamados de "partes" do sacramento de penitência.

O fato de que o Concílio chama esses três atos de "quase matéria" da penitência não significa que sejam menos do que a matéria real, mas que não são do tipo de matéria externa ao recipiente, como a água, no batismo, ou a crisma, na confirmação. Quanto à opinião de alguns autores, que dizem que os pecados constituem a matéria deste sacramento, isso não é realmente diferente do que estamos dizendo, pois o objeto de todos os três atos são os pecados do penitente. Assim como uma madeira que é consumida pelo fogo é a matéria do fogo, assim também os pecados que são destruídos pela penitência também podem ser chamados, muito apropriadamente, de matéria da penitência (*The Roman Catechism* [Boston: Daughters of St. Paul, 1985], 261, 262).

[84] *Cf.* acima, p. 145-148 (Nº 461).

vínculos naturais, mas também por meio da graça sobrenatural e os fortalece para que perseverem em mútuo amor até a morte e eduquem seus filhos no temor do Senhor.[85]

Pelo lado do Protestantismo, esse conjunto de sete sacramentos recebeu, eventualmente, elogio superlativamente alto.[86] Repetidamente, em vários lugares, surgiu até mesmo uma tendência de expandir o número de sacramentos e cerimônias e, assim, enriquecer as igrejas protestantes com os ritos simbólicos de Roma. Não há razão, porém, para termos ciúme do conceito e do número de sacramentos de Roma, pois apesar de toda a apreciação da beleza que se expressa aqui, o que define a questão para os cristãos protestantes é a evidência escriturística que está ausente para os cinco sacramentos que Roma acrescentou ao batismo e à Ceia do Senhor. Às vezes, esse fato é candidamente reconhecido por parte de teólogos católicos romanos. Deharbe, por exemplo, diz que em lugar nenhum lemos que Cristo instituiu o sacramento de confirmação, nem que Cristo instruiu seus discípulos a ministrá-lo.[87] Isso também se aplica à confissão, à extrema unção, ao casamento e às santas ordens.

Mas independente dessa objeção, o que Roma realmente alcança com todos esses sacramentos? Parece que o tesouro e a distribuição da graça por parte de Roma são excepcionalmente ricos, mas, na verdade, são tão pobres que, repetidamente, apenas uma pequena parte dos pecados das pessoas pode ser e é perdoada e, repetidamente, um novo sacramento é necessário para comunicar graça e libertar as pessoas de suas penalidades. Aliás, mesmo que os crentes tenham desfrutado dos benefícios do batismo, da Ceia do Senhor, da penitência e da extrema unção, depois desta vida eles ainda precisam se corrigir no purgatório. Roma tende a dividir e a separar interminavelmente tantos pecados e penalidades que todos os sacramentos, juntamente com todas as indulgências, não podem libertar os crentes completamente deles. Para contrabalançar um pouco essa situação, os santos podem alcançar um nível tão alto de realização que têm mérito de sobra para aumentar o tesouro de méritos. Mas isso é uma exceção. Isso só é possível para os santos que, além dos preceitos, também cumprem os conselhos evangélicos e levam uma vida exclusivamente religiosa e isso ainda não lhes dá certeza nem consolação. Os cristãos católicos romanos comuns, que vivem no meio do mundo, experimentam uma dose ainda maior de incerteza. Mesmo depois de sua morte eles permanecem diante de Deus como Juiz, um Juiz a quem eles devem satisfazer e com quem devem se reconciliar com todos os tipos de penitências. Seu estado de graça nunca é certo e firme. Eles estão sempre com medo sobre se estão, de fato, no estado de graça e não cairão dele no momento seguinte. Essa

[85] Concílio de Trento, sessão VII, XIII, XIV, XXI-XXIV; Catecismo Romano, II, e os teólogos católicos romanos previamente mencionados.

[86] G. W. von Leibniz, *System der Theologie nach dem Manuskripte von Hanover* (Mainz: Müller, 1825), 195ss.; F. W. von Goethe, *Aus meinem Leben* (Paderborn: Schöningh, 1895), II, 179; A. F. C. Vilmar, *Dogmatik*, II, 227; W. Bilderdijk, *Opstellen van godgeleerden en zedekundigen inhoud* (Amsterdã: J. Immerzeel, 1833), I, 61; *idem, Brieven* (Amsterdã: W. Messchert, 1836-37), IV, 68, 174; V, 42.

[87] J. Deharbe, *Verklaring der katholische geloofs-en zedeleer*, 3ª ed., 4 vols. (Utrecht: J. R. van Rossum, 1880-88), IV, 174.

incerteza, essa falta de segurança, não é removida nem mesmo pelo ensino de que os sacramentos agem *ex opera operato,* pois embora o batismo, a confirmação e as santas ordens concedam um caráter indelével, a graça santificadora comunicada pelos sacramentos pode ser sempre novamente perdida. Seu recebimento, no contexto de penitência, comunhão, extrema unção e casamento depende de uma disposição penitencial, e, mesmo quando é concedida, não liberta os crentes de toda punição. A obra de satisfação continua a ser necessária, até mesmo no purgatório, depois desta vida.

E que tipo de graça é esse que os cristãos católicos romanos recebem no sacramento? Não é uma graça de perdão e adoção como filhos, mas uma graça que é acrescentada à natureza, que nunca se torna um com os crentes, e, portanto, ou os conduz a um monastério ou a uma vida dualista no mundo. Em contraste, para os cristãos protestantes, é suficiente ter a Palavra e os dois sacramentos instituídos por Cristo. Neles, se os aceitam em fé, eles possuem todo o Cristo, todo o tesouro de seus méritos, perfeita justiça e santidade e uma inviolável comunhão com Deus. Eles são libertos de toda culpa e de toda punição. Eles são assegurados disso no batismo e são continuamente fortalecidos e confirmados nessa fé pela Ceia do Senhor. Eles não precisam mais de uma graça especial na confirmação, na penitência e na extrema unção, pois, pela Palavra, pelo batismo e pela Ceia do Senhor, recebem toda a graça de que precisam na vida e na morte, no tempo e na eternidade. Seu único conforto é que pertencem a Cristo; eles vivem nesse conforto e morrem nesse conforto. Cristo, para eles, realizou tudo. Deles não é exigida nenhuma penitência ou penalidade, seja nesta vida ou no porvir. Toda a graça que os cristãos recebem é tão pouco elevada acima da natureza ou oposta à natureza que, em vez disso, renova e santifica tudo o que é natural. Quando se casam, portanto, eles não precisam de uma nova graça sacramental, pois, em virtude de sua origem, o casamento é santo e, portanto, não tem de ser elevado acima de sua instituição, mas apenas restaurado e renovado em sua própria ordem natural. Da mesma forma, quando desejam o ofício de supervisor, não são incorporados, por meio de uma graça sacramental, a uma categoria especial, mas são chamados por Deus para ministrar em sua igreja e são capacitados, pela mesma graça de Cristo, a realizar esse ministério. No batismo e na Ceia do Senhor, os cristãos protestantes professam infinitamente mais do que os cristãos católicos romanos em seus sete sacramentos, pois não é o número de sacramentos que é decisivo, mas a instituição de Cristo e a plenitude de graça que ele comunica neles.[88]

[88] Sobre os sacramentos católicos romanos, *cf.* J. Calvin, *Institutas,* IV.xix; D. Chamier, *Panstratiae catholica* (Genebra: Roverianis, 1626), IV, livro 4; A. Rivetus, in *Synopsis purioris theologiae,* disp. 47; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XIX, q. 31; B. de Moor, *Comm. theol.,* V, 330ss.; J. Gerhard, *Loci theol.,* XIX, 60ss.; K. von Hase, *Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche,* 5ª ed. (Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1890), 414ss.; P. Tschackert, *Evangelische Polemik gegen die römischen Kirche* (Gotha: F. A. Perthes, 1885), 67.

10

Os meios da graça do Espírito: o batismo

No Novo Testamento, o batismo tem seu fundamento na circuncisão do Antigo Testamento (Gn 17.10ss.). A circuncisão era um sinal e selo do perdão de pecados e da santificação na aliança da graça. João Batista anunciava a vinda do reino e o perdão de pecados por meio do batismo, que era prova de que Deus se lembrava de sua aliança. Apesar das objeções, o batismo de João é idêntico ao dos discípulos de Jesus. Os crentes são batizados "em nome de Jesus", assim como os israelitas eram batizados "em Moisés" (1Co 10.2) e os discípulos de Éfeso "no batismo de João" (At 19.3) porque os crentes são adotados por ele e colocam sua confiança somente nele. Portanto, Mateus 28.19 ("em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo") não prescreve o que os apóstolos deviam dizer, mas o que eles deviam fazer. O nome, aqui, indica que a pessoa batizada é colocada em relacionamento com o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Ao longo de todo o Novo Testamento o batismo é descrito como uma salvação do pecado, de forma que as pessoas batizadas são pessoas novas, espirituais (πνευματικοί, pneumatikoi), que são simultaneamente lavadas, santificadas e justificadas (1Co 6.11).

Embora a igreja cristã antiga não tivesse um rito batismal universalmente praticado, a partir do 2º século ele adquiriu um caráter mais misterioso, foi cercado por muitos rituais e transformado em um meio da graça que age de modo mágico. Agostinho contribuiu para isso ao ensinar que o batismo age ex opera operato *nas crianças, e foi, mais tarde, seguido pelos escolásticos, que tiraram a ênfase da importância das exigências subjetivas do batismo. Isso formou a base para a interpretação católica romana, que entende que o batismo é o ingresso na igreja e é estritamente necessário à salvação.*

Enquanto os luteranos se separaram um pouco do ensino de Roma, os reformados ensinaram que o batismo não efetua a fé, mas a fortalece. Isso coloca os reformados na defensiva com relação ao batismo infantil, para o qual eles recorrem à aliança da graça. Mesmo antes do batismo, os filhos eram considerados membros da aliança, de forma que o batismo não era absolutamente necessário para a salvação.

Enquanto muitos dos reformados, inicialmente, sustentavam a unidade entre eleição e aliança, por causa do declínio da igreja o batismo foi aos poucos totalmente separado da regeneração e privado de seu valor. Remonstrantes, racionalistas, quakers e protestantes modernistas veem no sacramento um ato humano de confissão e não um selo divino.

Com exceção das igrejas batistas e dos campos missionários, a maior parte de nós, agora, só conhece o batismo como batismo infantil. Apesar disso, a Escritura, em nenhum lugar fala do batismo infantil e sempre admite o batismo de adultos. Todo o mundo, judeus e gentios, era merecedor da condenação, portanto, arrependimento e fé eram necessários antes do batismo. Por isso, não há divergência entre as igrejas cristãs sobre a necessidade de uma confissão de fé antes do batismo de adultos.

A "forma" do batismo é o sinal deliberadamente escolhido da lavagem da corrupção na alma, assim como a sujeira é lavada pela água. No primeiro período da igreja, o batismo consistia em imersão, como é indicado pela palavra grega βαπτίζειν *(baptizein) e pelos registros escriturísticos de batismos. Consequentemente, o batismo por imersão foi a prática padrão no Ocidente, enquanto a aspersão era menos comum. Depois do século 13, porém, a aspersão se tornou mais comum. Embora a imersão ilustre o significado mais claramente, a questão em si é um adiáforo.*

A água do batismo se torna um sacramento por meio das palavras de instituição. A forma batismal trinitariana não transforma magicamente a água no sangue de Cristo. A obra do Espírito Santo no sacramento, assim como no caso da Palavra, não é física, mas espiritual. O batismo, então, consiste nos benefícios de justificação, regeneração e comunhão com a igreja.

Até hoje, o batismo infantil tem sido rejeitado por duas razões principais: ele não ocorre na Escritura e pressupõe fé e arrependimento, que não ocorrem ou não são reconhecidos em crianças pequenas. Devido à rápida expansão e à extraordinária ocorrência de batismo de adultos no 1° e no 2° séculos, não há testemunho direto de batismo infantil até Tertuliano. Tertuliano menciona a prática do batismo infantil em seus dias, enquanto Orígenes testifica que o batismo infantil era de um costume geral e de estirpe apostólica e Cipriano, com o Concílio de Cartago, em 256, defendeu o batismo infantil no segundo ou terceiro dia depois do nascimento.

Quando o batismo infantil se tornou a regra, em vez de exceção, tornou-se necessário defender sua legitimidade. Em sua defesa do pecado original, Agostinho recorreu à fé dos pais para defender o batismo infantil. Porém, houve muitas objeções a essa defesa. A fé pessoal ainda era considerada necessária e, assim, as crianças foram consideradas recebedoras da graça, quer por disposição ou por ato. Além disso, a fé de outra pessoal é supérflua, pois a operação da graça pressupõe apenas uma "capacidade passiva" por parte da criança. Além disso, quando o

batismo é separado da fé e da Palavra, ele é privado de seu caráter escriturístico e deixa de ser um sinal e um selo das promessas de Deus. Finalmente, os benefícios do batismo são exagerados e enfraquecidos, pois nem todas as crianças batizadas são crentes quando crescem. Por isso, os reformados basearam sua defesa no ensino escriturístico da aliança da graça, que abrange os crentes e seus descendentes.

Enquanto os anabatistas argumentavam contra o batismo infantil, dizendo que crianças não podem experimentar fé e arrependimento, os reformados responderam que, embora as crianças não possuam os atos de fé, elas possuem a disposição (habitus) de fé. Como a certeza absoluta sobre o estado interno daquele que recebe o batismo nunca é segura no caso de adultos e de crianças, a questão é se temos a mesma certeza nos dois casos. Não é surpreendente que o Novo Testamento não mencione o batismo infantil, já que o batismo de adultos era a regra e o batismo infantil era a exceção. Apesar disso, essa omissão não exclui o batismo infantil, pois ele pode ser derivado do batismo original por inferência legítima. De acordo com Colossenses 2.11-12, o batismo substituiu a circuncisão veterotestamentária. O batismo, portanto, é mais que a circuncisão não em essência, mas em grau. Enquanto a circuncisão apontava para a frente, para a morte de Cristo, o batismo também aponta para ela, mas para trás. Já que, como uma dispensação mais pobre da graça, a circuncisão era ministrada às crianças, segue-se que, como dispensação mais rica, o batismo também deve ser ministrado a elas. Além disso, toda a ideia de aliança como a realização histórica e orgânica da eleição aponta para a frente, para a inclusão de crianças por meio de sua relação com seus pais em graça e bênção. Assim, apesar da rejeição dos judeus a Jesus, ele continua a considerar seus filhos como filhos da aliança. Os apóstolos, da mesma forma, tratam a aliança da graça como a mesma em essência e incluem o organismo da família como uma instituição de Deus tanto em suas bênçãos quanto em suas maldições. Além disso, enquanto o anabatismo estabelece um limite para a operação da graça, no Novo Testamento, todos os limites de povo, país, sexo e idade foram apagados. Assim como acontece com os adultos, o coração das crianças deve ser julgado segundo a caridade.

Na ministração do batismo, Cristo só emprega pessoas ordenadas, mostrando que os sacramentos são subordinados à pregação da Palavra. O batismo, portanto, não é a causa, mas o sinal e selo da regeneração, que é concedida antes e independentemente do sacramento. Isso significa que o batismo não é estritamente necessário à salvação. O sacramento deve estar sempre estritamente unido à Palavra.

Com respeito à ocasião da ministração do batismo, ortodoxos gregos, católicos romanos, luteranos e reformados concordam que deve ser logo depois do nascimento. Os padrinhos de batismo foram considerados, por reformados e luteranos, como adiáforos, mas os reformados insistiram que os pais devem responder às perguntas batismais. Os reformados,

tendo se alinhado estritamente com a Escritura na doutrina do batismo, evitaram o sectarismo e preservaram a catolicidade da doutrina. Por isso, eles reconheceram o batismo de hereges e sustentaram, consistentemente, uma política ampla no reconhecimento do batismo. Apesar das diferenças sobre o batismo, todas as igrejas cristãs continuam a reconhecer um só Senhor, uma só fé e um só batismo.

O contexto religioso mais amplo do batismo

[530] O fundamento do batismo no Novo Testamento foi lançado nos dias da antiga aliança por meio da circuncisão, um rito que Deus impôs a Abraão (Gn 17.10ss.). De acordo com Heródoto, a circuncisão também era praticada entre egípcios, fenícios e sírios. Teólogos reformados, às vezes, tentaram refutar esse testemunho ou demonstrar que esses povos tinham assimilado a prática a partir de Israel.[1] No entanto, essa afirmação é insustentável. Entre os egípcios, a prática era seguida, pelo menos no caso dos sacerdotes, desde tempos antigos. Modernos estudos etnológicos mostraram que a circuncisão é uma cerimônia que ocorre entre incontáveis povos na Ásia, América, África e até mesmo na Austrália.[2] Assim como na instituição do templo e do sacerdócio, do sacrifício e do altar, de leis e ordenanças em Israel, em que Deus utilizou práticas que existiam entre outros povos, ele fez no caso da circuncisão. Ele a assimilou, por assim dizer, mas lhe deu outro significado, isto é, um significado sacramental. Enquanto, entre outras nações, a circuncisão física, de fato, ocorria, ela não tinha um caráter sacramental. Ali, também, entre os egípcios, o rito era frequentemente ministrado somente a umas poucas pessoas e, geralmente, não nos primeiros dias de vida, mas em uma idade mais avançada.[3] Quando Deus iniciou a circuncisão na vida de Abraão, porém, ele ordenou que todo macho devia ser circuncidado, tanto o escravo quanto o filho da casa; que essa circuncisão devia ser ministrada no oitavo dia; e que devia servir como um sinal da aliança, de forma que aquele que não recebesse esse sinal fosse um violador da aliança e tivesse de ser "eliminado" de seu povo. Portanto, embora a circuncisão também possa ter sido uma medida sanitária, esse não é seu propósito em Israel. Aqui ela serve como um sinal e confirmação da aliança da graça, cuja grande e abrangente promessa é: "Serei o teu Deus e da tua descendência" (Gn 17.7). Especificamente, ela é um selo de dois benefícios da aliança – da justiça da fé (Rm 4.11) e da circuncisão do coração (Dt 10.16; 30.6; Jr 4.4; Rm 2.28-29; Cl 2.11), isto é, da justiça ou do perdão de pecados e da

[1] *Cf.* H. Witsius, *Ægyptiaca et Dekaphylon* (Herborn: Nicolae Andreae, 1717), III, 6, 11, 12; J. Marck, *Christianae theologiae medulla didactico-elenctica* (Amsterdã: Wetstenios, 1716), 29.8.

[2] F. Delitzsch, *A New Commentary on Genesis,* trad. Sophia Taylor (Edimburgo: T. & T. Clark, 1899), Gn 17; C. Orelli, "Beschneidung", in *PRE*[3], II, 660-62; A. Glassberg, *Die Beschneidung in ihrer geschichtlichen, ethnographischen, religiösen und medicinischen Bedeutung* (Berlim: Boas, 1896).

[3] E. Schürer, *The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135),* ed. rev. G. Vermès e F. Millar (Edimburgo: T. & T. Clark, 1973), I, 537ss.; *cf. Theologische Literaturzeitung* (28 de agosto de 1903): 409-11 (nota do organizador: Bavinck está se referindo a uma revisão do volume de Schürer. Porém, ele equivocadamente cita a data como 13 de setembro de 1902).

regeneração ou santificação. Isso não significa que ela conceda esses benefícios mecanicamente, pois a circuncisão externa, sem a circuncisão do coração, não tem valor (At 7.51; Rm 2.28-29; 3.21, 30; 1Co 7.19). No entanto, sendo um selo da justiça da fé, ela pressupõe fé. Quando os judeus tentaram, cada vez mais, estabelecer sua própria justiça externa com base na lei, eles, assim como os gentios e apesar de sua circuncisão externa, tornaram-se, semelhantemente, merecedores de condenação diante de Deus (Rm 3.2).

Por essa razão, Deus, por meio de João Batista, instituiu o batismo com água mesmo antes de Jesus iniciar seu ministério público. Esse batismo, também, não era algo absolutamente novo, não mais que a circuncisão em tempos antigos. Todas as religiões da Antiguidade atribuíam um significado simbólico à água. A água do Eufrates, do Indo, do Ganges, tinha poder expiatório e santificador. Entre gregos e romanos, em todos os tipos de ocasiões, por exemplo, no caso da iniciação nos mistérios, eram prescritas lavagens.[4] Também em Israel, antes da instituição divina do batismo, todos os tipos de lavagens eram realizados.[5] No caso de prosélitos, juntamente com a circuncisão e o sacrifício, o batismo era necessário para a admissão na comunidade de fé.[6] Esse batismo, porém, só se torna um sacramento, um sinal e selo da aliança, como resultado de sua instituição por Deus. O Novo Testamento, portanto, ensina expressamente que "uma palavra de Deus" veio a João para batizar (Lc 3.2-3), que Deus o enviou com esse propósito (Jo 1.33), que seu batismo não era "dos homens", mas "do céu" (Mt 21.25) e que os publicanos que tinham sido batizados "reconheceram a justiça de Deus", enquanto os fariseus e escribas, tendo se recusado a serem batizados por João, "rejeitaram, quanto a si mesmos, o desígnio de Deus" (Lc 7.29-30). Com esse batismo, João proclamou aos judeus de seus dias que, embora fossem circuncidados e alguns fossem prosélitos batizados, eles eram culpados e impuros e precisavam do batismo para entrar no reino dos céus. O batismo de João, portanto, era uma acusação e uma condenação contra os judeus, uma mensagem de seu merecimento de condenação, mas – não nos esqueçamos disso – também algo mais. Ele era uma prova irrefutável de que Deus se lembrou de sua aliança e cumpriu sua promessa. Apesar do fato de que os judeus eram culpados e impuros, havia perdão em Deus e esse perdão seria ainda mais ricamente manifesto que nos dias do Antigo Testamento. João Batista, portanto, não deve ser visto como o último dos profetas do Antigo Testamento, "porque todos os profetas e a lei profetizaram *até* João' (Mt 11.13). Ele deve ser considerado, em vez disso, como o arauto do reino vindouro (Mt 3.2), como o mensageiro das boas novas que se aproximavam (Lc 3.18), como aquele que preparou o caminho para Cristo (Mc 1.2), como a testemunha da luz que estava surgindo (Jo 1.7, 29, 34, 36; *cf.* Mt 3.11; Mc 1.7; Lc 3.16; At 19.4),

[4] T. Pfanner, *Systema theologiae gentilis purioris* (Basileia: Joh. Hermann Widerhold, 1679), 346.

[5] E. Schürer, *The History of the Jewish People,* II, 477ss.; W. Brandt, *Die jüdischen Baptismen* (Giessen: Alfred Töpelmann, 1910); J. Steinbeck, "Kultische Waschungen und Bäder im Heidentum und Judentum und ihr Verhältnis zur christlichen Taufe", *Neue kirchliche Zeitschrift* 21 (1910): 778-99.

[6] E. Schürer, *The History of the Jewish People,* III, 165.

que logo daria lugar àquele que é mais poderoso que ele e como aquele que conduz seus discípulos a Cristo (Jo 1.35ss.; 3.27ss.).

O batismo com água e o batismo com o Espírito

O batismo de João é adequado ao conteúdo de sua mensagem. Seu batismo era o batismo para arrependimento e perdão de pecados (Mc 1.4). Isso não significa que o batismo de João servia somente para preparar as pessoas para o perdão que Cristo concederia (Meyer), mas muito especificamente que conferia perdão mediante arrependimento. Atos 2.38, diz, semelhantemente, sobre o batismo cristão, que ele acontecia "para o perdão de pecados" porque, pelo batismo, como sinal e selo, obtinha-se perdão. Além disso, o próprio Jesus foi batizado com o batismo de João. Ele não fez nenhuma distinção entre o batismo ministrado por seus discípulos e o batismo de João (Jo 3.22-23; 4.1ss.), mas simplesmente adotou os discípulos batizados por João sem batizá-los novamente (Jo 1.37; At 18.25). Jesus também não instituiu (em Mt 28.19) um novo batismo, mas somente o expandiu para incluir todas as nações. Com base nisso, reformados[7] e luteranos,[8] embora reconheçam uma diferença de grau, sustentaram firmemente a identidade essencial entre o batismo joanino e o cristão. Essa identidade foi objetada, porém, por católicos romanos,[9] anabatistas, socinianos, arminianos e muitos teólogos modernos.[10]

E, de fato, pesadas objeções podem ser levantadas contra a hipótese de identidade. Em primeiro lugar, de Mateus 3.11; Marcos 1.8; Lucas 3.16, os expositores extraem a objeção de que o batismo de João e o batismo cristão são opostos entre si assim como o batismo com água e o batismo com o Espírito ou com fogo. Atos 1.5, porém, ensina claramente que João, aqui, não contrasta seu batismo com o batismo cristão, mas com o – figuradamente assim chamado – "batismo" do Espírito Santo no dia de Pentecostes. O verdadeiro batismo cristão, afinal, também é um batismo com água, significando a lavagem dos pecados, e o batismo de João era, semelhantemente, um batismo com água, mas um batismo que, ao mesmo tempo, selava arrependimento e perdão. Os dois batismos, portanto, concordam completamente quanto ao sinal e à coisa significada. Se isso não fosse verdade, a implicação absurda seria que não somente o batismo de João, mas também o batismo que o próprio Jesus permitiu que seus discípulos realizassem antes do dia de Pentecostes tinham sido nada mais que um batismo com água. Nem mesmo aqueles que

[7] J. Calvino, *Institutas,* IV.xv.7, 8; P. van Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (Utrecht, Appels, 1714), VII, 4, 17; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* trad. G. M. Giger, org. J. T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1992), XIX, 16; C. Vitringa, *Doctrina christiana religionis,* 8 vols. (Leiden: Joannis le Mair, 1761-86), VII, 52.

[8] J. Gerhard, *Loci theologici,* org. E. Preuss, 9 vols. (Berlim: G. Schlawitz, 1863-75), XX, 15ss., 43ss.

[9] T. Aquino, *Summa theol.,* III, q. 66, art. 4; Concílio de Trento, sessão VII, cânone 1; R. Belarmino, "De bapt.", in *Controversiis,* I, 5.

[10] F. Schleiermacher, *The Christian Faith,* org. H. R. MacIntosh e J. S. Steward (Edimburgo: T. & T. Clark, 1928), §136; J. W. F. Höfling, *Das Sakrament der Taufe* (Erlangen: Deichert, 1859), I, 26ss.; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics,* trad. J. Watson e M. Evans, 2 vols. (Nova York: Scribner, Armstrong, 1874), §87, 2.

se opõem à identidade do batismo de João com o de Jesus se atrevem a chegar a essa conclusão. Eles, geralmente, dizem que o batismo cristão foi instituído *ou* quando Jesus foi batizado por João *ou* quando permitiu que seus discípulos ministrassem o batismo. Entretanto, os dois batismos, tanto o de Jesus quanto o de João, eram distintos do batismo do Espírito que ocorreu no dia de Pentecostes, muito embora ambos significassem e selassem os mesmos benefícios de arrependimento e perdão de pecados.

Mas agora – e essa é a segunda objeção à identidade supramencionada – o batismo do Espírito ocorrido no dia de Pentecostes está sendo novamente relacionado ao batismo cristão com água. De acordo com Atos 19.1-7, Paulo encontrou em Éfeso vários discípulos que tinham sido batizados "no batismo de João" (v. 3), que eram chamados de "discípulos" e "crentes" e ainda não tinham recebido o Espírito Santo e nem sequer sabiam que há um Espírito Santo (v. 2). Tendo sido mais bem instruídos por Paulo sobre o objeto da pregação de João, foram batizados "em nome do Senhor Jesus", Paulo lhes impôs as mãos e eles receberam o Espírito Santo e começaram a falar em línguas e a profetizar. Dessa última afirmação fica evidente que, ao examinarmos o termo "Espírito Santo", tanto aqui quanto em 8.15-18; 10.44; 11.15; 15.8, devemos pensar nos dons de glossolalia e de profecia concedidos pelo Espírito. Os discípulos de Éfeso não tinham recebido esse dom e nem mesmo ouvido falar dele. O batismo nem sempre produzia esse dom, nem o de João nem o de Jesus, pois, em Atos 8.15, lemos que os crentes de Samaria, de fato, tinham sido batizados "no nome do Senhor Jesus", mas nenhum deles ainda tinha recebido o Espírito Santo e só o obtiveram por meio da imposição de mãos por parte dos apóstolos. Semelhantemente, Atos 19.6 interpreta esse dom não como uma consequência do batismo, mas da imposição de mãos. O estranho, em Atos 19, é que *antes* dessa imposição de mãos, os discípulos de Éfeso foram batizados em nome do Senhor Jesus. Portanto, temos de concluir que Paulo não considerava o batismo que eles tinham recebido antes como verdadeiro e genuíno. Eles tinham sido batizados "no batismo de João" (v. 3). O batismo de João era, de fato, bom, pois ele ministrava o batismo de arrependimento para a fé em Cristo. No entanto, todos os tipos de erro, também a respeito do batismo, tinham entrado sorrateiramente no círculo de discípulos de João que tinham permanecido com ele e não tinham se tornado discípulos de Jesus. Consequentemente, os discípulos de Éfeso não tinham de ser batizados em nome de Jesus novamente, mas *pela primeira vez,* pois seu batismo no nome de João não era um batismo verdadeiro, nem um batismo verdadeiramente cristão, nem o verdadeiro e original batismo joanino.[11]

[531] A instituição do batismo por Deus, portanto, já ocorre no ministério de João, mas Jesus, depois de recebê-lo, adotou-o e permitiu que ele fosse

[11] W. Baldensperger, *Das Prolog des vierten Evangelismus* (Freiburg i. B.: Mohr, 1898), crê que todo o prólogo de João 1 é escrito para se opor a esses batistas ou seguidores de João Batista. *Cf.* H. Oort, "Mattheüs XI en de Johannes-gemeenten", *Theologisch Tijdschrift* 42 (1908): 299-333.

ministrado por seus discípulos (Jo 3.22; 4.1-2). Em Mateus 28.19, ele o tornou obrigatório a todos os crentes de todas as nações. Muitos expositores consideram este último versículo como não autêntico,[12] com base no fato de que, na era apostólica, o batismo ainda acontecia no nome de Jesus e essa fórmula trinitariana é de uma data posterior. Alguns estudiosos dizem que Jesus não instituiu o batismo para sua igreja.

Essa posição, porém, está aberta a várias objeções. Não se pode negar que o próprio Jesus permitiu que o batismo de João fosse ministrado a si mesmo, e, assim, o reconheceu. Em um verso no qual fala expressamente sobre isso, ele o deduz de um mandamento de Deus (Mt 21.25). Também não há qualquer fundamento para negar que Jesus adotou o batismo e, se ele não o ministrou pessoalmente, permitiu que fosse ministrado por seus discípulos (Jo 3.22, 26; 4.1-2), pois Jesus apareceu em público com a mesma mensagem que João, a mensagem da proximidade do reino dos céus, e apresentou as mesmas condições para se entrar nele (*i.e.*, fé e arrependimento – Mc 1.15). Portanto, é natural que, como João, ele permitisse que o batismo de arrependimento fosse ministrado a todos que quisessem pertencer ao círculo restrito de seus discípulos. Em João 3.5, embora não se faça menção ao batismo, há evidências de que a comunicação do Espírito na igreja era vista como tendo seu símbolo na água. Na medida em que a oposição entre o povo judeu e Jesus e seus discípulos foi se tornando mais nítida, um ato de separação, por um lado, e um ato de incorporação na igreja, por outro, se tornaram cada vez mais necessários. O batismo como rito de incorporação na igreja cristã também deve, de fato, ter sido desejado e planejado pelo próprio Jesus, ou não há forma pela qual possamos explicar que ele tenha sido, imediatamente, sem qualquer conflito, introduzido e aplicado em todas as igrejas cristãs, tanto nas de origem judaica quanto nas de origem gentílica (At 2.38, 41; 8.12-13, 16, 38; 9.18; e assim por diante; Rm 6.3-5; 1Co 1.13-17; Gl 3.27; Ef 5.26). Em 1 Coríntios 1.17, Paulo diz que Cristo não o enviou para batizar, mas para pregar o evangelho. No entanto, isso de forma nenhuma prova que Paulo tivesse uma opinião ruim sobre o batismo ou que o considerasse desnecessário. Romanos 6 e outras passagens certamente ensinam o contrário disso. O próprio Jesus também não ministrava o batismo, mas permitia que ele fosse ministrado por outros. Compare também Pedro (At 10.48). Semelhantemente, Paulo se ocupou com a pregação do evangelho e deixou o batismo e outras atividades envolvidas na fundação e edificação das igrejas a cargo de seus colaboradores.

[12] A. von Harnack, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechs in den zwei ersten Jahrhunderten* (Leipzig: Hinrichs, 1910), 187-98, considera que aqueles que creem que a fórmula trinitariana é derivada de especulação pagã (Usener, Dieterich) estão errados e tenta postular, contra isso, que ela deriva de origens judeo-cristãs. Além disso, não há necessidade de considerar o texto de Mateus 28.19 como não autêntico ou uma interpolação, como Conybeare e Lake argumentam; *cf.* A. Plummer, *An Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew* (Londres: E. Stock, 1909), 431ss. Além disso, a evidência para uma fórmula trinitariana indubitavelmente remonta ao início do 2º século, segundo E. Riggenbach, *Der trinitarische Taufbefehl: Matt 28.19 nach seiner ursprünglichen Textgestalt und seiner Authentie* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1903).

"No nome de Jesus"

Ora, nesse período inicial, o batismo é, de fato, descrito como ocorrendo "no nome de Jesus" ou "em Jesus" (At 2.38; 8.16; 10.48; 19.5; Rm 6.3; 1Co 1.13; Gl 3.27), mas isso não significa que o batismo era ministrado com essa fórmula específica. De qualquer forma, Paulo diz, em 1 Coríntios 10.2, que os israelitas foram batizados "em Moisés"; em 1.13, que os crentes de Corinto não foram batizados "em nome de Paulo"; e, em 12.13, que eles foram todos batizados "em um só corpo"; e, em Atos 19.3, os discípulos de Éfeso disseram que tinham sido batizados "no batismo de João". Em todos esses casos, não se pensa em uma fórmula usada em conexão com o batismo. A expressão "no nome de Jesus" não é uma fórmula, mas uma descrição do caráter do batismo cristão.[13] A partir de sua saída do Egito, os israelitas se deixaram ser batizados – na nuvem e no mar – "em Moisés", em relação a Moisés, de forma que o reconheceram como seu salvador e redentor, confiaram nele e se deixaram ser guiados por ele. Os discípulos de Éfeso foram batizados "no batismo de João" e, por meio dele, uniram-se à comunidade de João Batista. Assim também, o batismo cristão é e é chamado de batismo *em* ou *no nome de* Jesus porque ele adota os crentes em sua comunhão e os leva a colocarem toda a sua confiança somente nele.

Ora, a mesma coisa acontece quando Jesus diz, em Mateus 28.19, que seus discípulos devem ser batizados "em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo". Ele não está, aqui, prescrevendo aos apóstolos o que eles devem *dizer* durante a ministração do batismo, mas o que eles devem *fazer*. O batismo cristão é e deve ser uma incorporação na comunhão com o Deus que se revelou como Pai, Filho e Espírito. O nome denota Deus em sua autorrevelação, e a suprema autorrevelação de Deus consiste no fato de que ele se faz conhecido e chama a si mesmo de Pai, Filho e Espírito. A realidade de ser batizado nesse nome, portanto, não apenas torna conhecido o fato de que uma pessoa é batizada conforme o mandamento de Deus ou com o objetivo de confessar o seu nome, afinal, a expressão "no nome" pode ser alternada com a própria pessoa, assim como Paulo também fala de ser batizado "em Cristo" (Rm 6.3; Gl 3.27). No entanto, isso indica que a pessoa, sendo batizada, é colocada em relação e em comunhão com o Deus que se revelou como Pai, Filho e Espírito e agora é obrigada, com base nisso, a confessar e glorificar esse nome.[14] No

[13] T. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament,* 3ª ed., 2 vols. (Leipzig: Deichert, 1906-7), 316.

[14] O significado da fórmula "no nome de" é correntemente explicado pelos estudiosos da escola da história das religiões como uma parte das superstições judaicas e pagãs a respeito de nomes. De acordo com essa interpretação, a declaração pública de um nome dá aos presentes, quando o nome é pronunciado, uma certa participação nos poderes dessa pessoa e, assim, exerce uma influência mágica. *Cf.* F. Giesebrecht, *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage* (Königsberg: Thomas & Oppermann, 1901); W. Heitmüller, *Im Namen Jesu* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903); *idem, Taufe und Abendmahl bei Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903); J. Weiss, "Heitmüller: *Im Namen Jesu*", *Theologische Rundschau* 7 (1904): 185-96; J. Boehmer, *Die Studierstube* (1904): 388ss.; A. van der Flier, "Het gebruik van den israëlische Godsnaam", *Theologische Studiën* 21 (1903): 232-47; J. Boehmer, *Das biblische "im Namen"* (Giessen: Ricker, 1898); B. Jacob, *Im Namen Gottes* (Berlim: S. Calvary, 1903; nota do organizador: Bavinck cita a edição de 1904); W. Brandt, "Ονομα en het doopsformule in het Nieuwe Testament", *Theologisch Tijdschrift* 25 (1891): 565-610; *idem,* "Nog eens: Εἰς Ὄνομα", *Theologisch Tijdschrift* 36 (1902): 193-217; idem, "De tooverkracht van namem in

entanto, embora Jesus, depois de sua ressurreição, tenha descrito o batismo como uma incorporação na comunhão com o Pai, o Filho e o Espírito, era natural, nesse período inicial, que o batismo fosse associado principalmente com a pessoa de Cristo. De primária importância ao tornar-se membro da igreja eram o arrependimento e a fé em Cristo para, dessa forma, obter-se o perdão de pecados, e, desse perdão, o batismo é o sinal e o selo. Por essa razão, o batismo, no livro de Atos, é chamado – assim como o de João – de "batismo de arrependimento para remissão de pecados" (*cf.* At 2.38; 22.16).

No entanto, nesse período, também havia algo mais. João e também o próprio Jesus tinham contrastado esse batismo de arrependimento com o batismo do Espírito, que aconteceria no dia de Pentecostes. Esse batismo do Espírito, certamente, não estava atrelado ao batismo com água, o batismo de arrependimento para perdão de pecados, pois, em Atos 2.33, todos os discípulos receberam esse Espírito sem o batismo com água. Em Atos 9.17 e 10.44, os dons do Espírito são dados a Paulo, Cornélio e outros até mesmo antes do batismo (*cf.* 11.15-17). Em Atos 8.15-17, 9.17 e 19.6, a glossolalia e o dom de profecia não são concedidos por meio do batismo, mas pela imposição de mãos. Não obstante, para aqueles que estavam "de fora", o batismo de arrependimento era o caminho ordinário pelo qual eles também poderiam receber os dons do Espírito (At 2.38; 19.5-6). Essa conexão, porém, foi temporária. A glossolalia e a profecia não eram os verdadeiros benefícios do batismo. O batismo cristão continuou sendo, essencialmente, um batismo de arrependimento e fé em Cristo para o perdão de pecados.

É assim também que ele é descrito ao longo de todo o Novo Testamento. Em 1 Pedro 3.20-21, Pedro diz que, assim como Noé e sua família foram salvos da morte pela água que sustentava a arca, assim também os crentes são salvos da perdição pelo batismo. No entanto, esse batismo deve, então, ser interpretado não como σαρκός ἀπόθεσις ῥύπου (*sarkos apothesis rhupou,* lit., afastar a sujeira da carne, *i.e.,* não na mesma forma que removia a corrupção da carne), mas como συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερωθημα εἰς θέον, δι'ἀνασθασεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (*suneidēseōs agathēs eperōtēma eis theon, di' anasthaseōs Iēsou Christou, i.e.,* muito provavelmente, um apelo a Deus por uma boa consciência, livre de culpa). Somente o batismo pode ser isso por meio da ressurreição de Jesus Cristo, como uma prova de nossa justificação (Rm 4.25). A mesma interpretação retorna na carta aos Hebreus. Ela, aliás, considera o "ensino de batismos (Hb 6.2), isto é, não a doutrina do batismo cristão, mas de lavagens cerimoniais em geral – das quais uma interpretação correta era urgentemente necessária para os cristãos judeus (*cf.* 9.10) – como pertencendo aos princípios elementares do Cristianismo, e isso distingue os dois elementos do batismo cristão: a lavagem do corpo com água pura e a purificação de nosso

Oud en Nieuw Testament", *Teyler's Theologisch Tijdschrift* (1904): 335-88 (nota do organizador: Bavinck equivocadamente cita como *Theologisch Tijdschrift* sem o título); C. Orelli, "Name", in *PRE*[3], XIII, 625-31; G. B. Gray, "Name", in *DB,* III, 478-81; J. C. Lambert, "Name", in *DC,* II, 217, 218.

coração de uma consciência má, acusadora (Hb 10.22-23). Paulo escreve sobre o batismo por outra perspectiva, relacionando-o não tanto à justificação, mas à santificação. O batismo, como uma descida e subida das águas descreve e é um incentivo para que entremos em comunhão com Cristo, sua morte e sua ressurreição (Rm 6.3-6; Cl 2.12), pois, assim como muitos foram batizados em Cristo, para comunhão com ele, revestiram-se de Cristo e se apropriaram dele, assim também, agora, eles estão em Cristo e pertencem a ele (Gl 3.27-29), andam em novidade de vida (Rm 6.4, 6ss.; Ef 5.26), vivem para Deus (Rm 6.11, 13) e, de fato, têm a vida de Cristo dentro de si mesmos (Gl 2.20). E assim como, pelo batismo, entraram em comunhão com Cristo, assim também eles entraram em comunhão com sua igreja, que é seu corpo, pois, por um só Espírito, foram batizados em um só corpo (1Co 12.13; Rm 12.5). Na opinião de Paulo, o batismo com água é, ao mesmo tempo, um batismo com o Espírito, não um batismo com dons espirituais de glossolalia e profecia, mas com o Espírito como o princípio de uma nova vida. As pessoas batizadas são pessoas novas, espirituais (πνευματικοί). No entanto, essa renovação dos seres humanos pelo Espírito Santo no batismo não é algo separado e em paralelo, nem uma adição acidental à justificação pela fé. Em vez disso, os dois coincidem. Os coríntios são simultaneamente lavados, santificados e justificados no nome do Senhor Jesus e pelo Espírito de nosso Deus (1Co 6.11). No batismo, todos esses benefícios são unidos e concedidos aos crentes, o que não altera o fato, porém, de que os coríntios, apesar de seu batismo, ainda são chamados de "carnais", "crianças em Cristo" por Paulo e solenemente advertidos contra a possibilidade de sua queda (1Co 3.1, 3; 10.1-12).

O rito do batismo

[532] Na igreja cristã antiga, ainda não encontramos uma doutrina estabelecida e um rito universalmente praticado com relação ao batismo. Apesar disso, o *ensino dos Apóstolos* (*Didaqué*) já tinha a fórmula trinitariana, enquanto Hermas ainda fala de um batismo em nome do Senhor e o chama de selo do Filho de Deus, que dá vida. Como o batismo é a incorporação de uma pessoa na igreja, ele concede participação em todos os benefícios redentivos, especialmente no perdão de pecados passados e em uma vida nova, sobrenatural e eterna, pelo Espírito.[15] Embora se afirme claramente que a água do batismo mantém sua natureza ordinária, a ligação entre o sinal e a coisa significada é frequentemente expressa de um modo místico: "Se há alguma graça na água, não é por causa da natureza da água, mas por causa da presença do Espírito".[16] "Por meio dessa água a graça divina concede vida eterna".[17] O batismo, portanto, é descrito

[15] Justino Mártir, *First Apology,* 61; Tertuliano, *On Baptism,* 4, 5; Gregório de Nazianzo, *Theological Orations,* 40, 3ss.; nota do organizador: Bavinck se refere, aqui, também a Cipriano, *De grat.* 3, 4. Parece não haver um tratado sobrevivente de Cipriano com esse título, mas Cipriano se refere ao poder renovador do batismo em seu tratado *Works and Almsgiving,* c. 2, e em seu *Exhortation to Martyrdom, to Fortunatus,* c. 4.

[16] Basílio, *On the Holy Spirit,* c. 15.

[17] Teodoreto, *Questions on Genesis,* q. 26 (nota do organizador: Patrologiae cursus completus: Series graeca,

por vários nomes derivados dos mistérios: iluminação, mistério, consumação, plenitude, iniciação, introdução aos mistérios, e considerado como "um veículo para o céu", "um veículo para Deus" ou "uma chave do reino dos céus".[18]

E quando, do 2° século em diante, o culto foi dividido em uma parte pública e uma privada, a ministração do batismo e da Ceia do Senhor assumiu cada vez mais um caráter misterioso. Precedido pelo catecumenato, o batismo foi cercado por uma ampla variedade de ações simbólicas, tais como a apresentação da criança ou da pessoa que recebe o batismo por padrinhos, realização de profissão de fé, curvatura da cabeça do candidato ao batismo e realização do sinal da cruz, colocação de sal consagrado na boca do candidato ao batismo, exorcismo, imersão ou aspersão repetida três vezes, unção com crisma, colocação de um nome, colocação de uma vestidura branca, concessão de um candelabro aceso, admissão à igreja, beijo fraternal, e, às vezes, a celebração da Ceia do Senhor imediatamente após o batismo.[19] Assim, embora, na era apostólica, o batismo seguisse imediatamente a conversão e fosse ministrado de forma o mais simples possível (At 2.38, 41; 8.12, 36; 10.47; e assim por diante), a partir do 2° século, ele foi revestido por um ritual cada vez mais elaborado e transformado em um meio da graça que operava de modo mais ou menos mágico. Até mesmo Agostinho alimentou o desenvolvimento da doutrina do batismo ao longo dessas linhas, embora, no caso dos adultos, exigisse fé e arrependimento anteriores ao batismo para que ele tivesse efeito benéfico. Em primeiro lugar, ele diz que o batismo só produz perdão de pecados e regeneração dentro da igreja. O sacramento é um sacramento de Cristo e foi dado por ele à igreja. Hereges e cismáticos podem recebê-lo fora da igreja, mas, nesse caso, ele é uma propriedade roubada e ilegítima e não tem efeito benéfico, mas, em vez disso, tende a ser destrutivo.[20] Segundo, no caso de crianças, ele parece ensinar que o batismo, agindo *ex opera operato,* tem um efeito benéfico. As crianças não batizadas que morrem na infância estão perdidas,[21] mas, no caso daquelas que são batizadas, o próprio batismo, ou a intercessão da igreja, ou a fé dos pais assume o lugar da

org. J-P. Migne [Paris: Migne], vol. 80; *cf.* também *Theodoreti cyrensis quaestiones in octateuchum,* org. Natalio Fernández Marcos e Angel Sáenz-Badillos [Madrid: Biblia Poliglota Matritense, 1979]); J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus* (Amsterdã: J. H. Wetsten, 1682), s.v. βαπτισμα; *cf.* Tertuliano, *On Baptism,* 4.

[18] J. Schwane, *Dogmengeschichte,* 4 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1882-95), II, 735; E. Hatch, *Griechentum und Christentum* (Freiburg i. B.: Mohr, 1892), 219; J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus,* s.v. βάπτισμα; F. Kattenbusch ("Taufe, Kirchenlehre", in *PRE*[3], XIX, 403) corretamente observa: "Obviamente, isso não significa que as ideias particulares pelas quais as pessoas consideram os rituais de iniciação nas religiões de mistério como selo de confirmação ou iluminação foram simplesmente transportadas para a ἐκκλησία pela ação de doação de nome no batismo". O termo "selo", por exemplo, já era usado pelos judeus com respeito à circuncisão (*cf.* Rm 4.11).

[19] J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus,* s.v. βάπτισμα; B. Moeller e H. von Schubert, *Lehrbuch der Kirchengeschichte,* 3 vols. (Tübingen: Mohr, 1892-1907), I, 339; *cf.* Catecismo Romano, II, c. 2, q. 45 (nota do organizador: a edição pós Vaticano II intitulada *The Roman Catechism* [trad. Robert Bradley, SJ, e Eugene Kevane (Boston: Daughters of St. Paul, 1985)] não tem a numeração da introdução, de forma que o capítulo 1 começa na seção sobre o batismo. Nessa anotação, a referência correta seria II, c. 1, q. 46); R. Belarmino, "De bapt.", in *Controversiis,* c. 24-27; P. Drews, "Taufe, Liturg. Vollzug", in *PRE*[3], XIX, 424-50.

[20] Agostinho, *The Unity of the Church,* 68; *idem, On Baptism, against the Donatists,* 3, 13, 5, 7ss.

[21] Agostinho, *The Soul and Its Origin,* I, 9; III, 12; *idem, Merits and Remissions of Sins,* I, 20; *idem, Nature and Grace,* 8.

fé que as próprias crianças ainda não podem exercer.[22] Terceiro, Agostinho, de qualquer forma, atribui ao batismo o efeito de um "caráter indelével" pelo qual a pessoa batizada, por lei, pertence a Cristo e sua igreja e pode, se necessário, ser trazida de volta ao seu cuidado e proteção pela força.[23]

O escolasticismo, de fato, tendeu, inicialmente, a se limitar ao ensino de Agostinho e reconheceu que, no caso dos adultos, o batismo pressupunha fé e não era necessário à salvação. No entanto, cada vez mais ele se moveu na direção de dizer que o sacramento agia *ex opera operato* e, assim, cada vez mais fizeram com que as exigências subjetivas perdessem sua importância.[24] Dessa forma, ele lançou o alicerce para a doutrina romana do batismo, que, em poucas palavras, se resume no seguinte: o batismo é o primeiro sacramento, a porta para a vida espiritual, a entrada na igreja. Ele fornece a primeira graça sobrenatural que é pressuposta e aumentada pelos outros sacramentos e é, portanto, estritamente necessário à salvação, exceto em uns poucos casos, em que pode ser substituído por um "batismo de sangue" [martírio] ou um "batismo de desejo".[25] Ele deve, portanto, ser ministrado logo que possível e, em casos de emergência, até mesmo por leigos ou pessoas que não são cristãs. De qualquer forma, os seguintes elementos são comunicados pelo batismo: (1) o *character indelebilis,* que coloca a pessoa sob jurisdição da igreja; (2) o perdão de todos os pecados, tanto o original quanto os efetivos, que foram cometidos antes do batismo, e a remissão de todos os pecados eternos e temporais, porque são "obras de satisfação", mas não porque são penalidades naturais do pecado; (3) a renovação e a santificação espirituais de uma pessoa pela infusão de graça santificadora e as virtudes sobrenaturais de fé, esperança e amor, de forma que a corrupção do pecado original é totalmente anulada e apenas a concupiscência que é parte integrante da natureza do ser humano como uma criatura física permanece. Essa concupiscência, porém, não é, em

[22] Agostinho, *Merits and Remissions of Sins,* I, 19, 34ss.

[23] Agostinho, *On Baptism,* V, 21; VI, 1; *idem, Against the Letter of Parmeniam,* II, 16; *cf.* A. J. Dorner, *Augustinus* (Berlim: W. Hertz, 1873), 248; J. Schwane, *Dogmengeschichte,* II, 744ss.; A. von Harnack, *History of Dogma,* trad. N. Buchanan *et al.,* org. A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896-99), V, 158ss.; F. Kattenbusch, "Taufe, Kirchenlehre", in *PRE*[3], XIX, 408-11.

[24] P. Lombardo, *Sent.,* IV, dist. 3-6; T. Aquino, *Summa theol.,* III, q. 66-71; Boaventura, *Breviloquium,* VI, 7; *cf.* J. Schwane, *Dogmengeschichte,* III, 605-22; A. von Harnack, *History of Dogma,* VI, 220ss.

[25] Nota do organizador: Esses dois termos são definidos pelo novo *Catechism of the Catholic Church* (São Francisco: Ignatius, 1992), Nº 1258-60, da seguinte forma:

1258. A igreja sempre sustentou a firme convicção de que aqueles que sofrem a morte por causa da fé sem terem recebido o batismo são batizados por sua morte para Cristo e com ele. Esse *batismo de sangue,* assim como o desejo pelo batismo, produz os frutos do batismo sem ser um sacramento.

1259. Para os catecúmenos que morrem antes de seu batismo, seu explícito desejo de recebê-lo, juntamente com o arrependimento por seus pecados e a caridade, lhes assegura a salvação que não puderam receber por meio do sacramento.

1260. "Já que Cristo morreu por todos e todos os homens são, de fato, chamados a um e o mesmo destino, que é divino, devemos sustentar que o Espírito Santo oferece a todos a possibilidade de se tornarem participantes, de uma forma conhecida por Deus, do mistério pascal" [62]. Todo homem que é ignorante do evangelho de Cristo e de sua igreja, mas busca a verdade e a vontade de Deus de acordo com o entendimento que tem dela, pode ser salvo. Pode-se supor que essas pessoas teriam *desejado o batismo explicitamente se tivessem conhecido sua necessidade* (ênfase acrescentada).

si mesma, pecado, mas pode se tornar ocasião de pecado; (4) a incorporação na comunhão dos santos e na igreja visível dos crentes. O batismo exerce esses efeitos pelo fato de que, quando o sacerdote pronuncia a fórmula familiar, a palavra de Deus ou o poder do Espírito Santo misteriosamente se une à água, tornando-a "água viva e eficaz", um "ventre materno" do novo ser humano. Efetivamente regenerados pelo batismo, portanto, são não apenas as crianças, mas também todos os adultos que realizaram as sete preparações e não colocaram obstáculo no caminho do sacramento.[26]

A Reforma e o batismo

[533] A batalha que foi travada pela Reforma contra a doutrina romana dos sacramentos foi concentrada não em torno do batismo, mas em torno da Ceia do Senhor. Os reformadores alemães criam até mesmo que o batismo tinha sido mantido quase completamente intacto sob o papado e, portanto, adotaram-no com apenas umas poucas mudanças menores. Muitas cerimônias que tinham sido gradualmente acrescentadas ao batismo – tais como a doação de um nome, o sinal da cruz, exorcismo, apadrinhamento, imposição de mãos, roupas brancas, a bênção e assim por diante – também continuaram em uso entre os luteranos. Além disso, nos dois catecismos e nos Artigos de Esmalcada, Lutero ensinou que as palavras da instituição transformavam a água em "água divina, celestial, santa e salvífica". Embora rejeitasse a opinião de Tomás de Aquino e dos dominicanos, que interpretavam mal as palavras da instituição e entendiam que Deus comunicava um "poder espiritual" à água, ele aceitou uma união realista objetiva da palavra com a água. O batismo é "uma palavra de Deus unida à imersão em água incluída no mandamento divino e selada com a palavra de Deus". A água do batismo, como Lutero diz em seu *Sermon on Baptism,* "é permeada pela majestade e pela presença divina", assim como o ferro incandesce com o calor do fogo. Dogmáticos posteriores, desenvolvendo isso, afirmaram que, pelas palavras da instituição, "a matéria celestial, *i.e.,* toda a Trindade, ou o sangue de Cristo, ou o Espírito Santo" se uniu de tal forma com a matéria terrena, isto é, a água, que Deus, em, com e por meio da água do batismo – não separadamente e por meio de uma ação particular, mas em conjunção com a palavra do batismo e por meio dela por uma ação única e indivisível – produzia regeneração.

[26] Concílio de Florença (1438-45), in H. Denzinger, org., *The Sources of Catholic Dogma,* trad. da 30ª ed. por R. J. Deferrari (Fitzwilliam, NH: Loreto Publications, 2002), n. 696 (nota do organizador: Bavinck, aqui, equivocadamente, cita n. 591); Concílio de Trento, sessão VI, cânone 4; *idem,* sessão VII, "On Baptism" (nota do organizador: H. Denzinger, *Sources of Catholic Dogma,* Nº 857-70); *idem,* sessão XIV, "On Penance" (nota do organizador: H. Denzinger, *Sources of Catholic Dogma,* Nº 893-925); Catecismo romano, II, c. 2 (nota do organizador: Bradley e Kevane, II, c. 1); R. Belarmino, "De sacr. Bapt.", in *Controversiis,* c. 1-27; J. H. Oswald, *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche,* 2ª ed., 2 vols. (Münster: Aschendorff, 1864), 141ss.; e, para o ensino da Igreja Ortodoxa Oriental, João de Damasco [d. 777], *The Orthodox Faith,* IV, 14; A Confissão Ortodoxa, q. 102-3; Confissão de Dositheus (1672), decr. 16; F. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde* (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1892), I, 400ss.

E, finalmente, embora, nesse período inicial, Lutero firmemente tenha feito com que o efeito benéfico do batismo dependesse da fé com que eram aceitos, posteriormente, cada vez mais ele enfatizou a importância do caráter objetivo do batismo e não mais afirmou que as crianças são ou podem ser crentes, mas baseou o batismo infantil somente no mandamento de Deus. Os teólogos luteranos, portanto, mais tarde, ensinaram que, no caso dos adultos, o efeito benéfico do batismo, de fato, depende da fé, pelo menos de uma "capacidade latente", e, portanto, se a fé está presente, consiste em selagem e conforto. Porém, no caso das crianças, o batismo efetua regeneração. Ele é o "meio ordinário de regeneração e purificação dos pecados", mas sempre de tal forma que, embora a culpa e o poder do pecado sejam removidos, isso não é verdade sobre toda a corrupção. A raiz ou o combustível do pecado permanece.[27]

A tradição reformada, porém, rejeitou a maioria das cerimônias que gradualmente se associaram ao batismo e retornou à simplicidade da Escritura. Ela também partiu da ideia de que o batismo tinha sido instituído para os crentes e, portanto, não produzia a fé, mas fortalecia, e tentaram sustentá-la. Consequentemente, encararam uma dupla dificuldade com relação ao batismo infantil. Em primeiro lugar, tiveram de demonstrar – primeiramente contra os anabatistas, mas também contra católicos romanos e luteranos – que os filhos dos crentes deviam ser considerados como crentes antes mesmo do batismo e, como tais, deviam ser batizados. Em segundo lugar, tiveram de responder em que consistia a graça especial do batismo no caso de crianças pequenas, pois, se ainda não chegaram à idade da discrição e, portanto, ainda não possuíam "fé real", dificilmente poderiam ser fortalecidas e confirmadas nessa fé. Via de regra, porém, pouca atenção foi dada à segunda questão. Os teólogos, geralmente, limitavam-se a dizer que o batismo era uma prova, para os pais, de que sua descendência estava incluída na aliança de Deus; que isso era uma grande fonte de consolação e bênçãos para os filhos quando eles cresciam; e que, mesmo antes de terem consciência disso, o batismo lhes deu

[27] J. Köstlin, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony,* trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1897), II, 507ss.; A. von Harnack, *History of Dogma,* VII, 251; F. A. Loofs, *Leitfaden zum Studium derDogmengeschichte,* 4ª ed. (Halle a. S.: M. Niemeyer, 1906), 753ss.; F. Kattenbusch, "Taufe, Kirchenlehre", in *PRE*[3], XIX, 416ss.; Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche,* 8ª ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 30, 40, 163, 320, 361, 384, 485, 768, 780. Nota do organizador: Essas referências específicas são aos seguintes documentos luteranos: Credo Niceno, in *The Book of Concord,* org. Robert Kolb e Timothy J. Wengert (Mineápolis: Fortress, 2000), 23; Confissão de Augsburgo, art. 9 (Kolb e Wengert, 42); Apologia da Confissão de Augsburgo, art. 9, pars. 51-53 (Kolb e Wengert, 183-84); Artigos de Esmalcada, parte III, art. 5 (Kolb e Wengert, 319-20); Catecismo Menor, "The Sacrament of Holy Baptism" (Kolb e Wengert, 359); Catecismo Maior, "Prefácio" (Kolb e Wengert, 385); *ibid.,* parte IV, "Concerning Baptism" (Kolb e Wengert, 456ss.); M. Lutero, The Baptismal Booklet (Kolb e Wengert, 371ss.). Artigos da Visitação Saxônica (1592), art. 3, in P. Schaff, *Creeds of Christendom,* 3 vols. (Nova York: Harper & Brothers, 1877), III, 183; P. Melanchthon, "De baptismo", in *Loci communes* (Berlim: G. Schlawitz, 1856); J. Gerhard, *Loci theol.,* XX; J. A. Quenstedt, *Theol.,* IV, 106-76; D. Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum* (Rostock e Leipzig: Russworm, 1718), 1077-1103; H. F. F. Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church,* trad. Charles A. Hay e Henry Jacobs, 5ª ed. (Filadélfia: United Lutheran Publication House, 1899), §54; *cf.* também acima, p. 52-58 (Nº 439, 440).

direito aos benefícios da aliança da graça.[28] Desde o início, porém, a primeira questão produziu uma variedade de respostas diferentes. Para a validade do batismo infantil, eles unanimemente recorreram à Escritura, especialmente ao seu ensino sobre a aliança da graça. As crianças, mas também os adultos, tinham de ser examinados à luz da aliança da graça. A pessoa não tem direito ao batismo por causa de arrependimento e fé, mas por causa da aliança. Os filhos nascidos de pais crentes não eram crianças pagãs, não estavam sujeitos à ira de Deus nem estavam debaixo do poder de Satanás, de forma que, em seu caso, um exorcismo tivesse de ser realizado antes do batismo. Ao contrário, mesmo antes do batismo eles eram filhos da aliança. O batismo, portanto, não era sequer absolutamente necessário à salvação, nem havia necessidade de que batismos urgentes fossem realizados por pessoas leigas.

No momento em que começaram a refletir sobre as implicações dessa inclusão das crianças na aliança da graça, porém, eles se separaram. Houve aqueles que tentaram manter tão estritamente quanto possível a unidade entre eleição e aliança. Eles afirmavam, portanto, que todos os filhos nascidos de pais crentes tinham de ser considerados – segundo o julgamento de caridade – regenerados até que, em seu testemunho ou modo de vida, manifestassem claramente o contrário, ou que pelo menos as crianças eleitas eram, geralmente, regeneradas pelo Espírito de Deus antes do batismo ou até mesmo antes do nascimento (à Lasco, Ursino, Acronius, Voetius, Witsius, *et al.*). Entretanto, outros, percebendo os problemas da experiência, que tão frequentemente nos diz que as crianças batizadas crescem sem mostrar qualquer sinal de vida espiritual, não ousaram interpretar essa regeneração antes do batismo como sendo a regra. Todos eles, sem exceção, reconheceram que a graça de Deus não está ligada a meios e também pode efetuar a regeneração no coração de crianças muitos novas, mas deixaram em aberto a questão se, no caso de crianças eleitas, essa regeneração ocorria antes, durante ou, também, às vezes até mesmo muitos anos depois do batismo (Calvino, Beza, Zanchius, Bucanus, Walaeus, Ames, Heidegger, Turretin, *et al.*). Essa interpretação obteve predominância quando a igreja, negligenciando a disciplina, caiu em decadência. Eleição e igreja, o lado interno e o lado externo da aliança, conceitos inicialmente mantidos juntos tanto quanto possível, mas cada vez mais diferençados desde os dias de Gomarus, se afastaram ainda mais. Na igreja (*ecclesia*), viu-se a formação do conventículo (*ecclesiola*). Gradualmente, portanto, o batismo foi totalmente separado da regeneração e, como as pessoas, porém, queriam manter esse sacramento para seus filhos, ele foi entendido de uma das seguintes formas: (1) concebido e justificado como um sacramento da igreja e uma garantia dos filhos dos crentes em geral; (2) como uma confirmação da promessa condicional objetiva do evangelho; (3) como prova da participação na aliança externa da graça; (4) como uma garantia de um novo nascimento que não podia ser perdido – não um novo nascimento que era inseparável da salvação, mas um que era posteriormente confirmado por

[28] H. Witsius, *Miscellanorum sacrorum*, 4 vols. (Utrecht: F. Halman, 1692), II, 648-67.

uma fé pessoal; (5) como um aparato pedagógico que, em uma idade posterior, estimula a pessoa batizada a um arrependimento legítimo.[29]

Repetidamente houve controvérsia a esse respeito sobre o palavreado da forma litúrgica reformada para o batismo de crianças. Ao ouvir a expressão "santificados em Cristo" [na primeira pergunta feita aos pais] e associá-la com a renovação interior realizada pelo Espírito Santo, algumas pessoas objetaram à apresentação dessa pergunta aos pais, que, embora ainda apresentassem seus filhos para o batismo, eram religiosamente indiferentes. Sob influência pietista, atribuíram cada vez menos valor ao ato externo de batismo, insistiram na conversão pessoal e se retiraram para o círculo mais estreito dos conventículos.[30] Outros, interpretando a expressão em um sentido pactual mais objetivo, consideraram o batismo como nada mais que um sinal da aliança externa, ao qual uma fé histórica e um estilo de vida inofensivo lhes davam suficiente direito.[31]

Assim, nas próprias igrejas reformadas, o batismo foi quase completamente privado de seu valor. Introduzida aqui, de fato, foi a doutrina que, no tempo da Reforma, já era defendida por socinianos e anabatistas e, posteriormente, por remonstrantes e racionalistas. Apesar de todas as diferenças existentes entre eles, esses grupos concordaram que o batismo tem seu valor não como um selo da graça da parte de Deus, mas, em primeiro lugar, como um ato de confissão por parte do homem. O batismo não efetua nem concede nada. Ele é apenas um símbolo da transição do Judaísmo e do paganismo para o Cristianismo, um sinal de fé e arrependimento, uma promessa de obediência e, portanto, não foi instituído por Cristo como um sacramento permanente, ou, de qualquer forma, na melhor das hipóteses, é permitido e proveitoso para as crianças, mas não é necessário nem obrigatório. Os quakers chegaram ao ponto de rejeitar totalmente o batismo com água e reconhecer somente o batismo com o Espírito, enquanto os racionalistas debatiam a questão se o batismo, que, afinal, não é nada mais do que um símbolo solene, não devia ser abolido.[32] O protestantismo modernista ainda sustenta essa posição e faz com que o batismo seja opcional[33] e, no caso de muitos outros, o desprezo pelo sacramento mostra sua influência no fato

[29] *Cf.* acima, p. 54-58 (Nº 440).

[30] Lodenstein, Gentman, Koelman, Brakonier, Van de Putt, Kelderman, Vos; P. Proost, *Jodocus van Lodenstein* (Amsterdã: J. Brandt, 1880), 160, 229; A. Ypey e I. J. Dermout, *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk,* 4 vols. (Breda: W. van Bergen; F. B. Hollingers Pijpers, 1819-27), III, 261-363; A. Ypey, *Geschiedenis der Christliche kerk in de achttiende eeuw* (Utrecht: Van Ijzergost, 1797-1811), VI, 164; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* VII, 108, 115ss.; B. de Moor, *Commentarius* [...] *theologiae,* 6 vols. (Leiden: J. Hasebroek, 1761-71), V, 489.

[31] J. F. Ostervald, *A Compendium of Christian Theology,* trad. John McMains (Hartford: N. Patten, 1788), II, 6, 4, 4; *Vernet, *Christ. Onderw.,* 300; e, acima de tudo, Jansson e Eerde em oposição a Appelius, *cf.* C. Vitringa, *Doctr. christ.,* VI, 426ss.; VII, 125ss. Sobre a origem e o texto da liturgia batismal reformada, juntamente com as objeções levantadas contra sua leitura obrigatória, ver H. J. Olthuis, *De doopspraktijik der Gereformeerde Kerken in Nederland 1568-1816* (Utrecht: Ruys, 1908), 130-84.

[32] *Cf.* C. Vitringa, *Doctr. christ.,* VII, 297-415; D. F. Strauss, *Speculative Betrachtungen über die Dogmatik* (Weilburg: Lanz, 1841), II, 549-58; J. A. L. Wegscheider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae,* 3ª ed. (Halle: Gebauer, 1819), §171, 172; I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone,* trad. Theodore M. Greene e Hoyt H. Hudson (Nova York: Harper & Brothers, 1934), 187.

[33] J. H. Scholten, *Dogmaticae christianae initia,* 2ª ed. (Lion: P. Engels, 1856-58), 247; R. Ehlers, *Das Neue Testament und die Taufe* (Giessen: Ricker, 1890).

de que o ponto de gravidade é mudado do batismo para um ato organizado de forma ainda mais solene de recebimento e confirmação de membros.

Diante desse declínio, está sendo feita uma nova tentativa por várias pessoas e vários grupos de manter o caráter objetivo do batismo. Schleiermacher, de fato, antes de tudo considerou o batismo como uma ação da igreja pela qual ela recebe o indivíduo crente em sua comunhão, mas, implícita nisso está a incorporação simultânea desse crente na total comunhão de vida com Cristo.[34] Outros teólogos, salientando o ato gracioso de Deus implícito no sacramento, ensinaram que, embora o batismo não pressuponha regeneração, ele comunica o poder de regeneração ou a regeneração em si, é o ponto de contato inicial estabelecido por Cristo para o vínculo de amor entre si mesmo e o crente e lança um fundamento para todos os benefícios posteriores, benefícios que, a partir de então, começam a ser obtidos por meio da fé.[35] Muitos luteranos até mesmo retornaram à velha doutrina de que o Espírito Santo efetua a regeneração na da água do batismo e por meio dela e também o interpretaram não somente como uma renovação espiritual, mas também como a implantação de uma corporeidade celestial.[36] Na Inglaterra, o tractarianismo entrou em cena com a doutrina da regeneração batismal, que consiste na ideia de que as crianças são tão efetivamente renovadas pelo batismo que podem, mais tarde, independentemente, aceitar a graça por meio da fé.[37] Na Holanda, o Dr. A. Kuyper tentou manter o caráter objetivo do batismo atribuindo-lhe uma graça especial. Essa graça consiste não na regeneração – que é pressuposta no batismo e, portanto, não precisa mais ser concedida – mas em um benefício especial que não pode ser

[34] F. Schleiermacher, *The Christian Faith,* §136-38; *Cf.* A. Schweizer, *Die christliche Glaubenslehre nach-protestantischen Grundsätzen dargestellt,* 2 vols. em 3 (Leipzig: S. Hirzel, 1863-72), §171; R. A. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik* (Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1893), §846.

[35] F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* 3ª ed., 7 vols. (Gütersloh: Bertelsmann, 1883-1902), V, 2, 83ss.; F. A. Kahnis, *Die lutherische Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt* (Leipzig: Dörffling & Francke, 1861-68); II, 333; I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* trad. A. Cave e J. S. Banks, 4 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1882), IV, 290; F. H. R. Frank, *System der Christlichen Wahrheit,* 3ª ed. rev., 2 vols. (Erlangen e Leipzig: Deichert, 1894), II, 266; A. von Oettingen, *Lutherische Dogmatik,* 2 vols. (Munique: C. H. Beck, 1897), II, 408ss.; P. Althaus, *Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament* (Gütersloh: Betelsmann, 1897); H. Cremer, *Wesen und Wirkung der Taufgnade* (Gütersloh: Bertelsmann, 1899); *idem, Taufe, Wiedergeburt, und Kindertaufe,* 2ª ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1901); E. Cremer, *Rechtfertigung und Wiedergeburt* (Gütersloh: Evangelischer Verlag der Rufer, 1907), 63ss.; Há, porém, diferenças significativas entre eles. Oettingen, por exemplo, considera o batismo uma aplicação individual da palavra de graça que é oferecida a todos na pregação e, portanto, interpreta-o como uma reafirmação pessoal de salvação. Frank considera o batismo, primariamente, como um sacramento de regeneração, já que, sem regeneração, não há quem aceite a Cristo e receba justificação. Kremmer e Althaus também consideram o batismo como o sacramento da regeneração, mas entendem a regeneração de uma forma completamente diferente. A regeneração não é uma renovação teosófico-naturalista ou mesmo uma renovação espiritual, mas é idêntica à justificação (*cf.* acima, p. 63-68 [Nº 442, 443], [Nº 196-200, 470]).

[36] A. F. C. Vilmar, *Dogmatik,* 2 vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1874), II, 233; H. Martensen, *Christian Dogmatics,* trad. W. Urwick (Edimburgo: T. & T. Clark, 1871), 308ss.; J. W. F. Höfling, *Das Sakrament der Taufe,* I, 17ss.; G. Thomasius, *Christi Person und Werk,* 3ª ed., 2 vols. (Königsberg: A. W. Unser, 1862-63), II, 308, 314; e outros já mencionados acima, p. 58-75 (Nº 441-43). Além disso, Grundtvig e seus seguidores também estão incluídos aqui, entre eles Hoyt, Lyng, Krogh-Tönning, segundo O. Scheel, *Die dogmatische Behandlung der Tauflehre in der modernen positiven Theologie* (Tübingen: Mohr, 1906).

[37] *Cf.* acima, p. 54-58 (Nº 440); C. Hodge, *Systematic Theology,* 3 vols. (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1888), III, 591-604; W. Cunningham, *Historical Theology,* 2ª ed., 2 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1864), II, 133-42.

obtido de outra forma, a saber, na incorporação ao corpo de Cristo, ou melhor, na implantação, em nossa fé, da disposição ou tendência de não existirmos sozinhos, mas em nos sentirmos um com todo o corpo de Cristo.[38]

O modo do batismo

[534] Hoje em dia, a maioria das igrejas conhece o batismo, virtualmente, apenas como batismo infantil. Com exceção dos campos missionários e das igrejas batistas, o batismo de adultos é uma exceção. Apesar disso, na Escritura, o inverso é o que acontece. Em nenhum lugar ela fala explicitamente no batismo infantil. Ela sempre pressupõe o batismo de adultos. Os credos cristãos e os teólogos cristãos também sempre seguiram o exemplo da Escritura a esse respeito, porque tomam seu ponto de partida no batismo de adultos e somente, então, passam para o batismo infantil. Ora, esse batismo foi instituído ao mandamento de Deus por João e depois por Jesus porque, diante de Deus, todo o mundo era merecedor de condenação. Isso era verdade não somente sobre os gentios, mas também sobre os judeus, que, como sabemos, se esforçavam para estabelecer sua própria justiça com base nas obras da lei, mas não tiveram êxito em cumprir essa lei (Rm 9.31). Até mesmo os profetas já tinham proclamado que Deus, que é fiel e se lembra de sua aliança, no futuro, concederia a Israel arrependimento e vida, um novo coração e um novo espírito, perdoaria todos os seus pecados, derramaria seu Espírito sobre eles, aspergiria água sobre eles e os limparia de sua impureza (Os 6.2; Jl 2.28-29; Mq 7.18-20; Is 1.16; cc. 40ss.; Jr 31.31-34; 33.8; Ez 11.17-20; 36.25-28; 37.1-14; 39.29; Zc 13.1; e assim por diante). Regeneração, arrependimento e fé eram necessários, tanto a israelitas quanto a gentios, para entrar no reino dos céus e participarem de seus benefícios. Essa foi a mensagem com a qual João e Jesus confrontaram Israel, e aqueles que a aceitavam eram batizados. Portanto, a apresentação e aceitação da palavra do evangelho precediam o batismo. A Escritura nos diz, além de qualquer dúvida, que o batismo foi instituído somente para os crentes. Nenhuma outra pessoa é batizada além daquelas que confessam seus pecados e evidenciam arrependimento e fé (Mt 3.2, 6; At 2.37-38; 8.12, 37; 18.8). O batismo é chamado de batismo de arrependimento pela simples razão de que as pessoas podiam, dessa forma, obter o perdão de pecados (Mc 1.4; At 13.24). Em Mateus 28.19, os dois particípios "batizando" e "ensinando", de fato, indicam a forma pela qual a tarefa de "fazer discípulos de todas as nações" tinha de ser realizada, mas o ato de batizá-las "em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo" pressupõe, precisamente, a proclamação precedente desse nome e fé nesse nome, como se afirma claramente em Marcos 16.15-16 e como em João 4.1 o fazer discípulos precede o batismo. São os filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus que, por meio do batismo, se revestem de Cristo (Gl 3.26-27).

[38] A. Kuyper, "Van degenademiddelen", *De Heraut,* 646ss. (11 de maio-julho de 1890).

Contanto que a referência seja ao batismo de adultos, não há divergência sobre o batismo entre as igrejas cristãs. Não há uma só igreja que batize um adulto sem uma instrução prévia na verdade e sem uma confissão de fé prévia. Até mesmo Roma reconhece que, no caso dos adultos, sete preparações têm de preceder o batismo, e faz com que não a validade objetiva do sacramento, mas sua operação subjetiva, dependa de uma "intenção virtual" como *conditio sine qua non* por parte de quem recebe o sacramento.[39] Roma, porém, enfraqueceu cada vez mais essas condições subjetivas por parte de quem recebe o sacramento e mudou o centro de gravidade da Palavra e da fé para o sacramento, pois esse sacramento age *ex opera operato* (pelo ato realizado), sem exigir nada daquele que o recebe, a não ser uma condição negativa de "não colocar obstáculo" à ação do sacramento. Assim como aconteceu no caso dos pecados, assim também Roma separa indefinidamente os benefícios da graça e os distribui aos pouquinhos e em pedaços "aqui" e no "porvir". É sempre a mesma noção de hierarquia que faz com que sua influência seja sentida aqui na doutrina da graça e em todos os outros lugares. Por essa razão, também, Roma ensina que a pregação e a fé têm apenas importância preparatória. A graça real, santificadora, só é comunicada pelo sacramento do batismo, que, por essa razão – com a exceção de uns poucos casos em que é substituída por um "batismo de sangue" (martírio) ou por um "batismo de desejo"[40] – é estritamente necessário para a salvação de todas as pessoas, tanto de adultos quanto de crianças. A Reforma, ao contrário, apresentou o princípio escriturístico de que o sacramento não comunica nenhum outro benefício além daquele que os crentes já possuem por confiarem na Palavra de Deus. Somente a fé, independente de qualquer sacramento, comunica e faz com que os crentes desfrutem de todos os benefícios da salvação. Ora, se o batismo pressupõe essa fé, não resta nenhum outro benefício que possa ser comunicado aos crentes por meio do batismo. O batismo só pode significar e selar os benefícios que são recebidos pela fé e, assim, fortalecer essa fé.[41] Os luteranos também concordam com essa posição quando ela se aplica ao batismo de adultos que foram regenerados antes do batismo e fizeram sua profissão de fé. Assim como a fé e o dom do Espírito Santo são aumentados no regenerado por meio da pregação da Palavra, "o mesmo ocorre por meio do batismo no sentido de que o batismo eficazmente sela nele o dom da regeneração".[42] Está envolvido aqui o princípio protestante: aqueles que atribuem ao batismo uma comunicação de graça que não pode ser obtida por meio da Palavra e pela fé abrem a porta à doutrina católica romana do sacramento.

A "forma" do batismo consiste em um elo divinamente forjado entre o sinal visível e um benefício espiritual invisível. O sinal do batismo é a água (Mt 3.6;

[39] Concílio de Trento, sessão VI, cânones 5, 7; Catecismo Romano, II, c. 2, q. 30, 44 (nota do organizador: Bradley e Kevane, II, c. 2, q. 31, 45; Bavinck equivocadamente cita c. 3).

[40] Nota do organizador: ver nota 25, acima.

[41] Confissão Belga, art. 33, 34; Catecismo de Heidelberg, P. 69.

[42] J. Gerhard, *Loci theol.*, XX, 123; J. Quenstedt, *Theologia*, IV, 145; H. F. F. Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, 542, 543, 554, 555.

At 8.36), um sinal que não foi escolhido arbitrária ou acidentalmente, mas por causa de sua grande semelhança com a coisa significada, o que a sujeira – corrupção, sujeira pesada – é para o corpo o pecado é para a alma e assim como a água elimina a sujeira do corpo, assim também o sangue de Cristo nos purifica de todos os pecados. Virtualmente, entre todos os povos e em todas as religiões, portanto, a água tem um significado simbólico muito rico. Ela é usada em todos os tipos de lavagens cerimoniais e prefigura a limpeza espiritual de que todas as pessoas precisam para entrarem em comunhão com Deus. A água desempenhou um importante papel no culto do Antigo Testamento (Êx 30.18-20; 40.30; Lv 6.28; 8.6; 11.32; 15.12; Nm 8.7; 19.7ss.; *etc.*) e os profetas descreveram a purificação espiritual do povo como uma lavagem com água (Ez 36.25; 37.23; Zc 13.1). Em si mesma e por sua própria natureza, isto é, em virtude do caráter que Deus lhe concedeu no momento da criação, a água é, portanto, extremamente bem adaptada ao batismo para descrever e selar a lavagem dos pecados e a renovação espiritual. Por essa razão, também, não é necessário, como Roma alega, que a água batismal seja consagrada na véspera da Páscoa ou no domingo de Pentecostes e misturada com óleo.[43] Muito menos pode a igreja, com os paulicianos,[44] se abster de usar a água com base no fato de que Cristo é a água viva, ou, com outras seitas, substituir o batismo pela marcação das pessoas com uma marca de propriedade ou açoitá-las até derramar sangue.[45] É supérfluo admitir, com Beza e outros, que, se não houver água disponível, um outro líquido pode ser usado, pois esse caso é virtualmente impossível.[46]

No primeiro período da vida da igreja, o rito do batismo consistia em imergir os candidatos ao batismo em água e, depois de um momento, fazê-los emergir novamente. A palavra grega βαπτίζειν (*baptizein*) [e termos correlatos] já aponta nessa direção, pois ela significa, literalmente, "mergulhar" ou "desaparecer" ([βαπτειν, *baptein*] Jo 13.26) e também, quando é usada em um sentido mais amplo para lavar ([νίπτειν, *niptein*] Mt 15.2; [*baptizein*] Mc 7.4; Lc 11.38; [βαπτισμός, *batismos*] Hb 9.10) ou figurativamente ([*baptizein*] Mt 3.11; 20.22; At 1.5; e assim por diante), denota um ato no qual a pessoa ou a coisa que está sendo "mergulhada" é completamente imersa e limpa. Além disso, os casos que a Escritura registra mostram claramente que, na era apostólica, o batismo ocorria por imersão (Mt 3.6; Jo 3.23; At 8.38). E, finalmente, a "fraseologia sacramental" é completamente baseada nesse modo de ministração do batismo (Rm 6.4; Gl 3.27; Cl 2.12). Portanto, a imersão permaneceu em uso na igreja cristã durante séculos. A Igreja Ortodoxa Grega ainda o adota. A aspersão ou afusão só ocorriam em tempos antigos quando não havia água

[43] Catecismo Romano, II, c. 2, q. 47 (nota do organizador: Bradley e Kevane, II, c. 1, q. 48).

[44] Nota do organizador: os paulicianos eram uma seita dualista, originária do maniqueísmo, que repudiava o ensino e a prática sacramentais tradicionais da igreja em favor de uma compreensão "espiritual": o verdadeiro batismo e a verdadeira eucaristia consistem em ouvir a palavra de Cristo.

[45] B. de Moor, *Comm. theol.*, V, 409-11.

[46] C. Vitringa, *Doctr. christ.*, VII, 14.

suficiente[47] ou quando uma pessoa enferma tinha de ser batizada em sua cama (*baptismus clinicorum*). Nesse último caso, Cipriano[48] defendia a aspersão ou perfusão, com base em Ezequiel 36.25, mas os demais pais da igreja falam do batismo como uma imersão na água.[49] Em 754, o Papa Estevão II permitiu o batismo por aspersão em casos de necessidade envolvendo crianças ou enfermos, mas um concílio do ano 816 ainda instruiu os sacerdotes a "não derramarem água sobre a cabeça das crianças, mas sempre imergi-las em uma banheira". Tomás de Aquino disse: "é mais seguro batizar por imersão porque esse é o uso mais comum".[50] O Concílio de Ravena deixou em aberto a escolha entre imersão e aspersão. Até o século 13, portanto, imersão e aspersão ainda ocorriam lado a lado, no Ocidente. Depois disso, porém, a aspersão se tornou cada vez mais comum. Quando, na Europa cristianizada, o batismo de adultos se tornou uma exceção e o batismo infantil se tornou a regra, ocorreu também uma mudança no modo pelo qual o batismo era ministrado. Isso aconteceu não por motivos dogmáticos, mas por motivos higiênicos. Em certo sentido, todas as crianças ainda existiam em um "estado de fragilidade". Os reformadores também adotaram essa prática. Lutero preferiu a imersão. Calvino considerou a questão um adiáforo. Os anabatistas, porém, transformaram-na em uma questão de princípio e retornaram à imersão.

Isso é a única coisa que precisa ser combatida. Não há dúvida de que, em tempos antigos, a imersão era a regra geral. Ela ainda é permitida hoje e também ilustra o rico significado do batismo melhor do que a aspersão. No entanto, não se pode fazer disso uma questão de princípio pelas seguintes razões:

1. A água não é o sangue de Cristo e não efetua a lavagem dos pecados, mas é um sinal e um selo disso. Portanto, o que realmente importa no batismo não é a quantidade de água que é derramada sobre as pessoas que estão sendo batizadas ou na qual são imersas.
2. O benefício espiritual descrito no batismo não é chamado apenas de lavagem de pecados, mas também de aspersão com água pura e com o sangue de Cristo (Ez 36.25; Hb 12.24; 1Pe 1.2; *cf.* Êx 24.6; 29.16, 20).
3. Embora, durante séculos, a prática de imersão tenha permanecido em uso, desde os tempos mais antigos a aspersão também era considerada permitida em casos de necessidade. A igreja cristã nunca sequer pensou em considerar um batismo inválido por ter sido ministrado por aspersão e os próprios proponentes da imersão, via de regra, evitam, na prática, essa conclusão.
4. Embora, apesar da tripla imersão que era praticada desde tempos antigos,[51] deva-se, com Gregório, o Grande, sustentar que "não importa

[47] *Didaqué* 7.
[48] Cipriano, *Epistles* 69.12.
[49] Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus*, s.v. ἀναδύνω.
[50] T. Aquino, *Summa theol.*, III, q. 66, art. 7.
[51] *Didaqué* 7.

se ele é realizado por uma só ou por três abluções",[52] a aspersão não deve ser reduzida a uma quantidade tão pequena que toda a ideia de "lavagem" seja perdida. Assim como a Ceia do Senhor, por mais que seja diminuída, continua sendo uma refeição, assim também o simbolismo de "lavagem" deve ser mantido vivo na aspersão de crianças ou adultos com água batismal.[53]

Os benefícios do batismo

[535] Essa água se torna um sacramento por meio das palavras da instituição. Na Escritura, o batismo é, às vezes, chamado de batismo "em nome de Cristo' (At 2.38; 8.16; 10.48; 19.5; *cf.* Rm 6.3; 1Co 1.13-15; 6.11; Gl 3.27) e, outras vezes, de batismo "em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo" (Mt 28.19). Essas expressões não têm o objetivo de fornecer uma fórmula que tenha de ser pronunciada no batismo, mas descrevem a essência do batismo cristão: deve ser um batismo em nome de Cristo e, portanto, em nome do Deus trino. Que essas palavras não tinham o intuito de ser uma fórmula fica evidente pelo fato de que nenhuma fórmula é mencionada por ocasião da circuncisão e da Páscoa ou do batismo de João e da Ceia do Senhor. Isso de forma nenhuma significa negar que, desde o início, durante a ministração e o recebimento do batismo uma coisa ou outra era dita: as pessoas confessavam seus pecados (Mt 3.6) ou professavam sua fé em Cristo (At 8.37; *cf.* 1Tm 6.12). Logo, por processo natural, emergiu para uso público nessa ocasião uma fórmula fixa que foi derivada das palavras de instituição em Mateus 28.19. O *Didaqué* fala dos cristãos como "aqueles que foram batizados em nome do Senhor", mas já conhece a fórmula trinitária.[54] Ora, embora, nesse período inicial, o batismo em nome de Cristo ou com a confissão de que Jesus é o Filho de Deus (At 8.37) fosse perfeitamente adequado, posteriormente, quando surgiram todos os tipos de heresias e especialmente para manter o caráter cristão do batismo, a fórmula trinitária foi cada vez mais vista como necessária.[55] Mas essa fórmula trinitária tampouco é expressa nas mesmas palavras nas diferentes igrejas. A igreja grega emprega as palavras "Este servo de Deus é batizado em nome do Pai – Amém! E do Filho – Amém! E do Espírito Santo – Amém! Agora e por toda a eternidade". Embora a igreja latina reconheça o batismo realizado dessa forma, ela usa a fórmula "Eu te batizo em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo"[56] e essa é a fórmula que as igrejas protestantes geralmente utilizam. As igrejas síria e armênia têm uma fórmula que difere das versões grega e latina.[57] Tudo prova que a validade

[52] Catecismo Romano, II, c. 2, q. 14 (nota do organizador: Bardley e Kevane, II, c. 1, q. 14).

[53] J. Calvino, *Institutas,* IV.xv.19; G. Voetius, *Politicae ecclesiasticae,* 3 vols. (Amsterdã: Joannis a Westberge, 1663-76), I, 683-94; B. de Moor, *Comm. theol.,* V, 413-21; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* VII, 16-30; J. W. F. Höfling, *Das Sakrament der Taufe,* I, 46-60; J. G. de Hoop Scheffer, *Overzicht der geschiedenis van den doop bij onderdompeling* (Amsterdã, 1882).

[54] *Didaqué,* 9.5; 7.1, 3; *cf.* Justino Mártir, *First Apology* 61.

[55] Cipriano, *Epistles* 73.16-18; Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus,* s.v. βαπτισμός.

[56] Catecismo Romano, II, c. 2, q. 10, 11 (nota do organizador: Bradley e Kevane, II, c. 1, q. 10, 11).

[57] J. W. F. Höfling, *Das Sakrament der Taufe,* I, 44.

do batismo não depende das palavras literais usadas pelo ministrante. A fórmula trinitária só se tornou necessária para evitar a heresia, garantir que o batismo ministrado era o verdadeiro batismo cristão e introduzir a consistência e a estabilidade desejadas na prática litúrgica.

A esse respeito é digno de nota que a fórmula batismal trinitária não possui o poder mágico de transformar a água no sangue de Cristo. Não é somente a igreja reformada que nega que ela tenha esse poder, mas também a ortodoxa grega, a católica romana e a luterana usam, com relação ao batismo, uma linguagem diferente da que usam a respeito da Ceia do Senhor. No caso da Ceia do Senhor, a ênfase cai na recitação das palavras da instituição, em seu poder de consagrar e na transubstanciação ou consubstanciação assim realizada. No entanto, muito embora as pessoas falem em um poder divino (*divina virtus*) comunicado à água, de uma "água viva, santa, divina", da regeneração por meio da água na palavra, até mesmo o Catecismo Romano afirma que as palavras da instituição devem ser pronunciadas sincera e claramente para a instrução das pessoas[58] e nega que, no caso do batismo ocorra uma transubstanciação, uma transformação da água no sangue de Cristo.[59] A "união sacramental", nesse caso, difere da que existe na Ceia do Senhor. Entretanto, mesmo à parte dessa questão, certamente, ainda há uma diferença. Católicos romanos e luteranos, ao examinarem a operação do Espírito Santo, descrevem-na, com relação ao batismo, como acontecendo por meio da água. Os reformados rejeitam a ideia de uma união local e física e, em vez disso, admitem a presença de uma união como a que existe no caso da Palavra. Assim como o Espírito Santo, de fato, age com a Palavra, mas não limita seu poder e operação à Palavra, assim também acontece com a água do batismo. Em Efésios 5.26, as palavras ἐν ῥήματι (*en rhēmati,* pela palavra) não são, como pensam os luteranos, uma qualificação para λουτρῷ (*loutrō,* lavar) ou ὕδατος (*hudatos,* água), pois, nesse caso, teriam de ser precedidas pelo artigo (τῷ/τοῦ ἐν ῥήματι, *tō/tou en rhēmati*), mas referem-se a ἁγιάσῃ (*hagiasē,* tornar santo): Cristo tornou santa sua igreja por meio da palavra do evangelho, enquanto a purificava pela lavagem com água. Paulo, aqui, deliberadamente distingue a ação de Cristo por meio da Palavra de sua ação por meio da água, como também se faz em Hebreus 10.22 e 1 Pedro 3.21. Não é o ministro nem a água, mas Cristo que torna a igreja santa e lhe dá a coisa significada (Mt 3.11; 1Co 6.11; Hb 9.14; 1Jo 1.7). Se a água do batismo realizasse regeneração, Paulo não poderia dizer, em 1 Coríntios 1.14, que "Cristo não me enviou para batizar, mas para proclamar o evangelho". No entanto, por mais divergência que possa existir sobre o modo pelo qual o sinal e a coisa significada são ligados no batismo, há concordância sobre a realidade dessa ligação. As igrejas reformadas também confessam que, no batismo, Cristo promete e assegura a todos os que o recebem que "tão certamente quanto a água

[58] Catecismo Romano, II, c. 2, q. 2, 10 (nota do organizador: Bradley e Kevane, II, c. 1, q. 2, 10).
[59] *Ibid.*, II, c. 2, q. 4, 9 (nota do organizador: Bradley e Kevane, II, c. 1, q. 4, 9).

remove a sujeira do corpo, assim também seu sangue e seu Espírito removem a impureza da alma".[60]

Também há concordância substancial com respeito aos benefícios que, no batismo, são concedidos aos crentes adultos. Esses benefícios estão todos incluídos na comunhão com o Deus trino em que o crente é incorporado pelo batismo (Mt 28.19). No batismo, o Pai nos dá testemunho de que faz uma aliança eterna de graça conosco e nos adota como seus filhos e herdeiros (Gn 17.7, 10; At 2.39). O Filho nos assegura que nos lava em seu sangue e nos incorpora na comunhão de sua morte e ressurreição (Rm 6.3; Gl 3.27). O Espírito Santo nos assegura de que vive em nós e nos santifica para sermos membros de Cristo (1Co 6.11; 12.13; Tt 3.5).

De modo mais elaborado, esses benefícios são os seguintes:

1. *Justificação ou perdão de pecados* (Mc 1.4; At 2.38; 22.16; Hb 10.22; 1Pe 3.21). Doedes é da opinião de que esse benefício não qualifica para consideração no momento do batismo, mas somente na Ceia do Senhor, visto que o batismo é chamado de batismo de arrependimento *para* o perdão de pecados.[61] No entanto, essa posição é claramente contestada por Atos 22.16; 1 Pedro 3.21; Hebreus 10.22. Embora o arrependimento seja a forma pela qual o perdão de pecados assegurado por Cristo passa a ser nosso e é desfrutado por nós, o batismo é precisamente a prova e o penhor do perdão obtido por meio do arrependimento. A confissão de pecados e a fé justificadora, afinal, precedem o batismo. No batismo, portanto, todos os nossos pecados, juntamente com toda a nossa culpa e punição, não somente pecados passados, mas também presentes e futuros, são perdoados, pois a justificação é um ato judicial. Ela implica uma mudança de estado e, portanto, é realizada uma só vez, completamente e para sempre.
2. *Regeneração, arrependimento, morrer do velho homem e o nascer do novo homem por meio da comunhão com a morte e ressurreição de Cristo* (Mc 1.4; Rm 6.2-10; 1Co 6.11; Ef 5.26; Cl 2.12). No batismo, de acordo com Roma, é restaurada a mesma graça que Adão recebeu como "dom acrescentado", mas perdeu como resultado do pecado. Ora, assim como a "concupiscência" existiu em Adão antes da queda como um "homem da natureza", uma "concupiscência" que foi restringida pelo dom acrescentado, a mesma coisa acontece com os batizados. A concupiscência, embora permaneça neles, não é, em si mesma, pecado, visto ser parte integrante de um ser humano, que consiste de carne e espírito. Ela pode facilmente se tornar uma ocasião para o pecado, porém, quando as pessoas, em vez de se deixarem guiar pela graça sobrenatural, lhe

[60] Catecismo de Heidelberg, P. 69.

[61] J. I. Doedes, *De leer der zaligheid volgens het Evangelie in de Schriften des Nieuwen Verbonds voorgesteld* (Utrecht: Kemink, 1876), 326.

dão ouvidos e se juntam a ela. Com exceção desse perigo, que sempre continua a ameaçar os batizados, eles são libertos não somente da culpa, mas também de toda corrupção do pecado, pela graça recebida no batismo. Contra essa posição, o artigo 15 da Confissão Belga afirma que o pecado original não é "totalmente abolido ou completamente erradicado nem mesmo pelo batismo" (o texto original de Walloon, de 1561, traz: "et n'est pas aboli mesme par le baptesme", ao qual o sínodo de 1566 acrescentou as palavras: "ou desraciné du tout"). Embora, com Doedes,[62] muitos teólogos desaprovem essas palavras, elas estão corretas e completamente de acordo com a Escritura, pois, nas passagens citadas acima, a Escritura claramente ensina que o batismo, entendido como sinal e selo, regenera e renova os batizados, quebra o poder do pecado original, faz com que andem em novidade de vida, mas de forma que o pecado ainda continua a viver em sua carne e os prende, contra sua vontade, sob sua própria lei. A corrupção original, portanto é removida pelo batismo como sacramento em parte e em princípio, mas não completamente. Embora não mais condene os crentes, até a morte ela continua sendo neles uma angustiosa fonte de todos os tipos de pecado.

3. *Comunhão não somente com Cristo, mas também com a igreja, que é seu corpo.* A pessoa batizada é salva de uma geração corrompida, separada do mundo (At 2.40-41), transformada em discípulo de Jesus (Mt 28.19; Jo 4.1), incorporada em sua igreja (1Co 12.13) e, portanto, obrigada a levar uma vida irrepreensível (Gn 17.1), em novidade de vida (Rm 6), a confessar o nome de Deus e cumprir seus mandamentos (Mt 28.19). Todos esses benefícios já tinham sido concedidos à pessoa batizada antes do batismo, na palavra do evangelho. Eles foram recebidos, pelos batizados, em fé, mas, agora, são mais uma vez sinalizados e selados a eles no batismo. Portanto, a situação não deve ser descrita como uma na qual, antes do batismo, somente uns poucos e, em nenhum caso, todos esses benefícios foram concedidos em fé e que, aqueles que porventura ainda estejam faltando são agora concedidos no batismo, pois a Palavra contém todas as promessas e a fé aceita todas elas. Não há uma só graça que não seja comunicada pela Palavra e somente pelo sacramento. A incorporação ao corpo de Cristo também ocorre por meio da fé e recebe seu sinal e selo no batismo. A graça batismal existe e pode, segundo a Escritura e a confissão reformada, existir somente na declaração e confirmação.[63]

[62] J. I. Doedes, *De Nederlandsche Geloofsbelijdenis en de Heidelbergsche Catechismus* (Utrecht: Kemink & Zoon, 1880-81), 173.

[63] Catecismo de Heidelberg, P. 66, 69; *cf.* J. Calvino, *Institutas,* IV. XV; P. Mártir Vermigli, *Loci communes,* org. R. Massonius (Londres, 1576), 435; A. Polanus, *Syntagma theologiae christianae* (Hanover: Aubry, 1624), 495; H. Bullinger, *Decades,* V, sermão 8 (nota do organizador: Bavinck cita aqui *Huijsboek,* 1612, p. 254); Z. Ursino, *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism,* trad. G. W. Willard (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), P. 69.

O batismo infantil

[536] Até este ponto, há concordância substancial entre as igrejas cristãs sobre a doutrina do batismo. No entanto, todos os tipos de diferenças surgem no momento em que o batismo infantil entra em discussão. Desde o início de sua introdução até agora, esse batismo é rejeitado por uma parte considerável do cristianismo. Os fundamentos para essa rejeição são especialmente dois: (1) ele não ocorre na Escritura; e (2) de acordo com seu propósito original, o batismo sempre pressupõe fé e arrependimento, coisas que não ocorrem em crianças pequenas ou, de qualquer forma, não podem ser manifestas nem reconhecidas.[64]

Até o tempo de Tertuliano [c. 160-c. 220], de fato, não há testemunho direto e firme do fato de que o batismo era ministrado aos filhos dos crentes.[65] Porém, também não se deve dar muito crédito ao silêncio. Ele não diz que, nos séculos I e II, quando a igreja cristã alcançou rápida expansão, o batismo de prosélitos era muito mais o foco da atenção do que o batismo infantil. Inicialmente, o batismo de adultos era o batismo comum – ocorrendo regularmente. Ao seu lado também surgiu o batismo infantil. No entanto, finalmente, quando a igreja estava estabelecida e um grupo após o outro havia sido batizado, o batismo infantil se tornou a regra, e, exceto para países pagãos, o batismo de prosélitos se tornou exceção. Portanto, quando Tertuliano, pela primeira vez, faz menção ao batismo infantil, se opõe a ele, é verdade, mas não com base em que ele era uma inovação e não era costumeiro nos tempos apostólicos, e sim porque é sua convicção geral que "o adiamento do batismo é mais proveitoso [...] Todos que entendem o que é um batismo responsável terão mais medo de obtê-lo do que de adiá-lo".[66]

Tertuliano não estava sozinho nessa convicção. Contanto que o cristianismo ainda pudesse se expandir entre os gentios nas vilas, cidades e países em que havia se estabelecido, e, portanto, conversões ainda pudessem acontecer regularmente, muitos eram da opinião de que era melhor adiar o batismo tanto quanto possível, pois, caso contrário, corria-se o risco de novamente cair em pecado e perder a graça recebida no batismo. Tertuliano, entretanto, foi o único que quis aplicar essa interpretação também no caso dos filhos dos crentes. A igreja da África também não deu atenção a essa oposição, porém, e continuou a praticar o batismo infantil. Orígenes testifica que, em seus dias, o batismo infantil estava em uso geral e era estirpe apostólica. Cipriano, de sua parte, concordando com o Concílio de Cartago, reunido em 256, defendeu a posição de que o batismo infantil não devia ser postergado até o oitavo dia, mas devia ser ministrado já no segundo ou terceiro dia depois do nascimento.[67]

---

[64] W. Wall, *The History of Infant Baptism,* 4 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1836); A. H. Newman, *A History of Anti-Paedobaptism from the Rise of Paedobaptism to AD 1609* (Filadélfia: American Baptist Publication Society, 1897); A. H. Strong, *Systematic Theology,* 3 vols. (Filadélfia: Griffith & Rowland, 1907-9), 534-38.

[65] Nota do organizador: Esta afirmação pode estar errada graças à nova evidência histórica. Ver J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries,* trad. David Cairns (Londres: SCM, 1960).

[66] Tertuliano, *On Baptism,* 18; *cf.* também Irineu, *Against Heresies* II, 22, 4.

[67] J. W. F. Höfling, *Das Sakrament der Taufe,* I, 104ss.

No momento em que o batismo infantil se tornou a regra e o batismo adulto a exceção, tornou-se necessário, é claro, explicar melhor seu significado e defender sua legitimidade contra todos os tipos de críticas. Isso foi feito de diferentes formas:

1. Quando, em sua controvérsia com os pelagianos, Agostinho defendeu o pecado original, e, portanto, a necessidade do batismo de crianças, ele teve de fazer um relato do direito legítimo que as crianças tinham ao batismo. Confessando que o batismo tinha sido instituído somente para os crentes, e reconhecendo que as crianças eram incapazes de crer, ele recorreu à fé dos pais que apresentavam a criança para o batismo e respondiam em lugar dela. "Sobre isso há uma boa crença piedosa de que a criança é beneficiada pela fé daqueles que a apresentam para o batismo".[68] Os filhos dos crentes devem ser contados entre os crentes porque creem "em razão da fé de seus pais". "Aquele que pecou em um coloca sua confiança em outro".[69] E não somente a fé dos pais, mas também a fé de toda a igreja é para seu proveito: "Os pequenos são, é claro, apresentados para receber graça espiritual, não tanto daqueles em cujas mãos são carregados – embora a recebam deles se forem bons crentes – mas da sociedade universal dos santos e crentes".[70] Com base nisso, diz Agostinho, os filhos dos crentes têm direito ao batismo e, nesse batismo, obtêm o perdão de pecados e a regeneração, com o entendimento, porém, de que "se as crianças batizadas, ao chegarem à idade do discernimento, não crerem e não se abstiverem de desejos ilícitos, não extraem nenhum benefício daquilo que receberam como crianças".[71]
2. Essa dependência da fé de outra pessoa (*fides aliena*), porém, não pode compensar a falta de fé pessoal na criança e, portanto, leva, imperceptivelmente, à doutrina da regeneração por meio do batismo. Embora a fé dos pais ou da igreja possa dar à criança o direito de ser batizada, nas próprias crianças nada é exigido além de, na melhor das hipóteses, uma "capacidade passiva" inerente a elas por natureza, um ato negativo de não

[68] Agostinho, *On Free Will,* III, 23.

[69] Agostinho, *On the Forgivennes of Sins, and Baptism,* c. 41. Nota do organizador: Bavinck cita como *De verbis apost. sermo de bapt. parv. c. Pelag.*, c. 14.

[70] Agostinho, *Letter to Boniface (Letter 98),* in *The Works of St. Augustine: a Translation for the 21st Century,* org. John F. Rotelle, OSA., trad. Roland J. Teske, SJ, vol. II/1 (Hyde Park, NY: New City, 2001), 429.

[71] Agostinho, *The Punishment and Forgiveness of Sins and the Baptism of Little Ones,* I.xxv, in *The Works of St. Augustine,* vol. I/23, (1997), 47-48; *cf.* J. Crespin, *Bibliotheca studij theologici* (Genebra: Io. Crispinsum, 1565), 115-28; também a noção idêntica sustentada por teólogos de confissões variadas: P. Lombardo, *Sent.,* IV, dist. 4; T. Aquino, *Summa theol.,* III, q. 68, art. 9; Boaventura, *Breviloquium,* VI, 7; Catecismo romano, II, c. 2, q. 27, 30 (nota do organizador: Bradley e Kevane, II, c. 1, q. 28, 31); R. Belarmino, "De bapt.", in *Controversiis,* I, 10-11; J. Köstlin, *The Theology of Luther,* I, 399; II, 45, 510; J. Calvino, *Defensio orthodoxae fidei* (1554), in *Calvini opera,* VIII (CR, XXXV), 483, 493; T. Beza, *Tractationum theologicarum* (Genebra: Jean Crispin, 1570), III, 345; e muitos outros: Oecolampadius, Zanchius, Perkins, Bucanus, Marlorat, Rivetus, Venema, Hartmann. *Cf.* C. Vitringa, *Doctr. christ.,* VII, 136; J. Quenstedt, *Theologia,* IV, 148; C. Vitringa, *Observationum sacrarum* (Franeker: Wibii Bleck, 1712), II, c. 6; Kalchreuter, "Der stellvertretende Glaube und die Kindertaufe", *Jahrbücher für deutsche Theologie* 11 (1866): 523-44.

colocar um obstáculo no caminho da graça oferecida. Por essa razão, a criança que, por assim dizer, é consagrada a Deus com orações por toda a igreja recebe a graça de que precisa no próprio batismo. No entanto, a graça que a criança recebe é, então, novamente descrita em termos muito divergentes. Alguns escolásticos diziam que, no batismo, nenhuma virtude era comunicada às crianças, nem o ato, nem a disposição, nem a raiz, mas que as virtudes lhes eram comunicadas posteriormente, quando cresciam, ou lhes eram concedidas quando morriam e a alma era separada do corpo. Outros criam que as crianças recebiam as virtudes no batismo, ou em termos da raiz ou em termos da disposição.[72] O Concílio de Trento decretou que os sacramentos do Novo Testamento contêm graça em si mesmos e a comunicam a todo aquele que não coloca obstáculo em seu caminho, de forma que, no batismo, também as crianças recebem graça e as virtudes *ex opera operato* (pelo ato realizado) e, embora não sejam crentes de antemão, tornam-se crentes pelo batismo.[73] O luteranos se opuseram à ideia de que as crianças tinham fé antes do batismo e também de que fossem batizadas "com base na fé de outro" (*in aliena fide*). Em vez disso, ensinaram que as crianças recebiam a fé no batismo, e não somente a disposição ou o poder, mas o próprio ato. "Uma fé verdadeira, salvadora, vivificadora e *efetiva* surge nas crianças por meio do batismo e no batismo do Espírito Santo, por isso aquelas crianças que são batizadas creem verdadeiramente".[74] Vários teólogos reformados (Pareus, Baronius, Forbes à Corse, Davenant, Ward, de Brais em Saumur, *et al.*) ensinaram que, no batismo, todas as crianças recebiam uma certa graça de perdão e regeneração que, se morressem jovens, era suficiente para a salvação, mas que, de outra forma, tinha de ser aceita e confirmada, de sua parte, por meio de uma fé pessoal.[75] Corresponde a isso a doutrina dos Altos Clérigos da Igreja Anglicana, que creem na regeneração batismal.

3. Essa doutrina também está sujeita a muitas objeções:
   a. A "fé de outro" (*fides aliena*), inicialmente ainda sustentada por Agostinho e outros como uma alusão à fé exigida para o batismo na Escritura, torna-se totalmente supérflua se o batismo comunica graça *ex opera operato* e não pressupõe nada além de uma "capacidade passiva" na criança. Quando a criança já pode receber a graça se ela apenas não colocar obstáculo em seu caminho, é aconselhável batizar tantas crianças quantas for possível, também as pagãs, pois todas elas

[72] *Comm. on Sent.*, IV, dist. 4; Boaventura, *Breviloquium*, par. 2, art. 2, q. 2; T. Aquino, *Summa theol.*, III, q. 69, art. 6.

[73] Concílio de Trento, sessão VII, cânones 6-8; "De bapt.", c. 13, 14; R. Belarmino, "De bapt.", in *Controversiis*, I, 10, 11.

[74] J. Quenstedt, *Theologia*, IV, 147.

[75] *Cf.* H. Witsius, "De efficacia baptismi in infantibus", in *Miscellaneorum sacrorum*, II, 618; G. Voetius, *Selectae disputationes theologicae*, 5 vols. (Utrecht, 1648-69), II, 409; C. Vitringa, *Doctr christ.*, VII, 72.

são passivas e, portanto, capazes de receber a graça. A escola scotista, portanto, defendeu essa posição em oposição à escola tomista e determinou a prática da Igreja Católica Romana.[76]

b. O batismo é privado de seu caráter escriturístico quando é separado da fé e da Palavra, deixa de ser um sinal e um selo das promessas de Deus, torna-se um meio independente e auto-operativo de graça e até mesmo ocupa o primeiro lugar entre os meios da graça.

c. Os benefícios comunicados pelo batismo são exagerados, por um lado, e enfraquecidos, por outro, pois, diante dos fatos de que tanto a Escritura quanto a experiência dão testemunho, ninguém pode sustentar que todas as crianças batizadas, posteriormente, tornam-se crentes e são salvas. Portanto, deve-se admitir que os benefícios concedidos no batismo podem ser perdidos e têm de ser aceitos por uma fé pessoal. Eles são suficientes para a salvação no caso das crianças que morrem na infância, mas insuficientes para as crianças que crescem e se colocam em uma categoria incerta entre crentes e incrédulos.[77]

Os reformados, portanto, retornaram à Escritura e, ao defenderem o batismo infantil, conjuntamente tomaram posição na aliança da graça, que, de acordo com a promessa de Deus, abrange não apenas os crentes, mas também seus descendentes. Não a regeneração, a fé, o arrependimento, muito menos nossa presunção de pertencermos a eles, mas apenas a aliança da graça dá às pessoas, adultos e crianças, o direito ao batismo.[78] Essa aliança é o fundamento seguro, escriturístico e objetivo sobre o qual todos os reformados, juntamente e sem distinção, basearam o direito ao batismo infantil. Eles não tinham um fundamento mais profundo ou mais sólido.

No entanto, os anabatistas, consistentemente, elaboraram ainda outro argumento contra o batismo infantil. Eles afirmaram não somente que o batismo infantil não é mencionado na Escritura, mas também que as crianças não podem experimentar nem demonstrar fé e arrependimento e, portanto, não podem ser batizadas. Em oposição a essa posição, os reformados argumentaram que, embora as crianças – como afirmavam os luteranos – não possuam os atos de fé, elas podem, muito certamente, possuir a disposição (*habitus*) de fé. Eles empregaram uma ampla variedade de expressões – como semente, raiz, inclinação, potência, disposição ou princípio de fé, ou semente da regeneração e assim por diante.[79] No entanto, sobre a questão em si havia total concordância. Com base na Escritura, Jeremias 1.5 e Lucas 1.35, e de acordo com a catolicidade da religião cristã, todos os reformados sustentaram, contra os anabatistas, que as crianças, tanto quanto os adultos, podiam ser recebidas por Deus por meio

[76] J. Schwane, *Dogmengeschichte,* III, 621.

[77] A. Comrie e N. Holtius, *Examen van het ontwerp van tolerantie,* 10 vols. (Amsterdã: Nicolaas Byl, 1753), VI, 282-87; VII, 493-95; B. de Moor, *Comm. theol.,* V, 489; H. Witsius, *Miscellanorum sacrorum.*

[78] J. Calvino, *Institutas,* IV.xvi.23, 24.

[79] C. Vitringa, *Doctr. christ.,* VII, 134.

da graça, regenerados por seu Espírito e presenteadas com a semente da fé. E, contra os anabatistas, isso foi suficiente para eles. Dada essa convicção comum, as diferenças que surgiram entre eles no momento em que começaram a desenvolver e aplicar seus princípios ficaram em segundo plano.

A validade do batismo infantil

[537] A validade do batismo infantil depende, exclusivamente, de como a Escritura considera os filhos dos crentes e, portanto, quer que nós os consideremos. Se a Escritura fala sobre essas crianças da mesma forma que fala sobre os adultos crentes, o direito e, portanto, o dever de praticar o batismo infantil fica estabelecido, pois não podemos afastar das crianças aquilo que concedemos aos adultos. No caso do batismo infantil, portanto, não podemos exigir nem mais nem menos do que no batismo de adultos. No caso do batismo de adultos, devemos nos satisfazer, segundo a Escritura, quando a pessoa confessa sua fé. Nunca estamos totalmente certos de que uma pessoa não é hipócrita e, portanto, recebe o sacramento de modo ilegítimo, mas não temos direito de julgar. "A igreja não julga a respeito de assuntos íntimos". Isso é verdadeiro também no caso do batismo de crianças. Aqueles que querem certeza absoluta nunca podem realizar esse sacramento. A questão é somente se a certeza de que, ao tratarmos dos filhos dos crentes estamos tratando com crentes é a mesma certeza que possuímos a respeito daqueles que confessam sua fé como adultos. Não precisamos e não queremos exigir um tipo mais forte de certeza. A Escritura oferece uma resposta clara à questão.

1. Antes de tudo, precisamos superar nossa perplexidade sobre o fato de que o Novo Testamento em nenhum lugar menciona explicitamente o batismo infantil. Esse fato pode ser explicado dizendo-se que, nos dias do Novo Testamento, o batismo de adultos era a regra e o batismo de crianças, se ocorresse, era a exceção. Esse foi o período no qual a igreja cristã foi fundada e se expandiu por meio de conversões a partir do Judaísmo e do paganismo. É precisamente essa transição que é claramente representada no batismo. O batismo de adultos é, portanto, o batismo original e o batismo infantil é derivado. O primeiro não deve ser conformado ao segundo, mas o segundo deve ser conformado ao primeiro. A validade do batismo infantil entra em colapso por causa disso, nem precisa da tradição para se sustentar, como afirma o catolicismo romano, pois também aquilo que pode ser deduzido da Escritura por inferência legítima é tão obrigatório quanto aquilo que é afirmado nela. É assim que a igreja age a cada minuto do dia no ministério da Palavra, na prática da vida, no desenvolvimento de sua doutrina. Ela não pára na letra, mas, sob orientação do Espírito Santo, deduz dos dados da Escritura as inferências e aplicações que tornam possível e alimentam sua vida e desenvolvimento. Também é assim que ela age quando se move do batismo de adultos para o batismo de crianças. A Escritura indica a regra geral de quando o batismo pode e deve ser ministrado e a igreja aplica a regra concretamente no contexto da vida. Ela não tem de dizer em algum lugar

que as crianças podem ser batizadas. Ela diz o suficiente quando considera as crianças da mesma forma que os adultos que têm de chegar ao ponto de professar sua fé e não menciona a ministração do batismo de adultos que nasceram de pais cristãos.

2. No Antigo Testamento, a circuncisão era ministrada aos meninos no oitavo dia depois de seu nascimento. De acordo com Colossenses 2.11-12, essa circuncisão foi substituída pelo batismo. Os colossenses, afinal, embora fossem cristãos gentios, eram tão circuncidados quanto os judeus. No entanto, eles foram circuncidados não por uma circuncisão carnal realizada por mãos humanas, mas por uma circuncisão que consiste em despir-se do corpo da carne, de toda a natureza carnal pecaminosa. Isso aconteceu em Cristo, pelos meios e do poder da circuncisão que o próprio Cristo sofreu em sua morte com respeito ao pecado, no momento em que foram sepultados e ressurgiram novamente com Cristo no batismo. Por meio da morte de Cristo, que foi um completo despir-se do pecado e a vitória sobre o pecado e, portanto, realizou plenamente a ideia de circuncisão, essa circuncisão tornou-se obsoleta e chegou ao seu cumprimento antitípico no batismo. O batismo, portanto, é mais que a circuncisão, não em essência, mas em grau. A circuncisão apontava para a frente, para a morte de Cristo; o batismo aponta para a morte de Cristo, para trás. O primeiro termina, o segundo começa com essa morte. Se, porém, essa circuncisão como sinal da aliança pode e deve ser ministrada às crianças, o mesmo se aplica *a fortiori* ao batismo, que não é mais pobre, mas muito mais rico em graça. Isso se torna manifesto, em parte, pelo fato de que o sacramento da antiga aliança só era ministrado às pessoas do sexo masculino, mas, na nova aliança, também é ministrado às pessoas do sexo feminino. Até mesmo os oponentes do batismo infantil reconhecem, a esse respeito, a graça mais rica do batismo. No caso de seres humanos, sabemos que o pecado tem o caráter de carne (σάρξ, *sarx*). Ele se revela e age na carne, especialmente nos órgãos de procriação, e mostra seu poder ali. A circuncisão chama atenção para esse fato, assim como a impureza de uma mulher depois do nascimento de uma criança. No entanto, por meio de sua morte, que é a verdadeira circuncisão, Cristo removeu todo pecado, inclusive o que está ligado à procriação. Ele coloca a mulher em uma relação independente consigo mesma. Ele faz com que a mulher participe de sua graça tão plenamente quanto o homem. Nele, não há macho ou fêmea, e, no batismo, ambos são, portanto, sepultados com Cristo e ressuscitados para uma nova vida. Finalmente, a graça mais abundante do sacramento da nova aliança fica evidente também pelo fato de que, enquanto a circuncisão só podia ser realizada no oitavo dia depois do nascimento (pois até em tão as crianças ainda participavam da impureza da mãe), agora, nos dias do Novo Testamento, as crianças têm direito ao batismo desde o momento de seu nascimento, pois desde o primeiro momento de sua existência elas participam da graça de Cristo.

3. A circuncisão está longe de ser a única prova de que o Antigo Testamento considera as crianças como participantes da aliança. Toda a ideia de aliança

traz consigo essa posição. Afinal, a aliança é distinta da eleição pelo fato de mostrar como a eleição é realizada de um modo histórico e orgânico. Ela nunca é estabelecida somente com o indivíduo, mas, nessa pessoa, também com os seus descendentes. Ela nunca abrange somente a pessoa dos crentes, de uma forma abstrata, mas a pessoa concretamente, como existe e vive na história, portanto, juntamente com todos os seus. A aliança os abrange não apenas por causa de sua pessoa, mas a própria pessoa também como pai ou mãe, com a família, dinheiro, bens, influência, poder e assim por diante.[80]

Especificamente as crianças são consideradas em sua relação com seus pais. Há um tipo de comunhão entre pais e filhos no pecado e na miséria. No entanto, em oposição a isso, Deus também estabeleceu uma comunhão entre pais e filhos na graça e na bênção. Os filhos são uma bênção e uma herança do Senhor (Sl 127.3). Eles são sempre contados junto com seus pais e incluídos neles. Juntos, eles prosperam (Êx 20.6; Dt 1.36, 39; 4.40; 5.29; 12.25, 28). Juntos, servem ao Senhor (Dt 6.2; 30.2; 31.12-13; Js 24.15; Jr 32.39; Ez 37.25; Zc 10.9). Os pais devem passar para os filhos os atos e as ordenanças de Deus (Êx 10.2; 12.24, 26; Dt 4.9-10, 40; 6.7; 11.19; 29.29; Js 4.6, 21; 22.24-27). A aliança de Deus com seus benefícios e bênçãos se perpetua de pai para filho e de geração a geração (Gn 9.12; 17.7, 9; Êx 3.15; 12.17; 16.32; Dt 7.9; Sl 105.8; e assim por diante). Embora a graça não seja herdada automaticamente, via de regra ela é concedida no decorrer das gerações. "Para os filhos dos crentes, seu primeiro e principal acesso à salvação é o próprio fato de terem nascido de pais crentes".[81]

4. Essa perspectiva é mantida no Novo Testamento. Assim como João, Jesus entra em cena com a seguinte mensagem: "Arrependei-vos e crede no evangelho". Ele adota o batismo de João, proclamando, assim, que, apesar de serem circuncidados, os judeus precisam de arrependimento e perdão. O contraste gradualmente se torna tão nítido que Jesus não espera mais nada do seu povo e eles, por sua vez, o rejeitam e o penduram em uma cruz. Não obstante, apesar de tudo isso, ele continua a considerar seus filhos como filhos da aliança (Mt 18.2ss.; 19.13ss.; 21.15-16; Mc 10.13ss.; Lc 9.48; 18.15ss.). Ele os chama a si, abraça-os, impõe as mãos sobre eles, abençoa-os e lhes diz que deles é o reino dos céus, aponta-os como um exemplo para os adultos, adverte os adultos a não ofendê-los, diz que seus anjos os guardam e interpreta suas hosanas como o cumprimento da profecia de que Deus fará com que a palavra das crianças tenha um poder pelo qual aqueles que o odeiam sejam silenciados e determinou o louvor (αἶνον, *ainon,* LXX) de seus lábios.

5. Os apóstolos partiram da mesma ideia. A aliança da graça estabelecida com Israel, embora tenha mudado de dispensação, continuou sendo essencialmente a mesma. A igreja (ἐκκλησία, *ekklēsia*) substituiu o Israel do Antigo Testamento. Ela, agora, é o povo de Deus e Deus é seu Deus e Pai (Mt 1.21; Lc 1.17; At 3.25; Rm 9.25-26; 11.16-21; 2Co 6.16-18; Gl 3.14-19; Ef 2.12-13;

[80] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 231 (Nº 350).
[81] T. Beza, *Resp. ad coll. Mompelg.,* 103, segundo J. Gerhard, *Loci theol.,* XX, 211.

Tt 2.14; Hb 8.8-10; 1Pe 2.9; Ap 21.3). Como aconteceu no caso do Antigo Testamento, agora, também, os filhos dos crentes estão incluídos entre o povo de Deus. A igreja do Novo Testamento, afinal, não é uma coleção de indivíduos, mas um organismo, um corpo, um templo, e, como tal, como povo, toma o lugar de Israel. Como ramos de oliveira brava – já que alguns dos ramos da velha oliveira foram arrancados – foram enxertados no tronco da oliveira de modo que, agora, se alimentam de sua raiz (Rm 11.16-17). Por isso, às vezes, famílias inteiras se convertiam ao cristianismo. A família é uma instituição de Deus, um todo orgânico, que desfruta de bênçãos em comum ou de maldições em comum. Os discípulos de Jesus trazem paz à casa em que entram (Lc 10.5) e, quando Zaqueu crê, Jesus diz que a salvação tinha vindo àquela casa (Lc 19.9). Os apóstolos não apenas ensinam no templo, mas repetidamente proclamam o evangelho de Cristo nas casas das pessoas (At 5.42; 20.20). Juntamente com o cabeça da família, toda a família é salva (At 11.14; 16.31). As famílias inteiras creem e são batizadas (At 16.15, 34; 18.8; 1Co 1.16).

Isso não prova, de fato, que o batismo infantil já era ministrado pelos apóstolos, mas o contrário também não pode ser inferido do silêncio. Desde a introdução inicial do batismo infantil, houve reconhecimento geral e o testemunho de Orígenes – disso segue-se a possibilidade e até mesmo a probabilidade de que fosse uma prática apostólica. Pedro, além disso, diz que a promessa da antiga aliança, de que Deus seria o Deus dos crentes e de seus filhos, passou para a dispensação da nova aliança (At 2.39). Isso, reconhecidamente, antes de tudo se aplica aos judeus e os gentios não são mencionados até que Pedro diz: "Todos os que ainda estão longe". Entretanto, isso não altera o fato de que os judeus que se convertem a Cristo não somente recebem a promessa da aliança para si mesmos, mas também para seus filhos. Os gentios que se tornam crentes participam dos mesmos benefícios e, de acordo com todo o Novo Testamento, não são, em nenhum sentido, inferiores aos crentes judeus. De acordo com Paulo (1Co 7.14), até mesmo os filhos de uma família onde apenas um dos cônjuges se torna crente são santos. Se isso acontecesse, o cônjuge crente não devia pensar que não podia dar continuidade ao casamento. Ao contrário, como resultado da fé de um dos cônjuges, toda a família, até mesmo o cônjuge incrédulo, é santificada. Paulo prova isso argumentando que, de outra forma, os filhos desse matrimônio seriam impuros, mas agora são santos. Esse ponto, porém, foi bem estabelecido, geralmente aceito e, portanto, não serviria como argumento. Os filhos de uma família na qual o pai ou a mãe é crente são considerados segundo o cônjuge crente, mesmo que esse cônjuge seja a mulher. Nessa família, é a confissão cristã que dá o tom. Ela é o padrão pelo qual toda a família deve ser julgada. A fé é a condição mais elevada, que ofusca as inferiores.

A santidade que Paulo menciona aqui não deve ser entendida em um sentido subjetivo e interno, mas como um tipo de santidade objetiva, teocrática, pois, de outra forma, os filhos e o marido não seriam santos por causa da mãe e esposa cristã, mas somente por causa de si mesmos. Paulo, também, de forma nenhuma está pensando aqui no batismo infantil, nem em nada que possa servir

de base para isso. Seu único interesse é mostrar que a fé cristã não anula as ordenanças naturais da vida, mas as confirma e santifica (*cf.* 1Co 7.18-24). Essa passagem é importante para o batismo infantil, porém, porque ensina que toda a família é considerada à luz da confissão do cônjuge crente. O crente é chamado a servir ao Senhor não apenas por si mesmo, mas também com todos os que lhe pertencem e com toda a sua família. Por essa razão, os filhos dos crentes são admoestados pelos apóstolos como filhos no Senhor (At 26.22; Ef 6.1; Cl 3.20; 2Tm 3.15; 1Jo 2.13). Os pequeninos também conhecem o Senhor (Hb 8.11; Ap 11.18; 19.5) e receberam um lugar diante de seu trono (Ap 20.12). A Escritura não conhece uma educação natural que procure fazer com que as crianças façam uma escolha livre e independente em uma idade mais avançada.[82] Os filhos dos crentes não são pagãos nem filhos do diabo que ainda – como afirmam católicos romanos e luteranos – têm de ser exorcizados em seu batismo,[83] mas filhos da aliança, para os quais as promessas são tão válidas quanto para os adultos. Eles estão incluídos na aliança e são santos não por natureza (Jó 14.4; Sl 51.5; Jo 3.6; Ef 2.3), mas em virtude da aliança.[84]

6. Tudo isso é ainda mais obrigatório porque a graça – especialmente na dispensação do Novo Testamento – é muito mais abundante que o pecado (Rm 5.12-21). Se a rejeição do batismo infantil procedesse somente do fato de que ele não é explicitamente prescrito na Escritura, ela teria de ser tratada com tolerância. No entanto, via de regra, ela está em estreita relação com outras considerações e decorre de uma restrição da graça e de uma falta de apreciação da catolicidade do cristianismo. O Anabatismo (a menos que negue o pecado original e considere a regeneração desnecessária no caso das crianças) estabelece um limite para a graça na idade das crianças, no fato de as crianças não terem ainda alcançado a idade da discrição, isto é, na lei e nas ordenanças que foram estabelecidas por Deus por ocasião da criação da natureza. A graça, porém, não conhece esses limites. Sob a dispensação do Antigo Testamento, a graça pode, em certo sentido, ter sido limitada ao povo de Israel, mas, no meio desse povo, estendeu-se tão amplamente quanto possível. No Novo Testamento, todos os limites de povo e país, sexo e idade foram completamente apagados. Em Cristo não há macho nem fêmea, nem judeu nem grego, nem criança nem idoso, mas apenas uma nova criação. O Pai amou o mundo; Cristo é o sacrifício expiatório por todo o mundo e derramou seu sangue também pelas crianças; e o Espírito Santo, que concebeu Jesus no ventre de Maria e chamou Jeremias e João desde o primeiro momento de sua existência (*cf.* também Sl 22.9-10) tem acesso a todo coração e não é obstruído nem pela idade avançada nem pela juventude. Assim como as crianças participam da condenação em Adão sem seu conhecimento, assim também elas novamente são recebidas pela graça em Cristo. Embora não

[82] Concílio de Trento, sessão VII "De bapt.", c. 14.

[83] *Cf.* G. Kawerau, "Exorcismus bei der Taufe", in *PRE*[3], V, 695-700; F. J. Dölger, *Der Exorcismus in der altchristlichen Taufritual* (Paderborn: Schöningh, 1909).

[84] Catecismo de Heidelberg, P. 74; Cânones de Dort, I, 17.

possam *efetivamente* crer em Cristo, podem ser regeneradas e também podem receber a capacidade de crer.

7. Todas essas considerações demonstram abundantemente a legitimidade e, portanto, a obrigação do batismo infantil, pois, se os filhos dos crentes devem ser considerados como a Escritura nos ensina a considerá-los, então, de acordo com a instituição divina do batismo, elas têm direito legítimo a esse sacramento na mesma medida e até mesmo em maior medida que os adultos que fazem profissão de fé. Certamente, em nenhum dos dois casos obtemos certeza absoluta. Não podemos julgar o coração dos membros maduros da igreja mais do que o das crianças. A única possibilidade que foi deixada para nós, que somos presos ao que é externo, é o julgamento de caridade. De acordo com esse julgamento, consideramos aqueles que fazem profissão de fé como crentes e lhes damos acesso aos sacramentos. Pelo mesmo critério consideramos os filhos dos crentes como crentes porque estão incluídos, com seus pais, na aliança da graça. A probabilidade de que os batizados sejam verdadeiros crentes é ainda maior no caso das crianças que no dos adultos, pois não apenas o enfraquecimento do significado do batismo, a negligência da disciplina eclesiástica e o poder mortal do costume entram tão prontamente em uma igreja batista quanto em uma igreja que professa o batismo infantil, mas quase metade da população morre antes de alcançar a idade da discrição. Para todas essas crianças há, na Escritura, na medida em que estão incluídas na aliança da graça, uma promessa do Senhor que não podem rejeitar conscientemente e voluntariamente. Se morrerem antes da idade em que sejam capazes de fazer isso, "os pais piedosos não devem duvidar da eleição e da salvação de seus filhos".[85] Até mesmo no caso das crianças que chegam a essa idade – de acordo com o julgamento de caridade que deve prevalecer na igreja de Cristo – podemos e devemos crer que são salvas se o contrário não for patentemente evidente, pois é a partir dos filhos dos crentes que a igreja, o ajuntamento dos verdadeiros crentes, está sendo continuamente edificada.

8. A esse respeito, porém, não podemos nos esquecer de que isso é não menos um julgamento de caridade no caso dos adultos do que no caso das crianças. Esse não é um pronunciamento infalível que estabelece a salvação de cada pessoa batizada, mas apenas uma regra segundo a qual a Escritura nos diz que devemos agir na prática da vida da igreja. A base para o batismo não é o pressuposto de que alguém é regenerado, nem mesmo que exista a regeneração, mas somente a aliança da graça de Deus. As coisas de forma nenhuma dependem da opinião subjetiva do ministro sobre o estado espiritual do candidato ao batismo. Quer ele esteja persuadido ou não da sinceridade da fé da pessoa que está sendo batizada, ele não deve se orientar por essa opinião, mas deve agir de acordo com a vontade revelada de Deus e a norma de sua Palavra. Além disso, nada é ganho fechando-se os olhos para o fato de que o batismo é frequentemente ministrado àqueles que, mais tarde, provam

[85] Cânones de Dort, I, 17; G. Voetius, *Select. disp.*, II, 408, 417; C. Vitringa, *Doctr. christ.*, II, 51.

não andar no caminho da aliança. Tanto a Escritura quanto a experiência nos ensinam que nem todos os de Israel são verdadeiramente israelitas, que há palha no meio do trigo, que, na casa de Deus, há não somente vasos de ouro e prata, mas também vasos de barro. Portanto, não se pode dizer que todas as pessoas foram regeneradas quando receberam o batismo. Não se pode provar sequer que os eleitos são sempre regenerados pelo Espírito Santo em sua juventude, antes de seu batismo, ou mesmo antes de seu nascimento. Deus é livre na distribuição da graça e também pode levar as pessoas a desfrutarem do fruto de seu batismo somente em uma idade muito posterior. Na igreja cristã, portanto, sempre há lugar para a pregação do evangelho, da regeneração, da fé e do arrependimento. Os profetas, João Batista e Jesus vieram ao povo com essa mensagem, um povo que, afinal, era propriedade exclusiva de Deus. Os apóstolos também ministraram a Palavra não apenas para dar expressão a uma vida de fé que estava escondida, eles também a pregaram como a semente da regeneração e como meio para tornar efetiva essa fé.[86]

9. Não obstante, a essência do batismo não pode ser dependente de seu efeito na vida. Assim como uma fé sincera é aquela que está de acordo com a descrição do Catecismo de Heidelberg [Dia do Senhor 7, P&R 21], muito embora a realidade da vida mostre desvios e má-formações dela, assim também o batismo não é e não pode ser diferente daquilo que a Escritura ensina sobre ele. O verdadeiro e essencial batismo cristão é aquele que é ministrado aos crentes. Embora o batismo, assim como o chamado externo, ainda produza muitas bênçãos até mesmo para os incrédulos, seu verdadeiro fruto e seu poder total só podem ser desfrutados pelos crentes. Objetivamente, o batismo, assim como a Palavra, permanece o mesmo. Aqueles que, em fé, recebem a Palavra e, portanto, também aqueles que, em fé, recebem o batismo realmente obtêm as promessas que Deus vinculou a ele. Deus continua sendo fiel a si mesmo e concede salvação a todo aquele que crê. No entanto, a fé não é propriedade de todos. Basicamente, o fruto do batismo só é desfrutado por aqueles que são eleitos e, portanto, vêm à fé no tempo de Deus. Todos devem se sujeitar a isso, sejam católicos ou protestantes, luteranos ou reformados. "Os sacramentos efetuam aquilo que descrevem no eleito", disse Agostinho, e o escolasticismo reproduziu essa posição.[87] Os eleitos estão firmes sobre ele, os demais são endurecidos. "Devem ser considerados como descendência os filhos da promessa" (Rm 9.8).

10. Os benefícios do batismo são os mesmos para crianças e adultos: perdão de pecados, regeneração e incorporação na igreja de Cristo. Esses benefícios não são inicialmente concedidos somente no batismo, mas também são desfru-

[86] *Cf.* acima, p. 54-58 (Nº 440); e também A. M. Diermanse, *De uitverkoren kinder wedergeboren?*, 2 vols. (Den Haag: A. van Zijl, 1906-7).

[87] Também Lombardo, Tomás de Aquino, Boaventura, *Sent.*, IV; J. Calvino, *Commentary on Ephesians*, sobre Efésios 5.26; J. Calvino, *Institutas*, IV.xiv.9, 10; *idem*, *Calvini opera*, VII (CR, XXXV), 694 (nota do organizador: essa é uma referência às sessões iniciais do Consensus Tigurinus [1549]); T. Beza, *Tract. theol.*, III, 124; G. Voetius, *Select. disp.*, II, 408; Confissão de Westminster, c. 28.6; C. Vitringa, *Doctr. christ.*, VI, 90; VII, 378.

tados em fé por aqueles que recebem o batismo segundo a vontade de Deus. O batismo não concede um só benefício que já não tenha sido prometido na Palavra e aceito pela fé, mas concedendo os mesmos benefícios que a Palavra, concede-os de um modo diferente, de modo que a fé é confirmada e fortalecida por ele na medida em que Deus concede a cada um. Essa regra se aplica às crianças, pois assim como, sem seu conhecimento, podem ser regeneradas pelo Espírito Santo e dotadas com a capacidade de crer, assim também elas podem, sem seu conhecimento, ser fortalecidas nessa capacidade pelo mesmo Espírito. Em vigor, aqui, assim como em muitas áreas, há uma atividade recíproca misteriosa. Assim como a luz e o olho humano pressupõem e apoiam um ao outro, assim também a fé desfruta mais do sacramento na medida em que é mais forte, e é selada e fortalecida pelo sacramento na mesma medida. Para os crentes maduros, portanto, os sacramentos não diminuem gradualmente em importância, mas ganham valor continuamente. Para o olho da fé, eles ainda, de forma mais linda e gloriosa revelam as riquezas da graça de Deus. Para todo crente e para toda a igreja eles são prova da graça recebida, um sinal da fidelidade de Deus, uma base para as súplicas de uma pessoa em oração, um pilar de sustentação para a fé e uma exortação a uma nova obediência.[88]

A ministração do batismo

Por quem?

[538] Quem ministra o batismo é Cristo. Somente quando ele batiza a pessoa e, juntamente com o sinal, concede a coisa significada, é que essa pessoa é verdadeiramente batizada. No entanto, ao ministrar o batismo, Cristo emprega pessoas às quais incumbe da distribuição dos mistérios de Deus. Sob a dispensação do Antigo Testamento, a circuncisão não estava ligada a um ofício específico. Qualquer israelita podia realizar o rito. Via de regra, o pai da família o realizava (Gn 17.3) e, em caso de emergência, a mãe também podia realizá-lo (Êx 4.25; 1 Macabeus 1.60). Posteriormente, ela era realizada geralmente por um médico e, hoje em dia, é costumeiramente realizada por um *mōhēl* especial (circuncisor). No Novo Testamento, porém, o batismo só era ministrado por aqueles que tinham um ofício: João (Mc 1.4), os discípulos de Jesus (Jo 4.2), os apóstolos (At 2.38), que foram especialmente incumbidos por Cristo para isso (Mt 28.19); Filipe, que era diácono em Jerusalém, mas, depois, serviu como evangelista (At 21.8) e, como tal, ministrava o batismo (At 8.38); Ananias, que impôs as mãos sobre Paulo e, provavelmente, também o batizou (At 9.17-18); Paulo, que, às vezes,

[88] A respeito do batismo infantil, *cf.* J. Calvino, *Institutas,* IV.xvi; Z. Ursino, *Volumen tractationum theologicarum* (Neustadt: M. Harnish, 1584), 597-619; F. Junius, *Theses theologicae,* 52; G. J. Vossius, *De baptismo disputationes XX, et una de sacramentorum vi, atque efficacia* (Amsterdã: Elzevirium, 1648), 13; C. Vitringa, *Observationum sacrarum,* II, c. 16; F. Turretin, *Institutes of Electic Theology,* XIX, q. 20; B. de Moor, *Comm. theol.,* V, 476; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* VII, 99; H. Martensen, *De kinderdoop* (Utrecht: W. F. Dannenfelser, 1852); J. A. Wormser, *De kinderdoop* (Amsterdã: Höveker, 1853); K. J. Pieters e J. R. Keulen, *De kinderdoop volgens de beginselen der Gereformeerde Kerk* (Franeker: T. Telenga, 1861); J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics,* §138; A. Kuyper, "Van de genademiddelen", *De Heraut* 652-54 (11 de maio – 6 de julho de 1890).

batizava, mas que, na maioria das vezes, deixava que esse rito fosse realizado por seus colaboradores, já que, como apóstolo aos gentios, tinha sido enviado, antes de tudo, para pregar o evangelho (1Co 1.14-17; *cf.* At 10.48).

Disso fica claramente evidente que a ministração dos sacramentos, embora fosse subordinada à pregação da Palavra, está em estreita ligação com ela. O sacramento segue a Palavra, e, assim, o direito de ministrá-lo passou automaticamente dos apóstolos e evangelistas para os ministros, aqueles presbíteros que trabalhavam na Palavra e no ensino. Quando esses ministros foram posteriormente considerados bispos, cujo ofício era diferente do de presbíteros e que eram superiores a eles, a ministração do batismo foi considerada uma prerrogativa dos bispos.[89] No entanto, o crescimento numérico das igrejas e também a – cada vez mais aceita – opinião de que o batismo era estritamente necessário à salvação levaram à opinião de que ele podia ser ministrado também por presbíteros, diáconos, paroquianos e, em caso de emergência, até mesmo por qualquer ser humano dotado de razão. A Igreja Católica Romana reconhece o batismo quando ministrado por um herege, até mesmo um batismo realizado por um incrédulo, um judeu ou um pagão, muito embora a necessária "intenção de fazer aquilo que a igreja faz" seja difícil de demonstrar aqui. Ao fazer isso, ela se reserva o direito de aplicar a regra "obriga a todos a entrar" [*cf.* Lc 14.23] a todos os que são batizados. Há apenas uma exceção: a Igreja Católica Romana não reconhece o direito da pessoa batizar a si mesma. Em casos em que há alguma dúvida sobre se a pessoa foi batizada em tudo ou adequadamente, então para certificar, ela introduziu um batismo condicional, no qual o oficiante diz: "Se você não foi batizado, eu te batizo" e assim por diante.[90] Também outras igrejas, como a Ortodoxa Grega e a Luterana, ensinam a necessidade de batismo e, portanto, permitiram que pessoas leigas o realizassem em caso de emergência. No entanto, basicamente, nenhuma delas se atreve a aceitar a implicação de que uma pessoa se perderia porque, mesmo não tendo cometido nenhuma falta, morreu sem ser batizada. Todas elas permitem exceções onde um "batismo de sangue" ou um "batismo de desejo" é suficiente.[91] A conversão do coração pode estar presente quando o batismo não foi recebido, mas não quando ele foi desprezado.[92] No texto latino da Confissão de Augsburgo, lemos que o batismo "é necessário para a salvação", mas, no texto alemão, apenas diz que "é necessário".[93] Os teólogos luteranos não negam a salvação às crianças que morreram sem batismo, independente de qualquer falta cometida por seus pais.[94] E todos aqueles que afirmam que o batismo comunica uma graça especial reconhecem que essa graça também pode ser concedida por Deus de outra forma.

[89] Tertuliano, *On Baptism,* c. 17.

[90] J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus,* s.v. βαπτισμός; *Comm. on Sent.,* IV, dist. 5; T. Aquino, *Summa theol.,* III, q. 67; Concílio de Trento, sessão VII, "De bapt.", c. 4; Catecismo Romano, II, c. 2, q. 18, 23, 42 (nota do organizador: Bradley e Kevane, II, c. 1, q. 18, 23, 43); R. Belarmino, "De bapt.", in *Controversiis,* c. 7.

[91] Nota do organizador: ver nota 25, acima.

[92] P. Lombardo, *Sent.,* IV, 4, 4.

[93] Confissão de Augsburgo, art. 9.

[94] J. Quenstedt, *Theologia,* IV, 164.

Por essa razão, os reformados tomaram uma posição diferente. O batismo, afirmaram eles, não era a causa, mas o sinal e o selo da regeneração, que Deus concede antes e independentemente do sacramento. Nem um só benefício é concedido pelo batismo que não seja concedido pela Palavra e aceito pela fé. O batismo, portanto, não pode ser estritamente necessário à salvação. Não é o fato de ser privado do batismo, mas o desprezo pelo batismo que faz com que uma pessoa se torne culpada diante de Deus. Marcos 16.16, portanto, omite o batismo na segunda cláusula e, em João 3.5, um verso geralmente entendido pela oposição em referência ao batismo,[95] não há referência ao batismo, segundo Calvino e seus seguidores, mas, na melhor das hipóteses, uma alusão, pois a água ocorre, aqui, como o fogo, em Mateus 3.11, como um símbolo da atividade do Espírito Santo, e não é mais mencionada em João 3.6 e 8. Portanto, não há razão para nos afastarmos do uso apostólico e, em casos de emergência, permitirmos que outras pessoas, além dos ministros da igreja, ministrem o batismo.[96] A esse respeito, os reformados também favoreceram que o batismo acontecesse, consistentemente, no meio da congregação. Embora, no Novo Testamento, a ministração do batismo acontecesse em qualquer lugar em que houvesse água (Mt 3.6; Jo 3.23; At 8.36), logo se tornou um costume, quando os crentes adquiriram seus próprios locais de reunião, fazer com que ele fosse realizado ali.[97] Apesar disso, em casos de emergência no inverno, em caso de enfermidade, para governadores e pessoas distintas, foi feita um exceção e a realização do batismo foi permitida em residências particulares.

Isso, certamente, está em conflito com a regra geral que tem de ser aplicada na igreja. Embora sejam concebíveis casos em que a ministração do batismo possa acontecer em domicílios privados, esses casos podem e devem ser de natureza altamente excepcional. Tais casos não devem se julgados somente pelo ministro da Palavra, mas por todo o conselho da igreja e, mesmo nesse caso, exigem que o batismo seja realizado somente na presença do concílio, pois aquilo que importa na distribuição do sacramento não é o prédio, mas a reunião da igreja. O sacramento é um constituinte do culto público, um bem que Cristo concedeu à sua igreja e, portanto, deve ser ministrado abertamente, juntamente com a Palavra, no meio da congregação. O sacramento do batismo está ligado à Palavra. O próprio Cristo uniu a ministração do batismo à da Palavra (Mt 28.19). Em situações em que a igreja está sendo plantada em uma população não cristã, o batismo, pela natureza do caso, não pode acontecer imediatamente no meio da congregação. No entanto, no momento em que ela existe, a ministração da Palavra e do sacramento deve ser transferida para lá,

[95] Concílio de Trento, sessão VII, "De bapt.", c. 2; Catecismo Romano, II, c. 2, q. 31 (nota do organizador: Bradley e Kevane, II, c. 1, q. 32).

[96] J. Calvino, *Institutas,* IV.xv.20; G. Bucanus, *Institutiones theologicae,* 3ª ed. (Berna: Iohannes & Isaias le Preux, 1605), 613; W. Perkins, *The Workes of that Famous and Worthy Minister of Christ,* 3 vols. (Londres: John Legart, 1612-18), I, 461; G. Voetius, *Pol. eccl.,* I, 631; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* VII, 75, 163; B. de Moor, *Comm. theol.,* V, 435.

[97] A. Drews, "Taufe: Liturgischer Vollzug", in *PRE³,* XIX, 424-50.

pois são elementos constituintes do culto público e bens da igreja. Por isso, na era apostólica, a Ceia do Senhor era celebrada no meio da congregação (1Co 11.20). Não seria diferente com o batismo, já que esse sacramento, acima de tudo, descreve nossa incorporação em Cristo e em sua igreja (1Co 12.13) e é, portanto, muito apropriadamente ministrado na reunião pública dos crentes.[98]

Quando?

Sobre a ocasião em que o batismo deve ser ministrado, há considerável divergência na igreja. A circuncisão era realizada no oitavo dia. O batismo, no Novo Testamento, era geralmente ministrado imediatamente depois que alguém cria e fazia profissão de fé (Mt 3.6; At 2.41; 8.12, 36; 9.18; 10.47; 16.15, 33; 18.8). No entanto, já no 2º século, quando todos os tipos de pessoas queriam se unir à igreja, pessoas que não estavam absolutamente familiarizadas com a doutrina e a vida cristã, surgiu o catecumenato, uma instituição que se tornou gradualmente mais regulada e, segundo o Sínodo de Elvira (c. 300), tinha de durar pelo menos dois anos. No fim desse período, preferivelmente em um dos grandes dias de festa, os catecúmenos eram solenemente batizados e incorporados à igreja. Orientados pela ideia de que o batismo só perdoava pecados passados, muitos deles ainda retardavam o batismo tanto quanto possível; em alguns casos, ele era postergado até o leito de morte. Entretanto, o batismo infantil, um rito que se tornou cada vez mais em voga, e a doutrina da absoluta necessidade do batismo levaram a igreja em outra direção. Tornou-se costume não atrasar o batismo tanto quanto possível, mas ministrá-lo tão logo quanto possível depois do nascimento da criança. Inicialmente, muitas pessoas ainda argumentavam em favor de que o batismo fosse ministrado no terceiro ou no trigésimo ano. Outros, com igual fervor, queriam que fosse ministrado no oitavo ou no quadragésimo dia depois do nascimento. O Sínodo de Cartago (AD 252), presidido por Cipriano, já havia decretado que as crianças deviam ser batizados tão logo fosse possível, no segundo ou terceiro dia depois do nascimento.[99] Logo, isso se tornou a prática geral e foi considerado um costume apostólico.[100]

[98] J. Calvino, *Institutas,* IV.xv.16; G. Voetius, *Pol. eccl.,* I, 726-30; B. de Moor, *Comm. theol.,* V, 510-12; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* VII, 171; Sínodo de Dort, sessão 163, 175; Ordem Eclesiástica do Sínodo de Dort (1618-19), art. 56: "A aliança de Deus deve ser selada para os filhos dos cristãos por meio do batismo logo que sua ministração possa acontecer e em um culto público, quando a Palavra de Deus é pregada. No entanto, em lugares em que poucos cultos são realizados, um certo dia da semana deve ser separado extraordinariamente para a ministração do batismo. Contudo, isso não acontecerá sem que um sermão seja pregado" (De Ridder, 553). Nota do organizador: a tradução precedente foi extraída de Richard R. de Ridder, Peter H. Jonker, e Leonard Verduin, orgs., *The Church Orders of the Sixteenth Century Reformed Churches of the Netherlands* (Grand Rapids: Calvin Theological Seminary, 1987). Esse volume não está impresso para venda, mas cópias estão disponíveis para uso na Biblioteca Hekman do Calvin College and Seminary. A tradução de De Ridder foi feita primariamente a partir do texto holandês de P. Biesterveld e H. H. Kuyper, *Kerkelijk handboekje* (Kampen: Bos, 1905), e C. Hooijer, *Oude kerkordeningen der Nederlandsche Hervormde gemeenten, 1563-1638* (Zalt-Bommel: Noman, 1865). As referências subsequentes de Bavinck aos principais atos e documentos sinodais serão dados por meio de referências ao sínodo e ao ano, ao artigo e à localização no volume de De Ridder.

[99] Cipriano, *Epistles* 59.

[100] J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus,* s.v. βαπτισμός e κλινικος; J. Schwane, *Dogmengeschichte,* I, 378; II, 755; B. Moeller e H. von Schubert, *Lehrbuch der Kirchengeschichte,* I, 338.

A Igreja Ortodoxa Grega não tem estipulação sobre a época, mas, via de regra, não atrasa o batismo além do oitavo dia e, em caso de emergência, ministra-o ainda antes, imediatamente depois do nascimento. A Igreja Católica Romana insiste que uma criança deve ser batizada o mais cedo possível.[101] Com essa regra geral, os luteranos[102] e também os reformados concordam. O Sínodo provincial de Dort (1574), artigo 57, declarou que "o sentimento de pais que desejam atrasar o batismo de seus filhos até que as mães possam apresentar seus filhos ou esperar um longo tempo até que os padrinhos possam estar presentes não é uma razão legítima para atrasá-lo". No entanto, nenhum outro sínodo concordou com esse pronunciamento. Embora todo atraso desnecessário fosse desaprovado e os sínodos repetidamente incentivassem a rápida apresentação da criança ao batismo, nunca foi intenção da igreja, ao falar somente aos pais, excluir as mães, mas opor-se ao sistema de padrinhos e não deixá-los tomar o lugar dos pais.[103]

O sistema de "testemunho batismal", "garantidores", "fiadores", "avalistas", "recebedores", "pais e mães espirituais" ou "padrinhos" surgiu quando o batismo infantil se tornou o costume geral e já é mencionado por Tertuliano.[104] Eram necessárias, nessa época, pessoas que professassem a fé em lugar dos pais da criança e respondessem às perguntas costumeiras; que agissem, por assim dizer, como garantidores e fiadores para a criança e prometessem, com base no batismo da criança, dar a ela uma educação cristã. Eles eram representantes da igreja, que, o leitor se lembrará, em sua inteireza apresenta a criança ao batismo e a sustenta com suas orações. Ora, a coisa óbvia a se fazer era deixar que os pais agissem como esses fiadores no batismo do filho. Nos anos iniciais, isso também aconteceu. No entanto, gradualmente, a paternidade e o apadrinhamento caminharam de mãos dadas, assim como nascimento e renascimento, reinado natural e espiritual. Os pais já eram, naturalmente, obrigados a dar aos seus filhos uma educação cristã e não pareciam mais capazes de fazer uma promessa para isso. Eles eram os pais naturais da criança e o apadrinhamento era uma relação espiritual muito diferente e, portanto, gradualmente tornou-se um "impedimento ao casamento" entre os padrinhos, por um lado, e a criança batizada e os pais da criança batizada, por outro e também entre si. O Concílio de Main (813), portanto, já apresentava o seguinte proibição: ninguém receba, da fonte batismal, seu próprio filho ou filha natural.[105]

No entanto, esse mesmo catecismo já tinha de se queixar que esse ministério da igreja era tão negligenciado que "só o simples nome dessa função permanece". Teólogos luteranos e reformados consideraram esse sistema de

[101] Concílio de Trento, VII, "De bapt.", c. 12; Catecismo Romano, II, c. 2, q. 28 (nota do organizador: Bradley e Kevane, II, c. 1, q. 29).

[102] J. Gerhard, *Loci theol.*, XX, 245.

[103] G. Bucanus, *Inst. theol.*, 634; H. Bullinger, *Decades*, V, sermão 6 (nota do organizador: Bavinck, aqui, cita *Huijsboeck* [1612], p. 249). *Synopsis purioris theologia*, disp. 44, 52; G. Voetius, *Pol. eccl.*, I, 724; B. de Moor, *Comm theol.*, V, 512; C. Vitringa, *Doctr. christ.*, VII, 176.

[104] A. Drews, "Taufe: Liturgischer Vollzug", in *PRE*[3], XIX, 447ss.

[105] *Cf.* Catecismo Romano, II, c. 2, q. 20-24 (nota do organizador: Bradley e Kevane, II, c. 1, q. 20-24).

apadrinhamento batismal absolutamente desnecessário, pois não era descrito nem mesmo mencionado na Escritura, mas geralmente o consideravam uma "questão indiferente" (adiáforo) que podia, eventualmente, ser de algum valor.[106] Os reformados enfatizaram, especialmente, que, em primeiro lugar, são os *pais* que devem responder às perguntas batismais e agir como recebedores e fiadores de seu filho e exigiam que, se padrinhos fossem convidados para desempenhar um papel, deviam ser confiáveis em sua confissão e modo de vida.[107] Acrescente-se a isso que, na Igreja Católica Romana, os padrinhos eram obrigados a instruir a criança na doutrina da fé, já que os pastores, como dizia o Catecismo Romano,[108] não tinham tempo para isso. No entanto, as igrejas reformadas, seguindo sugestão de Calvino, introduziram a instrução catequética de seus jovens batizados e atribuíram essa tarefa ao seu ministro. Em uma igreja bem organizada, portanto, o sistema de testemunho batismal, que, de outra forma, tinha se degenerado em um "simples nome", exceto por uns poucos casos tornou-se supérfluo e desnecessário e praticamente saiu de cena.[109]

Toda a doutrina do batismo, como foi desenvolvida pelos reformados, mostra quão intensamente eles se alinharam com a Escritura. À luz desse fato, é digno de nota que, apesar disso, ou melhor, precisamente por causa disso, eles agiram, em seu reconhecimento e ministração do batismo, para evitar todo sectarismo e preservar uma magnanimidade genuinamente cristã e uma visão ampla. De acordo com a Igreja Católica Romana em sua luta com as igrejas do Norte da África, os reformados, unanimemente, ensinaram que o batismo de hereges, desde que ministrados em nome do Deus trino, tinham de ser reconhecidos. Entretanto, como não têm uma interpretação mágica da fórmula batismal e não separam o batismo da igreja e de seus ofícios, acrescentaram a qualificação de que ele tem de ser ministrado por um ministro que seja oficialmente reconhecido como tal por uma igreja cristã.[110] Eles, aliás, colocaram obstáculo ao batismo

[106] J. Gerhard, *Loci theol.*, XX, 267; J. F. Buddeus, *Institutiones theologiae dogmaticae* (Frankfurt e Leipzig, 1741), 1071; Ordem Eclesiástica do Sínodo de Dort (1618-19), art. 57: "Os ministros devem fazer o melhor que puderem e se esforçar para que o pai apresente seu filho para o batismo. Em congregações em que, além dos pais, padrinhos ou testemunhas são levados ao batismo (costume que, em si mesmo, é opcional e não deve ser levianamente mudado), é conveniente que aqueles que desempenham essas funções sustentem a pura doutrina e tenham um comportamente piedoso" (De Ridder, 553); A. Walaeus, in *Synopsis purioris theologiae,* disp. 44, 54; G. Bucanus, *Inst. theol.,* 640; G. Voetius, *Pol. eccl.,* I, 704; B de Moor, *Comm. theol.,* V, 509; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* VII, 159.

[107] J. Calvino, "Letter to Caspar Olevianus, November 1560", in *Op. ed. Amsterdam* (Schippers), IX, 142. Nota do organizador: a carta se refere à política da igreja de Genebra e pode ser encontrada em *Calvini opera,* XVIII (CR, XLVI), col. 235-37. C. Hooijer, *Oude kerkenordeningen der Nederlandsche Hervormde gemeenten,* 7, 11, 17, 46, 69, 105, 153, 205, 265, 314, 344, 456.

[108] Catecismo Romano, II, c. 2, q. 20 (nota do organizador: Bradley e Kevane, II, c. 1, q. 20).

[109] J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus,* s.v. ἀναδοκοι; J. W. F. Höfling, *Das Sakrament der Taufe,* II, 4-20; P. Drews, "Taufe: Liturgischer Volluzug", in *PRE³,* XIX, 447-50; *J. Boehmer, "Eine Reform des Patenamts", *Neue kirchliche Zeitschrift* 17 (1906); H. J. Olthius, *De doopspraktijk der Gereformeerde Kerken in Nederland,* 191ss.

[110] G. Voetius, *Pol. eccl.,* I, 631-45; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XIX, q. 15; B. de Moor, *Comm. theol.,* V, 443-53.

Sínodo de Dort (1574), q. 10: "A resposta à questão dos irmãos de Den Briel sobre se uma criança batizada por uma mulher deve ser batizada na igreja é a seguinte: Sim, pois o batismo ministrado por uma mulher não é um batismo válido" (De Ridder, 166).

de todas as coisas e objetos, todos os fetos mortos ou bebês parcialmente nascidos, todas as monstruosidades, todos os filhos de pais pagãos que tenham sido levados cativos,[111] mas admitiram ao batismo todas as crianças que, depois da morte de seus pais, ou como crianças abandonadas, tenham sido adotadas em famílias cristãs, que tenham nascido de uniões ilegítimas ou de pais excomungados, cismáticos ou heréticos, contanto que exista algum fundamento para a suposição de que a linhagem da aliança não foi completamente quebrada.[112] Os reformados podem, mais facilmente, ser acusados de terem ampliado demais a política de reconhecimento e ministração do batismo do que de estreitá-la demais. No entanto, precisamente por essa razão, eles mantiveram, de forma eminente, a unidade e a catolicidade da igreja de Cristo sobre a terra. Todas as igrejas cristãs ainda reconhecem o batismo umas das outras e assim, de fato, dizem que, em todas essas igrejas, ainda há tanta verdade que a possibilidade de salvação não é excluída. Há uma confissão, um fundamento sobre o qual todas foram edificadas, uma fé da qual todas compartilham. Apesar de toda diferença e controvérsia, todas elas reconhecem *um* Senhor, *uma* fé e *um* batismo.

Sínodo de Dort (1578), q. 29: "Se o batismo que foi ministrado por uma pessoa particular ou por um presbítero é válido. Resposta: Não. Entretanto, se acontecer de um presbítero ministrar o batismo tendo sido solicitado a fazer isso por uma igreja ou por parte de uma igreja, o batismo não deve ser repetido porque ele tem uma espécie de chamado. Ele, porém, não deve ser elogiado nem imitado" (De Ridder, 227, 228).

Sínodo de Dort (1618), sessão 162: "Ao batizar crianças pequenas e também pessoas mais velhas, os ministros devem usar as respectivas formas de instituição e uso do batismo que foi escrito para esse fim. Art. 58. Os adultos são incorporados na igreja cristã pelo batismo e são, portanto, obrigados também a participar da Ceia do Senhor, o que devem prometer em seu batismo. Art. 59".

2. O batismo por papistas itinerantes e pelos menonitas não deve ser irrefletidamente repetido, mas deve ser claramente determinado se mantêm a forma e as coisas substanciais do batismo. Se for descoberto que isso aconteceu, o batismo não deve ser repetido. O batismo ministrado por um ministro excomungado deve ser considerado, da mesma forma, se ele tem um chamado regular de um grupo. As igrejas devem investigar completamente e tomar nota de todas essas coisas.

3. O casamento daqueles que ainda não são incorporados à igreja cristã pelo batismo não pode ser solenizado nas igrejas com a bênção costumeira e solene antes que tenham sido batizados (De Ridder, 565). Com relação ao batismo de hereges, ver G. N. Bonwetsch, "Ketzertaufe," in *PRE*[3], X, 270–75; G. van Goor, *De strijd over den ketterdoop* (Utrecht: Kemmer, 1872).

[111] Sínodo de Dort, sessão 18, 19.

[112] G. Voetius, *Pol. eccl.*, I, 645-70; B. de Moor, *Comm. theol.*, V, 500-509; C. Vitringa, *Doctr. christ.*, VII, 95, 142-59; P. J. Kromsigt, "De doopspractijk in de oude Gereformeerde Kerk in Nederland", *Troffel en Zwaard* 3 (1905): 1-16; 65-83; H. H. Kuyper, *Hamabdil: Van de heiligheid van het genadeverbond* (Amsterdã: Bottenburg, 1907), 33ss.; H. J. Olthius, *De doopspraktijk der Gereformeerde Kerken in Nederland 1568-1816.*

11

Os meios da graça do Espírito: a Ceia do Senhor

Assim como a Páscoa, a Ceia do Senhor é uma refeição na qual Deus se encontra com seu povo em alegre celebração. O próprio Deus, como anfitrião, compartilha o fruto da ceia com seu povo. Embora, antes de tudo, seja um sacramento, a Páscoa também deve ser vista como uma refeição. Ela é um sacrifício de expiação e uma refeição de comunhão com Deus, simultaneamente, um sacramento e um sacrifício.

Como um tipo do Antigo Testamento, a Páscoa aponta para a Ceia do Senhor, que é, porém, somente uma refeição. Seu caráter sacrificial é completamente cumprido de uma vez por todas pelo sacrifício de Cristo. Embora os estudiosos modernos discutam se o próprio Jesus instituiu a Ceia do Senhor, nenhum dos argumentos contra ela é muito convincente. Duvidar disso é duvidar da própria autoconsciência que Jesus tinha de sua morte e de sua importância salvadora. A leitura variante da última ceia de Jesus com seus discípulos no evangelho confirma isso e demonstra que nosso Senhor nunca prescreveu uma fórmula imutável para essa refeição. Ele apenas ordenou aos seus discípulos que fizessem isso "em memória de mim". A Ceia deve ser desfrutada *pela igreja de todas as épocas até que ele retorne e nós bebamos com ele o vinho novo do novo reino.*

A Ceia do Senhor desempenha um papel importante na vida da igreja desde o início. O culto simples de confissão e ação de graças era seguido por uma festa ágape, *que deve ser distinguida da "Eucaristia". Ao longo do tempo, o sacrifício se tornou cada vez mais misterioso e foi interpretado como um sacrifício. Quando esse desenvolvimento foi combinado com uma estrutura eclesiástica sacerdotal, clerical, surgiu uma doutrina "realista" dos elementos, conduzindo, eventualmente, à doutrina da transubstanciação, na qual se crê que o pão e o vinho são convertidos, por um poder misterioso do sacerdote ordenado, nos verdadeiros corpo e sangue de Cristo. Com o tempo, isso levou às tradicionais práticas católicas, tais como elevação, adoração e preservação da hóstia. Com o ministro como sacerdote, a Eucaristia é distinta, o mais exaltado dos sacramentos. A missa é o centro do culto católico romano.*

A Reforma unanimemente rejeitou a doutrina católica da transubstanciação e o sacrifício da missa. Ainda permaneceram diferenças, porém, entre os seguidores de Lutero, aqueles que aceitaram a noção de memorial de Zwínglio e a doutrina calvinista da presença por meio do Espírito Santo. A interpretação dos sacramentos como meros sinais *conduziu ao racionalismo dos socinianos, remonstrantes e menonitas, que viram na Ceia somente um memorial, uma confissão dos crentes, e não um meio da graça. Algumas igrejas protestantes, notavelmente a Igreja da Inglaterra, até mesmo foram levadas de volta para Roma, como no movimento de Oxford.*

Na Escritura e na tradição Reformada, a Ceia do Senhor é, antes de tudo, uma refeição, alimento para o peregrino cristão. Cristo é o anfitrião da refeição. Foi Cristo quem instituiu a Ceia. Ele é quem a ministra. Os ministros que presidem a ministração da Ceia fazem isso em nome de Cristo. Como uma refeição, podemos ver o pão e o vinho como aquilo que deve ser desfrutado em comunhão com outros cristãos. A Ceia do Senhor é mais bem servida ao redor de uma mesa, não em um altar de sacrifício.

A "matéria" do sacramento, a coisa significada na refeição, é o corpo e o sangue de Cristo, quebrado e partido por nossos pecados, Cristo e todos os seus benefícios. A Ceia do Senhor é, acima de tudo, um dom de Deus, não nosso memorial e nossa confissão. A Ceia do Senhor significa a união mística do crente com Jesus Cristo. No ponto dessa realidade de comunhão com nosso Senhor não há divergência entre cristãos católicos romanos, luteranos e reformados. Porém, práticas como missas sem comungantes, o uso de um só elemento (o pão) e a retenção do cálice diminuem a importância da Ceia do Senhor como uma refeição *de comunhão. A união mística é sempre uma união de pessoas, crentes unidos a Cristo por meio do Espírito Santo. A fé, portanto, é um requisito indispensável para o recebimento do sacramento. Finalmente, a Ceia do Senhor é somente para os crentes. Para evitar todas as noções de magia a respeito do sacramento, os comungantes devem ser adequadamente preparados e orientados a se examinarem antes de participarem da Ceia.*

Uma refeição sacrificial compartilhada

[539] Como o segundo sacramento, depois do batismo, vem a Ceia do Senhor, cujo modelo veterotestamentário é a festa da Páscoa. Assim como entre os gentios (Nm 25.2), também em Israel as refeições eram frequentemente combinadas com sacrifícios. Às vezes, os sacrifícios eram totalmente consumidos pelo fogo no altar de ofertas queimadas, mas, no caso de outras ofertas, apenas uma parte era consumida pelo fogo e o restante era deixado para consumo humano, ou no altar, somente para o sacerdote (Lv 2.3, 10; 6.16, 25-30; 7.1-10; 10.12-13) como um ato de expiação (Lv 10.17), ou pelo sacerdote oficiante com sua família, em um lugar limpo, como parte de seu sustento (Lv 7.12-14, 31-34;

10.14), ou por quem oferecia o sacrifício, com sua família e amigos, desde que fossem leviticamente limpos e fora do santuário (Lv 7.19-21; Dt 12.7, 12; 1Sm 9.13ss.; 2Sm 6.19). O significado dessas refeições era que Deus se encontrava com seu povo e, com base no sacrifício feito e aceito, unia-se com seu povo em alegria. Nesse santuário, Deus vem aos filhos de Israel e habita entre eles (Êx 20.24; 29.42-46; 33.7; Nm 11.25; 12.5; 17.4; Dt 31.15). Ele é o anfitrião que abre mão de uma parte do sacrifício que lhe é trazido e convida seu povo para comer consigo. Aqueles que participavam entravam em uma aliança com ele. A participação nas refeições sacrificiais dos gentios, portanto, era proibida para Israel (Êx 34.15). Esse seria um modo de se unirem a falsos deuses (Nm 25.3, 5; Sl 106.28). Os apóstolos, mais tarde, proibiram os cristãos de participar dessas refeições (At 15.29; 21.25) ou os advertiram por causa de crentes fracos (1Co 8.1ss.; 10.18ss.). Como uniões de Deus com seu povo e também do povo entre si, essas refeições eram caracterizadas por bons espíritos e alegria e, embora frequentemente ocasionassem orgias e bebedice (1Sm 1.13; Pv 7.14ss.; Is 28.8), também serviam, por outro lado, como sinais e penhores da suprema alegria em Deus (Dt 27.7; Sl 22.25ss.; Is 25.6; 62.8-9).[1]

Essa refeição sacrificial ocorria, especialmente, no tempo da Páscoa. Muitos protestantes sustentaram, contra Roma, que isso era o que a Páscoa era em toda parte.[2] Mas isso, sem dúvida, está incorreto. A Páscoa era, antes de tudo, um sacrifício e só depois um sacramento. Em Êxodo 12.27 e 34.25, ela é chamada de sacrifício diante do Senhor. O ato que a acompanhava é chamado de "rito" (Êx 12.26) e sua celebração (Nm 9.7ss.) é "apresentar a oferta do Senhor". Além disso, o pai de uma família, depois de selecionar um cordeiro macho de um ano e sem mancha, quatro dias antes da festa, no décimo dia de Abibe ou de Nisã, tinha de imolá-lo no décimo quarto dia desse mês, no crepúsculo, e, com um ramo de hissopo, aspergir o sangue nos lados e na parte superior dos umbrais das portas da casa (Êx 12.3ss.). Esse sangue servia para fazer expiação. Por si mesmo, Israel merecia morrer, assim como os egípcios. Apesar disso, eles não foram tratados como o Egito, mas graciosamente resgatados da morte e libertos da casa da escravidão pelo Senhor. O sangue era um sinal desse evento. Quando o Senhor via o sangue nos umbrais das portas da casa, ele era reconciliado, colocava de lado sua ira e não entrava pela porta dessa casa, salvando, assim, as pessoas (פָּסַח, *pāsaḥ*, passar, pular [Is 31.5]; daí פֶּסַח, *pesaḥ*; πάσχα, *pascha*; Êx 12.13, 23, 27).

O caráter sacrificial da Páscoa fica ainda mais claramente evidente pelo modo como foi posteriormente celebrada em Canaã. Ali, o cordeiro não era mais imolado pelo pai da família, mas pelos levitas (2Cr 30.16; 35.11; Ed 6.19). O sangue era aspergido sobre o altar pelos sacerdotes (2Cr 30.16; 35.11), as porções gordas eram queimadas sobre o altar (35.14) e a refeição era servida

[1] W. Robertson Smith, *Die Religion der Semiten* (Freiburg: Mohr, 1899), 206ss.; C. Orelli, "Opferkultus des Alten Testaments", in *PRE*[3], XIV, 393.

[2] B. de Moor, *Commentarius... theologiae*, 6 vols. (Leiden: J. Hasebroek, 1761-71), V, 322; H. Witsius, *The Oeconomy of the Covenants between God and Man*, 3 vols. (Londres, 1763; 2a. ed. rev. e corrigida, 1775), IV, 9, 6.

dentro do santuário (Dt 16.2). Assim, embora a Páscoa seja, antes de tudo, um sacrifício, ela não está limitada a ser um sacrifício, mas posteriormente se torna uma refeição. Depois que o cordeiro era imolado, no crepúsculo do décimo quarto dia de Abibe, seu sangue era aspergido nos umbrais das portas, ou, em um período posterior, aspergido sobre o altar, ele era – sem que tivesse um só osso de seu corpo quebrado – assado por inteiro, cabeça, pernas e partes internas. Depois, na mesma noite do décimo quarto dia de Abibe, ele tinha de ser comido com pão sem fermento e ervas amargas por todos da casa. Isso incluía as mulheres, mas não os visitantes não circuncidados, estrangeiros ou mercenários. Ele tinha de ser comido com pressa, com os lombos cingidos, os pés calçados e o cajado nas mãos, em casa ou, posteriormente, no santuário, e o que sobrasse tinha de ser queimado no fogo (Êx 12.1-28, 43-49; 13.3-9; 23.15; Lv 23.5-14; Nm 9.10-14; 28.16-25; Dt 16.1ss.).

Consequentemente, a festa da Páscoa ocupava um lugar completamente exclusivo na vida cúltica de Israel. Ela era, de fato, um sacrifício, mas imediatamente depois se tornava uma refeição. Ela não pertencia à categoria de ofertas pelo pecado, pois era comida, mas também não pertencia à categoria de ofertas de gratidão, pois a refeição era sempre precedida por expiação. Por essa razão, foi instituída por Deus em uma ocasião especial, antes de todos os outros sacrifícios, e, portanto, tem uma natureza própria. Ela é um sacrifício de expiação e uma refeição de comunhão com Deus e uns com os outros. Ela é simultaneamente um sacrifício e um sacramento.[3]

O Novo Testamento atribui a essa Páscoa um significado típico, de forma que ela não é apenas um ato de recordação da libertação do Egito, mas também um sinal e um penhor da libertação do pecado e da comunhão com Deus na pessoa do Messias prometido. O próprio Jesus salientou isso quando associou deliberadamente a instituição da Ceia do Senhor com a celebração da Páscoa.

Sobre o modo pelo qual ele fez isso, porém, há muita divergência. Alguns exegetas, recorrendo aos Sinóticos, dizem que, na quinta-feira, o décimo quarto dia de Nisã, Jesus, juntamente com seus discípulos, celebrou a verdadeira Páscoa e, nessa ocasião instituiu a Ceia do Senhor. Outros, recorrendo ao Evangelho de João (Jo 12.1; 13.1-2, 29; 18.28; 19.14, 31), afirmam que, na quinta-feira, o décimo terceiro dia de Nisã, Jesus fez uma refeição comum com seus discípulos e, nessa ocasião, lavou seus pés e então, no décimo quarto dia de Nisã, o verdadeiro dia da festa, morreu como o verdadeiro Cordeiro pascal. Ora, se alguém conformar os Sinóticos a João ou João aos Sinóticos, ou deixar os dois lado-a-lado sem reconciliá-los, ou negar a autenticidade do quarto Evangelho com base no testemunho dos quartodécimos do 2º e 3º séculos, quem assim fizer, para fundamentar sua prática de celebrar a Páscoa cristã na tarde do décimo quarto dia de Nisã, apelará ao apóstolo João[4] – de

[3] C. Orelli, "Passah", in *PRE*[3], XIV, 750-57; W. J. Moulton, "Passover", in *DB*, III, 684-92.

[4] A questão é complicada demais para ser examinada aqui. Recentemente ela foi discutida *inter alia* por D. J. Veen, "In welk jaar em op welken dag em datum is Christus gestorven?" *Theologische Studiën* 23 (1905): 429-38, publicado separadamente como *Wanner is Christus gestorven?* (Amersfoort: P. Dz. Veen, 1907): C. Mommert, *Zur*

qualquer forma, há sempre concordância pelo menos em dizer que, na noite de quinta-feira, Jesus fez uma refeição com seus discípulos, morreu na sexta-feira e ressuscitou no domingo. Ora, mesmo que essa refeição não tenha sido a refeição pascal regular feita no décimo quarto dia de Nisã, mas tenha sido feita no décimo terceiro dia, na quarta-feira, ainda assim não há objeção em se admitir que Jesus, que devia morrer no dia seguinte e, portanto, não poderia comer a Páscoa com os judeus na ocasião correta, celebrou-a no dia anterior e, dessa forma, associou-a com a Ceia do Senhor.

De qualquer forma, este último evento não está sujeito a nenhuma dúvida. Tanto Paulo (1Co 10.16; 11.24-25) quanto os Sinóticos mencionam a instituição da Ceia do Senhor por Jesus o mais estritamente possível com a Páscoa. Da refeição da Páscoa ele usou o pão e o vinho, que serviriam como sinais e selos na Ceia do Senhor. Embora tenha assumido, imediatamente, o batismo de João, ele retardou a instituição da Ceia do Senhor até a ocasião da última Páscoa, e, assim, transformou a refeição pactual do Antigo Testamento na do Novo. Nada disso é contestado no Evangelho de João pela simples razão de que João é completamente silente sobre a instituição da Ceia do Senhor. Além disso, a data da morte de Jesus no décimo quarto ou no décimo quinto dia de Nisã é totalmente secundária quanto ao fato de que Jesus morreu como o verdadeiro cordeiro pascal, pois não somente o Evangelho de João indica isso (Jo 19.33, 36), mas também Paulo afirma, expressamente, em 1 Coríntios 5.7 que nosso Cordeiro pascal, Cristo, foi imolado e que os crentes devem, portanto, lançar fora o velho fermento do pecado e andar como pessoas "sem fermento", novas criaturas, não contaminados com qualquer injustiça. A isso também podemos acrescentar que o cordeiro levado para ser imolado (Is 53.7) provavelmente contém uma alusão ao cordeiro pascal e é, portanto, aplicado, no Novo Testamento, a Cristo (Jo 1.29, 36; At 8.32; 1Pe 1.19; Ap 5.6). Assim como a circuncisão foi um modelo para o batismo e, como resultado da morte de Cristo, deu lugar ao batismo, assim também a festa da Páscoa apontava para a frente, para a Ceia do Senhor, e foi, de acordo com o mandamento de Cristo, substituída por ela. Porém, enquanto a Páscoa era, primariamente, um sacrifício, a Ceia do Senhor perdeu totalmente esse caráter. A razão para isso é que o sacrifício oferecido na Páscoa encontrou seu completo cumprimento na morte de Cristo. Foi com base nesse sacrifício perfeito e completo de uma vez por todas que Cristo fundou a dispensação neotestamentária da aliança da graça e convidou seus discípulos para essa mesa santa e os fortaleceu ali.

Instituída por Cristo?

[540] Em anos recentes, depois que vários estudiosos mostraram o caminho em tempos passados, Jülicher, Spitta, Mensinga, Brandt e Grafe (*et al.*), montaram um sério ataque contra a ideia de que Jesus instituiu a Ceia do Senhor.

Chronologie des Lebens Jesu (Leipzig: E. Haberland, 1909); F. Westberg, *Die biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu* (Leipzig: Deichert, 1910); G. H. Gwilliam, "Last Supper", in *DC*, II, 5-9.

Como fundamento, eles mencionaram que as palavras "fazei isso em memória de mim" estão ausentes em Mateus e Lucas e só ocorrem como uma adição livre feita por Paulo em 1 Coríntios 11.24-25 e Lucas 22.19; que alguns manuscritos, especialmente o Codex D, omitem as palavras το ὑπὲρ... ἐκχυννόμενον [*to huper... ekchunnomenon,* "que é oferecido por vós... derramado em favor de vós"] em Lucas 22.19-20, e, portanto, nada sabem sobre o corpo de Cristo sendo dado, de fazer coisas em sua memória e de um cálice de ação de graças; que o Evangelho de João não menciona isso e os outros relatos divergem grandemente entre si. Eles argumentam, especialmente, que Jesus não podia ter associado o pão e o vinho com sua morte, muito menos tê-los dado como sinais de seu corpo e sangue, pois essas ideias só poderiam surgir quando, na igreja, uma certa interpretação sobre a pessoa e a morte de Jesus tivesse surgido.

Nenhum desses argumentos, porém, é muito convincente. É um fato, afinal, que, no período em que o Evangelho de João foi escrito, a Ceia do Senhor era celebrada universalmente na igreja cristã. A ausência de qualquer referência à instituição, portanto, de modo nenhum podia ter surgido da ignorância. O mesmo é verdadeiro sobre Lucas. A ausência das palavras citadas acima, em 22.19-20, não pode significar que, na ocasião, as pessoas pensassem que tudo o que aconteceu na última ceia está contido nas palavras "e, tomando um pão, tendo dado graças, o partiu e lhes deu, dizendo: Isto é o meu corpo", pois, nesse caso, a ação seria completamente incompreensível. O texto do Códex D admite que mais coisas foram feitas e ditas nessa ocasião, e é, portanto, ou um relato corrompido ou, na melhor das hipóteses, um relato incompleto daquilo que aconteceu na última Ceia. Do tempo de João e Lucas, podemos nos mover para o de Paulo e aí descobrimos que esse apóstolo parte do pressuposto de que a igreja cristã, em geral, conhece e celebra a Ceia do Senhor como uma instituição de Cristo. De fato, ele até mesmo diz que recebeu do Senhor e passou aos crentes de Corinto aquilo que se refere à instituição da Ceia do Senhor (1Co 11.23). O momento em que Paulo recebeu essa instrução (não παρά, [*para,* com], mas ἀπό τοῦ κυρίου [*apo tou kuriou*], do Senhor) certamente coincide com a época de sua conversão (At 9) e está, portanto, apenas alguns anos distante da última noite na qual Cristo instituiu sua Ceia. Daí, segue-se que até mesmo nos primeiros anos depois da morte de Jesus a igreja cristã, juntamente com todos os apóstolos, conhecia a Ceia do Senhor como uma instituição de Cristo. Essa conclusão é mais do que suficiente para erguer a verdade dessa instituição acima de qualquer dúvida razoável.

Outra questão, porém, é como Cristo instituiu essa Ceia e o que ele queria realizar com isso. Para responder a essa questão devemos, antes de tudo, observar que Jesus instituiu sua Ceia por ocasião da refeição pascal. No tempo de Jesus, a celebração da Páscoa tinha sido expandida para incluir uma ampla variedade de cerimônias e, em resumo, acontecia como segue. Com a aproximação da festa, milhares e milhares de israelitas viajavam para Jerusalém, ali compravam um cordeiro e o levavam para ser imolado no templo pelos levitas na tarde do décimo quarto dia de Nisã. Nesse contexto, os sacerdotes ficavam

prontos para recolher o sangue em bacias de ouro e de prata, que eles passavam de uns para os outros e, finalmente, em um único ato, aspergiam sobre o altar. Enquanto isso, enquanto os levitas cantavam o Hallel, os sacerdotes penduravam os animais, retiravam os intestinos e os levavam em uma vasilha para o altar. Então, aqueles que tinham trazido cordeiro para ser imolado, que geralmente eram em torno de dez a vinte homens, levavam consigo o cordeiro imolado para uma casa particular e o assavam ali, sem que fosse permitido quebrar um só osso. A refeição em si começava com um cálice de vinho que circulava pela sala e com ação de graças. Então as ervas amargas e uma tigela de purê eram trazidas para a mesa e comidas, depois do que o cordeiro era colocado com os pães sem fermento. Antes que ele fosse comido, porém, o pai, ou, posteriormente, o leitor oficial, contava a história do Êxodo, os celebrantes cantavam a primeira parte (Sl 113–114) do Hallel (Sl 113–118) e o segundo cálice era passado por todos. Nesse ponto começava a refeição. Quando ela terminava, o terceiro cálice era abençoado pelo pai e esvaziado por ele e por todos os participantes. Todo o evento era, então, concluído com o enchimento do quarto cálice, o canto da segunda parte do Hallel (Sl 115–118), a bênção do quarto cálice pelo pai com as palavras do Salmo 118.26 e seu esvaziamento pelos convidados que estivessem em torno da mesa. Esses quatro cálices eram necessários para essa refeição, mas, às vezes, um quinto era servido enquanto os celebrantes cantavam os Salmos 120–137.[5]

Jesus, provavelmente, instituiu a Ceia depois que o cordeiro pascal tinha sido comido – "depois de cear" (Lc 22.20) – em conexão com o terceiro cálice, o cálice de ação de graças. Ele pegou o pão comum e o vinho comum usados na Páscoa e, de acordo com o testemunho dos nossos relatos (Mt 26.26-29; Mc 14.22-25; Lc 22.19-20; 1Co 11.23-25), relacionou-os diretamente à sua morte. Não há uma só razão para duvidar disso. Jesus sabia de sua morte e a antecipou, já tendo explicado, repetidamente, seu significado aos discípulos. Ele interpreta especificamente sua morte como um sacrifício aqui: somente dessa forma podemos explicar as palavras e ações que acompanham a instituição da Ceia. Poucos momentos antes, a refeição pascal havia sido consumida e essa Páscoa tinha sido o começo e o fundamento da aliança que Deus tinha estabelecido com Israel no deserto, pois, como o cordeiro havia sido imolado e seu sangue derramado e aspergido sobre o altar, o rito da Páscoa serviu, primeiro, como uma oferta de expiação e foi, depois, usado como uma refeição sacrificial para significar a comunhão de Deus com seu povo. Tudo isso Cristo transfere para si mesmo. Ele é o verdadeiro cordeiro pascal, que, por meio de sua morte, pelo partir de seu corpo e pelo derramamento de seu sangue, efetua a expiação com Deus e lança o fundamento para uma nova aliança. Jesus, claramente, salienta isso instituindo a Ceia por ocasião da Páscoa, servindo o pão e o vinho da re-

[5] C. F. Keil, *Manual of biblical Archaeology,* trad. P. Christie e A. Cusin, 2 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1887-88), §81; H. A. W. Meyer *et al., Critical and Exegetical Hand-Book to the New Testament,* 9 vols. (Nova York: Funk & Wagnals, 1884), sobre Mateus 26.26; c. Orelli, "Passah", in *PRE*[3], XIV, 756.

feição pascal para esse fim, pegando o pão, abençoando-o e também (de acordo com os quatro relatos; *cf.* At 2.42) partindo-o; e especialmente, pelas palavras ele falou a esse respeito. Enquanto partia e distribuía o pão, ele disse: "Este é o meu corpo' (Mateus e Marcos), "Este é o meu corpo oferecido por vós" (Lucas) ou "isto é o meu corpo que é dado por vós" (Paulo). "Partido" [κλωμενον, *klōmenon*] está ausente nos manuscritos mais importantes de 1 Coríntios 11.24 e alterna, em outros, com "partido em pedaços" [θρυπτομενον, *thruptomenon*] e "dado" [διδόμενον, *didomenon*]. Ao oferecer o cálice, ele disse: "Bebei dele todos; porque isto é o meu sangue, o sangue da aliança, derramado em favor de muitos, para remissão de pecados" (Mateus); "Isto é o meu sangue, o sangue da aliança, derramado em favor de muitos" (Marcos); "Este é o cálice da nova aliança no meu sangue derramado em favor de vós' (Lucas); "Este cálice é a nova aliança no meu sangue" (Paulo).

As leituras variantes demonstram, suficientemente, que Jesus não prescreveu uma fórmula fixa imutável na Ceia mais do que havia feito no batismo. É até mesmo impossível determinar as palavras literais usadas por Jesus nessa ocasião. Ele não definiu exatamente aquilo que tinha de ser dito na Ceia, mas descreveu aquilo que ela era e tinha de ser. Isso fica perfeitamente claro nos quatro relatos. Jesus transformou o pão e o vinho da refeição pascal em sinais de seu corpo e sangue, aliás, de seu corpo e sangue como seriam em breve entregues na morte como um sacrifício expiatório. A objeção de que o corpo de Jesus não foi partido em pedaços na cruz, como o pão é, e de que seu sangue não foi derramado ali da forma como o vinho é derramado na Ceia e de que, portanto, essas imagens não são adequadas – tudo isso tem pouco valor, pois Jesus parte, aqui, da refeição pascal e dos sacrifícios do Antigo Testamento, adota a ação e a terminologia costumeiras a esse respeito e aplica-as à sua morte. Por essa razão, Lucas e Paulo acrescentam às palavras "este é o meu corpo" a explicação "dado por vós" ou apenas "por vós". Quer Jesus tenha ou não usado, literalmente, essas palavras, esse é o sentido que ele tinha em mente quando designou o pão como um sinal de seu corpo. Ele é um sinal do corpo de Jesus como foi oferecido na morte para a expiação de pecados. Isso também explica porque o significado do segundo sinal é descrito tão mais amplamente em nossos quatro relatos. Em um sacrifício, o derramamento do sangue é o componente principal (Hb 9.22). O sangue de Cristo, do qual o vinho é o sinal, é sangue sacrificial, o sangue da expiação que foi derramado por muitos e é, portanto, o começo e o início de uma nova aliança. Assim como a Páscoa e a antiga aliança estão relacionadas, assim também a Ceia e a nova aliança caminham juntas. O cálice, portanto, é "o meu sangue, o sangue da nova aliança" ou "a nova aliança no meu sangue", isto é, sangue pactual (Êx 24.8), que, como sangue sacrificial, é necessário e útil para o cumprimento da aliança com Deus; ou a própria aliança, que vem à existência porque esse sangue efetua e traz consigo o perdão de pecados e está fundamentado nessa realidade. Os discípulos estavam tristes, temiam a morte de Cristo e não o entendiam. Mas aqui, na instituição da Ceia, Jesus lhes explica que sua morte será proveitosa para eles. É por meio de sua morte

que acontecem o perdão e a aliança que tinham sido prefigurados e preditos no Antigo Testamento. O tempo da promessa é passado; o tempo do cumprimento está começando. As coisas velhas se passaram e tudo se fez novo.

Mas Jesus não parou aqui. Ele não somente ofereceu uma explicação de sua morte nos sinais de pão e vinho, mas também os deu aos seus discípulos para que comessem e bebessem. De acordo com Mateus, Jesus usou expressamente as palavras "tomai, comei" e "bebei dele todos" e, embora Marcos registre apenas a palavra "tomai" e Lucas e Paulo não mencionem nenhuma dessas palavras, com base em todas essas afirmações é certo que Jesus não apenas transformou o pão e o vinho em sinais de seu corpo e sangue, mas, como tais, ele os deu aos seus discípulos para que comessem e bebessem. Depois que a refeição pascal havia sido comida, Jesus instituiu uma nova refeição, cujos componentes eram pão e vinho, não de si e por si mesmos, mas como sinais de seu corpo partido e de seu sangue derramado. Contra isso, foi levantada por Spitta a objeção de que comer o corpo morto de Jesus e beber seu sangue constitui "um pensamento tão repugnante quanto intolerável para a mente judaica". Pensa-se, portanto, que, mesmo que Jesus descrevesse o pão e o vinho como sinais de seu corpo e sangue, ele não os daria como tais aos seus discípulos para que comessem e bebessem; que ele apenas explicou o que em breve aconteceria com ele, não aquilo que seus discípulos receberiam, comeriam e beberiam; que comer o corpo de Jesus e beber seu sangue no momento em que o próprio Jesus estava à mesa é uma impossibilidade; que se esse comer e beber fosse o verdadeiro caráter da Ceia, essa Ceia teria um caráter diferente mais tarde, depois da morte de Jesus, daquele que tinha no momento de sua instituição; que comer o pão e beber o vinho importam tão pouco como sinais que até a metade do 2º século, pelo menos nas igrejas de Roma e Éfeso, a Ceia era celebrada com água, não com vinho.

Nessas objeções há, é claro, um elemento de verdade. Muito embora a Páscoa, no Antigo Testamento, apontasse para Cristo, comer o cordeiro pascal não era o mesmo que comer o corpo de Cristo partido, como comer o pão da Ceia é agora. Embora, nos sacrifícios da antiga aliança, o sangue fosse derramado e aspergido, ele nunca era bebido. A ideia de que a carne de Jesus tinha de ser comida e seu sangue tinha de ser bebido, portanto, era tão estranha aos judeus que eles se sentiram ofendidos por ela e abandonaram Jesus (Jo 6.52, 60, 66). Embora a instituição da Ceia, de fato, tenha ocorrido em conexão com as ideias sacrificiais do Antigo Testamento, ela as superou em muito. A Ceia do Senhor é parecida, mas não é idêntica à Páscoa. Assim como a nova aliança está relacionada à antiga e o sacrifício de Cristo está relacionado aos sacrifícios do Antigo Testamento, assim também a Ceia do Senhor está relacionada à Páscoa. A Páscoa era um sacramento fundamentado em um sacrifício, mas em ambas as partes há um obscurecimento e profecia das boas coisas do Novo Testamento. Ora, como Cristo ofereceu o verdadeiro e completo sacrifício, a comunhão com Deus na Ceia do Senhor, que é baseada nesse sacrifício, é muito mais rica e completa do que podia ser nos dias do Antigo Testamento. A Ceia do senhor é uma refeição,

a refeição essencial de Deus e seu povo, uma refeição *par excellence* na qual os crentes recebem o próprio Cristo como ele deu sua vida por eles. Jesus expressa essa realidade pela ação de dar a seus discípulos pão e vinho como sinais de seu corpo partido e de seu sangue derramado por para "prazer".[6] Ele não apenas se deu *pelos* seus, mas também *para* os seus. O cálice e o pão na Ceia do Senhor são a comunhão no sangue e no corpo de Cristo (1Co 10.16).

As objeções mencionadas acima têm peso porque claramente mostram que um comer e um beber "cafarnaúnico" do corpo de Cristo [*cf.* Jo 6.51-59] está definitivamente excluído.[7] A Ceia do Senhor, que o próprio Cristo instituiu na refeição pascal, é a mesma refeição que, depois de sua morte, tem sido celebrada na igreja cristã até o presente. Pão e vinho não se referem à pessoa de Cristo em geral, mas especificamente a Cristo crucificado. Neles, ele descreve seu sacrifício aos nossos olhos, mas também nos chama para desfrutar dele. Esse desfrutar é definitivamente aquilo a que se refere a Ceia do Senhor. Jesus nos *deu* os sinais de pão e vinho. Ele não os conservou em suas mãos, mas os distribuiu e disse aos seus discípulos que os comessem, acrescentando, de acordo com Lucas (somente com relação à distribuição do pão) e Paulo (também na distribuição do pão) as palavras: "Fazei isso em memória de mim". O fato de que essas palavras estão ausentes em Mateus e Marcos de modo nenhum prova que não foram ditas por Jesus ou que foram acrescentadas por Lucas e Paulo contra seu testemunho, pois está implícito em comer o pão e beber o vinho como sinais do corpo de Jesus partido e de seu sangue derramado que isso deveria ser feito em memória de Jesus. O primeiro [comer e beber] não pode ser separado do segundo [lembrar de Cristo]. Essas palavras, além disso, não significam que a Ceia do Senhor seja apenas uma refeição sacrificial, mas indicam que toda a Ceia, que é, essencialmente, uma refeição sacrificial e um exercício de comunhão com Cristo, deve ser feita em memória dele. Elas não descrevem a essência da Ceia do Senhor, mas pressupõem que, em breve, Jesus não mais estaria presente entre eles e prescrevem que a Ceia deve ser celebrada em memória dele como uma proclamação contínua de sua morte (1Co 11.26). Por essa razão, encontramos, em Paulo, as palavras adicionais: "Todas as vezes que o beberdes" (1Co 11.25-26).

Cristo instituiu a Ceia como um "bem" permanente para sua igreja. Esse é um benefício acrescentado a todos os outros benefícios para significar e selar essa morte. Isso permanecerá até o momento da volta de Cristo. Sua morte deve ser proclamada até que ele venha porque, nessa dispensação, a cruz é e continuará sendo a fonte e a causa de todas as bênçãos, o centro da recordação da igreja. O próprio Jesus disse que, daí em diante, do momento da instituição e da observância da Ceia em diante, ele não beberia novamente do fruto da vide

[6] Nota do organizador: Aqui e abaixo, "prazer" é a tradução da palavra holandesa *geniet, genieten,* usada por Bavinck.

[7] Nota do organizador: O termo "cafarnaúnico" deriva de Cafarnaum. Em João 6, aqueles que estavam na sinagoga de Cafarnaum ouviram Jesus se identificando como o pão da vida, mas pensaram apenas em termo de um comer físico.

até que o bebesse de novo com seus discípulos no reino de seu Pai (Mt 26.29; Mc 14.25; *cf.* Lc 22.16, 18). Ele, como sabemos, estava indo para o céu para preparar um lugar para seus discípulos. Somente quando voltar e tomar para si seus discípulos ele se sentará com eles, para o banquete das bodas do cordeiro, e beberá com eles o vinho novo que o reino de seu Pai produzirá no novo céu e na nova terra. Para esse período intermediário Cristo instituiu a Ceia como um ato de recordação de seu sofrimento, como uma proclamação de sua morte e como um meio de sua graça abundante.[8]

A Ceia do Senhor na História da Igreja

[541] Desde o princípio, a Ceia do Senhor ocupou um lugar importante no culto cristão. Ela era, geralmente, celebrada em uma reunião especial da igreja na noite do dia do Senhor em combinação com uma refeição regular. Pouco se sabe sobre a forma como era celebrada. Pelo *Didaqué,*[9] sabemos que a Ceia tinha início com uma confissão de pecados e logo após era feita uma oração de ação de graças, separadamente, pelo cálice e pelo pão. Depois, a refeição era tomada e todo o rito era concluído com uma oração de ação de graças. No 2º século, porém, gradualmente ocorreu, em toda a igreja, a separação entre as festas de amor (ἀγαπαι, *agapai*) e a refeição eucarística (εὐχαριστία, *eucharistia*). A primeira seguiu seu próprio desenvolvimento e logo se degenerou.[10] A segunda foi transferida para o culto matinal e associada à ministração da Palavra. Várias outras mudanças acompanharam essa transferência. O culto logo foi dividido em duas partes: a primeira, a ministração da Palavra, também era aberta aos catecúmenos, aos penitentes e aos incrédulos; a segunda, a celebração da Ceia do Senhor, era aberta somente àqueles que tinham sido batizados. Esta adquiriu cada vez mais um caráter misterioso. Tanto o batismo quanto a Ceia do Senhor se tornaram um mistério (μυστήριον, *mustērion*), um sacramento,[11] e foram, assim, por meio de várias cerimônias, envolvidos em sigilo e sombras. É totalmente errôneo, porém, interpretar as opiniões daqueles tempos primitivos à luz das opiniões sustentadas, posteriormente, no Ocidente, especialmente no século 16, sobre a "união sacramental". A Escritura diz que o pão é o corpo de Cristo e o vinho é o sangue de Cristo, termos que foram tomados, entendidos e interpretados por cada um ao seu próprio modo. Não existia uma interpretação

[8] Nota do organizador: Bavinck cita, aqui, a literatura do início do §59, "Het Avondmaal", na edição holandesa. Veja também H. P. Rogaar, *Het Avondmaal em zijne oorpsrongelijke beteekenis* (Groningen: J. B. Huber, 1897); F. Schultzen, *Das Abendmahl im neuen Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1895); H. Josephson, *Das heiligen Abendmahl und das Neue Testament* (Gütersloh: Bertelsmann, 1895); Richard Adolf Hoffmann, *Die Abendmahlgedanken Jesu Christi* (Königsberg: Thomas & Oppermann, 1896); O. Holtzheuer, *Abendmahl und die neuere Kritik* (Berlim: Wiegandt & Grieben, 1896); R. Schaefer, *Das Herreenmahl Ursprung Bedeutung mit Rücksicht auf die neuesten Forschungen* (Gütersloh: Bertelsmann, 1897).

[9] *Didaqué* 9-10, 14.

[10] T. Zahn, "Agapen", in *PRE*[3], I, 234-37; J. F. Keating, *The Agapé and the Eucharist* (Londres: Methuen, 1901); E. Baumgartner, *Eucharistie und Agape im Urchristentum* (Solothurn: Buch und Kunsdruckerei Union, 1909); Baumgartner tenta provar que as festas de ágape na igreja cristã primitiva, definitivamente, não estavam ligadas à eucarisita. Essa posição foi corretamente questionada em *Stimmen aus Maria Laach* 79 (1910): 323.

[11] Tertuliano, *Against Marcion,* 4, 34.

oficial. Nenhuma controvérsia surgiu sobre isso e a questão a respeito da natureza da união entre o sinal e a coisa significada não surgiu. Uma ideia realista de consubstanciação ou transubstanciação estava tão distante da consciência dessa época quanto um significado exclusivamente simbólico ou figurado da Ceia do Senhor. O símbolo e a coisa simbolizada estavam muito mais intimamente unidos um ao outro no Oriente que no Ocidente. Como Harnack, corretamente observa, entendemos por símbolo algo que não é aquilo que ele simboliza, mas, nessa época, as pessoas tendiam a considerar um símbolo muito mais como algo que, em algum sentido, também é aquilo que ele simboliza. Desde o início, na igreja cristã, foi estabelecida a verdade de que o pão e o vinho eram o corpo e o sangue de Cristo, mas o modo pelo qual a união dos dois foi concebida não é claro e, portanto, é aberto a várias interpretações. Isso é verdade sobre Inácio, Justino, Irineu e muitos outros escritores.[12]

Sacrifício

O desenvolvimento da doutrina da Ceia do Senhor, porém, foi especialmente mal orientado pela aplicação da ideia de sacrifício. No Novo Testamento, de fato, a santificação do corpo (Rm 12.1), a oração (Hb 13.15; *cf.* Ap 5.8; 8.3), o fazer o bem e o partilhar das posses (Fp 4.18; Hb 13.16) são chamados de "sacrifícios", mas isso nunca acontece com a Ceia do Senhor. Ora, nesse período inicial a Ceia do Senhor estava ligada a uma refeição ordinária.[13] Para essa refeição, eram os membros mais opulentos da igreja que traziam consigo os ingredientes necessários – pão, vinho, óleo, leite, mel e assim por diante – que eram, provavelmente, recebidos pelos diáconos, depositados na mesa principal e nas mesas laterais (mais tarde, os altares laterais) para o bispo, depois servidos na refeição e, depois disso, destinados à manutenção dos ministros e o cuidado dos pobres. Esses donativos eram chamados de "ofertas" (oblações, sacrifícios) e eram abençoados pelo bispo com uma oração de ação de graças. Essa interpretação foi, então, aplicada a toda a Ceia. Especificada depois da oração de ação de graças, logo a Ceia do Senhor e os dois elementos foram chamados de "ação de graças" (εὐχαριστία) e a Ceia também foi, em breve, interpretada como uma oferta apresentada a Deus pela congregação como um "sacrifício puro", como o *Didaqué,* recorrendo a Malaquias 1.11, já a chama.[14] Ora, tudo isso era um tanto inocente, contanto que a Ceia do Senhor fosse realmente considerada como uma refeição, e uma oração de ação de graças era oferecida por toda a congregação. O conteúdo do sacrifício não era o corpo e o sangue de Cristo, mas os donativos reunidos pela congregação, de forma que, nesse

[12] *cf.* F. A. Loofs, "Abendmahl, Kirchenlehre", in *PRE*[3], I, 38-44.

[13] *Didaqué* 9-10; Inácio, *To the Philadelphians,* 4; *To the Smyrnaeans,* 7-8; Justino Mártir, *First Apology* 66.

[14] *Didaqué* 14.3; *cf.* A. F. Loofs, "Abendmahl, Kirchenlehre", in *PRE*[3], I, 44; P. Drews, "Eucharistie", in *PRE*[3], V, 560ss.; F. Wieland in *Der vorirenaische Opferbegriff* (Munique: Lentner, 1909) reconhece que a antiga compreensão de sacrifício é dirigida à ação de graças, mas que as tendências modernistas levaram a uma releitura dessa relação.

período inicial, as pessoas pensavam, a esse respeito, apenas em termos de uma oferta de gratidão e de forma nenhuma em uma oferta expiatória.

Escondida nessa ideia de sacrifício, porém, estava um elemento perigoso que, no devido tempo, funcionaria de forma adversa, especialmente quando fosse reforçado pela interpretação clerical do ofício. Clemente já comparava os *episcopi* e os *diaconi* aos sacerdotes e levitas do Antigo Testamento. Ele descreve suas atividades como "trazendo os donativos do *episcopus*" e associa sua ação de graças com os sacrifícios do Antigo Testamento.[15] Quando a Ceia do Senhor e as festas de amor, a apresentação do pão e do vinho para a Ceia do Senhor e a contribuição para a manutenção dos ministros e o cuidado dos pobres – quando isso seguiu caminhos separados, a Ceia do Senhor adquiriu cada vez mais o caráter de um sacrifício oferecido não pela congregação, mas pelo bispo, consistindo não em sua apresentação pela congregação, mas em seu caráter de ação de graças e consagração pelo bispo e referindo-se não aos donativos, mas aos elementos da Ceia do Senhor.[16] Essa interpretação da Ceia do Senhor como sacrifício, por sua vez, influenciou a ideia popular da união sacramental e vice-versa. Na medida em que o bispo era visto como um sacerdote, a ação de graças, como uma consagração, e a Ceia do Senhor como um sacrifício, também a união realista do pão e do vinho com o corpo e o sangue de Cristo tinha de se tornar mais atraente. A interpretação simbólica e espiritualista de Orígenes, que é essencialmente fundamentada, também, no pensamento de Eusébio de Cesareia, Basílio e Gregório de Nazianzo (*et al.*), abriu caminho, em estreita relação com a Cristologia Oriental de Cirilo, Gregório de Nissa, Crisóstomo e João de Damasco, à doutrina realista da transformação (μεταποιησις, *metapoiēsis*), que, posteriormente, transformou-se na doutrina da transubstanciação (μετουσιωσις, *metousiōsis*).[17]

Agostinho

O desenvolvimento no Ocidente, embora tenha se dado muito mais lentamente, mais tarde, conduziu ao mesmo resultado. Embora Cipriano enfatizasse fortemente o caráter sacrificial da Ceia do Senhor, ele via nela meramente uma imitação daquilo que Cristo tinha, na realidade, realizado no Gólgota. Embora Agostinho, usando termos bíblicos, chamasse o pão de "corpo de Cristo" e o vinho de "sangue de Cristo", nada da futura teoria da transubstanciação pode ser encontrado nele.[18] Ao contrário, Agostinho distinguiu enfaticamente entre a "palavra" e o "elemento" ("acrescente a palavra ao elemento e ele se torna

[15] *1 Clemet* 40-44.

[16] Justino Mártir, *Dialogue with Trypho*, 41, 70; Irineu, *Against Heresies*, IV, 18, 5.

[17] João de Damasco, *Exposition of the Orthodox Faith*, IV, 14; Confissão Ortodoxa, p. 107; *Confissão de Dositheus*, dec. 17; *cf.* G. E. Steitz, "Die Abenmahlslehre der gr. Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung", *Jahrbücher für deutsche Theologie* 9 (1864): 409-81; 10 (1865): 64-152, 399-463; 11 (1866): 193-252; 12 (1867): 211-86; 13 (1868): 2-67, 649-700; f. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde* (Freiburg: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1892), I, 410ss.; F. A. Loofs "Abendmahl, Kirchenlehre", in *PRE*[3], I, 44-57.

[18] Cipriano, *Epistles*, 63.2, 14.

um sacramento"). Pão e vinho são chamados sacramentos "porque, neles, uma coisa é vista e outra é entendida". O sinal é, frequentemente, chamado pelo nome da coisa significada, mas isso acontece porque ele tem alguma semelhança com ela. "Se os ritos sagrados não tivessem semelhança com as coisas que representam, eles não seriam ritos sagrados. Eles geralmente recebem seus nomes dos mistérios que representam. Como, então, de certo modo, o sacramento do Corpo de Cristo é o Corpo de Cristo e o sacramento do Sangue de Cristo é o Sangue de Cristo, assim também o sacramento da fé é a fé".[19] Pão e vinho, de acordo com Agostinho, são similitudes, sinais, memoriais do corpo e do sangue de Cristo. "O Senhor não hesitou em dizer: 'Isto é o meu corpo'. Com o sinal ele dá seu corpo".[20] Cristo não está mais fisicamente conosco, mas ascendeu ao céu. "Sempre temos Cristo com relação à presença de sua majestade, mas, com relação à presença de sua carne, ele disse diretamente aos seus discípulos: 'Não me tereis para sempre'".[21]

Portanto, quando Agostinho, frequentemente, chama a Ceia do Senhor de sacrifício, ele não quer dizer com isso que Cristo é novamente oferecido em realidade, mesmo que de um modo incruento, mas que ela é um memorial do sacrifício de Cristo na cruz. "Antes da vinda de Cristo, a carne e o sangue de seu sacrifício foram prometidos sob a semelhança de animais sacrificiais. Essa promessa se tornou a própria verdade na paixão de Cristo. Depois da ascensão de Cristo, ela é celebrada por meio do sacramento de recordação".[22] "Cristo se ofereceu como o supremo sacrifício por nossos pecados e ordenou que a semelhança de seu sacrifício fosse celebrada na recordação de sua paixão".[23] Em outros momentos, ele identificou o corpo de Cristo que é oferecido na Ceia do Senhor como a igreja. Como, você pergunta, o pão é o corpo de Cristo? Ele responde: "Se você deseja entender o corpo de Cristo, ouça o apóstolo falando aos fiéis: 'vocês são o corpo e os membros de Cristo'. Se, então, vocês são o corpo e os membros de Cristo, seu mistério foi colocado sobre a mesa, e você recebe o mistério de Deus". E o pão é o sinal desse mistério "porque o pão não foi feito de um grão, mas de muitos".[24] Agostinho, portanto, nunca se cansa de nos assegurar que o uso da Ceia do Senhor não é suficiente por si mesmo. Ela só é uma bênção para os crentes, mas, para outros, ela é para sua ruína. Esse, verdadeiramente, comer o corpo de Cristo consiste em crer: crer e comer![25]

[19] Agostinho, *Epistle,* 98.9 (a Bonifácio).

[20] Agostinho, *Against Adimantus,* c. 12.

[21] Agostinho, *Homilies on the Gospel of John,* trat. I.

[22] Agostinho, *Against Faustus the Manichee* 20-21.

[23] Agostinho, *Eighty-three Questions,* p. 61; Agostinho, *On Christian Doctrine* III, 16.

[24] Agostinho, *Sermon ad infantes; idem, City of God* X, 6; XX, 10.

[25] Agostinho, *Homilies on the Gospel of John,* tract. 25; **Bibl. Studii theol.* (Genebra: J. Crispinum, 1565), 89-100; A. J. Dorner, *Augustinus* (Berlim: W. Hertz, 1873), 263-76; F. A. Loofs, "Abendmahl, Kirchenlehre", in *PRE*[3], I, 61ss.; O. Blank, *Die Lehre des hl. Augustin vom Sakramente der Eucharistie* (Paderborn: Schöningh, 1906).

Transubstanciação

Por um longo tempo, o ensino de Agostinho, por sua poderosa influência, impediu o pleno desenvolvimento da teoria realista e ainda era predominante sob os teólogos carolíngios. Na oposição de Ratramnus a Pachasius Radbertus e, mais tarde, na oposição de Berengarius a Lanfranc, as opiniões de Agostinho foram cada vez mais suprimidas e, finalmente, completamente substituídas pela teoria metabólica.[26] A palavra "transubstanciação" ocorreu pela primeira vez no século 12,[27] mas a coisa expressa por ela já havia sido estabelecida anteriormente. Em 1079, Berengarius teve de assinar a fórmula que diz que "o pão e o vinho são substancialmente convertidos pelo mistério da oração santa e as palavras do nosso Redentor nos verdadeiros, peculiares e doadores de vida carne e sangue do nosso Senhor Jesus [...]", e o quarto Concílio de Latrão (1215) decretou que o corpo e o sangue de Cristo "estão verdadeiramente contidos no sacramento do altar sob a aparência de pão e vinho, o pão sendo transubstanciado no corpo e o vinho no sangue pelo poder divino".[28] Esse dogma confrontou o espírito dialético do escolasticismo com uma série de problemas sobre a natureza, o tempo e a duração da mudança; sobre a relação entre a substância e os acidentes; sobre o modo no qual Cristo está presente em ambos os elementos e em cada parte deles; sobre a [p]reservação[29] e a adoração da hóstia[30] e assim por diante.

Na igreja e na teologia católica romana, ela foi conceituada conforme descrito a seguir. Os sinais, nesse sacramento, são o pão sem fermento e o vinho misturado com um pouco de água. Esses elementos são transformados, pela palavra de consagração, no corpo e no sangue de Cristo, pois, quando o Salvador, na última ceia, pronunciou as palavras "isto é o meu corpo [...] isto é o meu sangue", ele não apenas transformou o pão e o vinho em seu corpo e seu sangue somente naquela ocasião, mas, ao pronunciar essas palavras, simultaneamente designou seus discípulos como sacerdotes e injetou nas palavras que pronunciou o poder de transformar a substância do pão e do vinho. A ministração da

[26] F. A. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4ª. ed. (Halle: M. Niemeyer, 1906), §58; F. Pijper, *Middeleuwsch Christendom,* 2 vols. ('s Gravenhage: M. Nijhoff, 1907-11), nas p. 1-25, discute especialmente a doutrina da transubstanciação em Ratramnus, Berengarius, *etc.*

[27] Por um longo tempo acreditou-se que a palavra "transubstanciação" havia sido usada pela primeira vez por Hildebert de Tours [1056-1133], mas essa hipótese provou-se incorreta. Nota do organizador: Hildebert de Tours também é conhecido como Hildebert de Lavardin. F. A. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 504; F. Katenbusch, "Transsubstantiation", in *PRE³,* XX, 56ss.

[28] H. Denzinger, org., *The Sources of Catholic Dogma,* trad. da 30a ed. por R. J. Deferrari (Londres e St. Louis: Herder, 1955), 298, 357.

[29] Nota do organizador: A palavra ordinária usada para descrever a prática católica romana de manter a hóstia perpetuamente em um "tabernáculo" é "reservação"; veja A. A. King, *Eucharistic Reservation in the Western Church* (Londres: A. R. Mowbray, 1965). Bavinck usa a palavra holandesa *bewaring,* que significa preservação e manutenção. Para capturar essa nuance decidimos usar os termos "[p]reservação" sempre que Bavinck se referir a essa prática.

[30] Lombardo, T. Aquino, Boaventura, Duns Scotus, *Sent.,* IV, dist. 8-13; T. Aquino, *Summa theol.,* III, q. 73-83; *idem, Summa contra gentiles,* trad. dos Padres Dominicanos Ingleses (Londres: Burns, Oates & Washbourne, 1924), IV, 61-69; Boaventura, *Breviloquium,* VI, 9; *cf.* J. Schwane, *Dogmengeschichte,* 4 vols. (Freiburg: Herder, 1882-95), 628-61; A. Von Harnack, *History of Dogma,* trad. N. Buchanan *et. al.,* org. A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896-99), VI, 232-42; F. A. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 578ss.

Eucaristia, portanto, é, acima de tudo, um trabalho sacerdotal e nunca pode ser realizado senão por um sacerdote ordenado. Quando o sacerdote pronuncia as palavras de consagração, a substância do pão e do vinho se transforma na substância do corpo e do sangue de Cristo. Certamente a presença física de Cristo na Eucaristia não pode ser efetuada por Cristo saindo do céu e passando a habitar no sacramento, pois Cristo está e continua assentado à mão direita do Pai; ela também não pode ser efetuada por um ato de criação, pois, nesse caso, o pão não seria o verdadeiro corpo de Cristo, nem o corpo com o qual ele nasceu de Maria e morreu na cruz. Portanto, isso só pode acontecer se a substância do pão e do vinho se tornar a substância do corpo e do sangue de Cristo, mais ou menos da forma como a comida que comemos é metabolizada em um constituinte do nosso corpo. Os acidentes do pão e do vinho, isto é, a forma, o paladar, a cor e até mesmo o poder nutritivo, embora permaneçam depois da consagração, não são mais inerentes ao objeto. A substância da qual são propriedades foi removida e substituída por uma substância totalmente diferente, da qual eles não são propriedades, mas que eles apenas escondem dos olhos por sua aparência. Ora, como o corpo e o sangue de Cristo não podem ser separados de sua natureza humana e sua natureza humana não pode ser separada de sua divindade, o Cristo todo está plenamente presente em cada elemento e em cada parte de ambos os elementos. Portanto, embora não seja necessário nem proibido, é permitido celebrar a Eucaristia sob uma só forma, já que, nesse pequeno pedaço de pão, o Cristo todo está presente. Esse Cristo está presente nos elementos desde o momento da consagração até o momento em que são consumidos, portanto, também "antes e independentemente do uso".

A Eucaristia, portanto, é distinta de todos os outros sacramentos, pois todos os outros são realizados por seu "uso". O batismo, por exemplo, é um sacramento somente quando a pessoa é realmente lavada por ele. No entanto, não é isso o que acontece com a Eucaristia. A fórmula pronunciada nessa ocasião não é dirigida a quem recebe o sacramento, mas ao elemento, e serve para transformar esse elemento no corpo e no sangue de Cristo. No caso da Eucaristia, portanto, seu uso – a participação nela – é secundário: ele pertence à perfeição, não à necessidade do sacramento. O sacramento da Eucaristia consiste, essencialmente, na consagração, na transubstanciação realizada por ela e na ação do sacerdote, isto é, no sacrifício. No pensamento de Roma, ela não é somente um sacramento: ela é, primariamente, um sacrifício. Quando Cristo pronunciou as palavras "isto é o meu corpo", ele, nesse exato momento, ofereceu a si mesmo a Deus. Da mesma forma, quando disse "fazei isto em memória de mim", ele, por meio desse sinal, ordenou que seus sacerdotes repetissem o sacrifício diariamente (Ml 1.11). O sacrifício que o sacerdote efetua na missa é o mesmo que foi realizado na cruz. Aquele não é somente uma imagem, um símbolo ou um memorial, mas é completamente idêntico a este. É exatamente o mesmo sacrifício. A única diferença é que, na cruz, houve um sacrifício cruento, enquanto, na missa, o sacrifício é incruento. É, afinal, o mesmo sacerdote que se sacrificou na cruz e que se sacrifica aqui, pois é o mesmo Cristo que, por meio

do sacerdote, oferece a si mesmo a Deus e, portanto, por meio do sacerdote, pronuncia as palavras "isto é o *meu* corpo". O sacrifício da missa, portanto, não é apenas uma oferta de louvor e ação de graças, mas também um sacrifício expiatório, não menos rico em sua operação e em seu fruto que o sacrifício da cruz. Enquanto a Eucaristia, como *sacramento*, nutre a vida espiritual da pessoa, preserva-a do pecado mortal, liberta-a das punições temporais e garante-lhes a glória futura, como *sacrifício da missa* ela efetua a libertação das punições temporais e a graça da penitência não somente para aqueles que participam da missa, mas também para aqueles que estão ausentes; não somente para os vivos, mas também para os penitentes no purgatório. A missa é o centro do culto católico romano, o mistério que inspira reverência, o *mysterium tremendum.* Como o Cristo todo está presente nos elementos de pão e vinho, eles devem ser cuidadosamente preservados, mantidos sob custódia (receptáculo) para que as pessoas possam adorá-los, para serem carregados em procissão solene na festa de Corpus Christi e só podem ser servidos aos enfermos em sua casa e dados aos agonizantes como um *viaticum* [lit. "provisão de viagem"].[31]

Os debates da Reforma

[542] A Reforma rejeitou unanimemente as doutrinas católicas romanas da transubstanciação e do sacrifício da missa, da [p]reservação, adoração e procissão da hóstia, da abstenção do uso do cálice e do uso do latim no culto, mas, em sua compreensão concreta da Ceia do Senhor, ela logo se dividiu.

Lutero, inicialmente, ensinava que o pão e o vinho são sinais e penhores do perdão de pecados assegurado pela morte de Cristo e recebido em fé. No entanto, ele logo mudou de posição e sustentou – especialmente de 1524 em diante contra Carlstadt e Zwínglio, com base em uma interpretação sinedóquica das palavras da instituição – que o corpo de Cristo, em harmonia com a vontade e a onipotência de Deus e com sua própria ubiquidade, está realística e substancialmente presente nela, com e sob os elementos da Ceia do Senhor. Ele interpretou isso como sendo análogo à presença da natureza divina de Cristo em sua natureza humana à forma como o calor está ou pode estar presente no ferro. Isso abriu a possibilidade de que o corpo de Cristo pudesse ser fisicamente comido, também, por aqueles que são indignos dele, ainda que para

[31] Concílio de Trento, sessão XIII, XXI-XXII; Catecismo Romano, II, c. 4 (nota do organizador: A edição pós-Vaticano II intitulada *The Roman Catechism* [trad. Robert I. Bradley, SJ., e Eugene Kevane (Boston: Daughters of St. Paul, 1985)] não tem a numeração da introdução, de modo que o capítulo 1 começa com a seção sobre o batismo. Nessa anotação, a referência correta seria II, c. 3); R. Belarmino, "De sacr. eucharistiae", in *Controversiis,* I, IV; *idem,* "De sacrificio missae", in *Controversiis,* I, II, 150-376; G. Perrone, *Praelectiones theologicae,* 9 vols. (Louvain: Vanlinthout & Vandezande, 1838-43), VI, 136-364; J. A. Möhler, *Symbolik* (Regensburg: G. J. Manz, 1871), §34; G. M. Jansen, *Praelectiones theologiae dogmaticae,* 3 vols. em 2 (Utrecht: Van Rossum, 1875-79), III, 408-596; J. H. Oswald, *Die dogmatische Lehre Von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche,* 2ª. ed., 2 vols. (Münster: Aschendorff, 1864), I, 301-584; C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae,* 9 vols. (Freiburg: Herder, 1902-10), VI, 238-399.

sua destruição.[32] Essa doutrina passou às confissões luteranas[33] e também foi elaborada pelos teólogos dogmáticos.[34] No entanto, já no século da Reforma, muitas pessoas sustentavam uma opinião diferente. Por sugestão de Honius,[35] Zwínglio interpretou as palavras da instituição figurativamente e explicou o vocábulo "é" com a palavra "significa", uma prática recorrente também em outras partes da Escritura: Gênesis 41.26 e João 10.9; 15.1, por exemplo. O pão e o vinho na Ceia do Senhor, portanto, são os sinais e lembretes da morte de Cristo, e os crentes, confiando nessa realidade, participam do corpo e do sangue de Cristo nesses sinais.

Zwínglio rejeitou definitivamente a presença física de Cristo na Ceia do Senhor, mas, ao fazer isso, de forma nenhuma ele negou que Cristo está espiritualmente presente nela para os crentes. Ao contrário, Cristo é muito definitivamente recebido na Ceia do Senhor, como João 6 claramente ensina, mas Cristo está presente na Ceia e é recebido ali da mesma forma que está presente na palavra e pela fé, isto é, espiritualmente. Esse recebimento de Cristo consiste em nada mais que na fé em sua morte. "Comer o corpo de Cristo espiritualmente é nada mais do que descansar, no espírito e na mente, na compaixão e na bondade de Deus por meio de Cristo". Aqueles que participam de Cristo por meio da fé e participam da Ceia do Senhor também participam dele sacramentalmente nos sinais de pão e vinho. Na Ceia do Senhor, portanto, confessamos nossa fé e expressamos aquilo que Cristo continuamente significa para nós pela fé e aquilo que desfrutamos dele. Fazemos em memória de Cristo para proclamar e dar graças por seus benefícios.[36]

Entre a Reforma alemã e a suíça não se passou muito tempo, porém, antes que a controvérsia surgisse – um debate que não foi solucionado nem pela conferência de Marburg sobre religião nem pelas tentativas de mediação feitas por

[32] J. Köstlin, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony,* trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Filadélfia: Lutheran Publication society, 1897), I, 226ss., 390ss.; II, 344ss.; nota do organizador: Bavinck também se refere, aqui, às páginas 511ss, no segundo volume da edição alemã. Não conseguimos determinar a passagem à qual Bavinck se refere. F. A. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 807ss.; F. Graebke, *Die Konstruktion der Abendmahlslehre Luthers in ihrer Entwicklung dargestellt* (Leipzig: Deichert, 1908; nota do organizador: Bavinck cita a edição de 1907).

[33] Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche,* 8a. ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 41, 164, 248, 320, 365, 499, 538, 645, 779. Nota do organizador: essas referências específicas são aos seguintes documentos luteranos: Confissão de Augsburgo, art. 10, in *The Book of Concord,* org. Robert Kolb e Timothy J. Wengert (Mineápolis: Fortress, 2000), 45; Apologia à Confissão de Augsburgo, art. 10 (Kolb e Wengert, 184-85); *ibid.,* art. 24, par. 1 (Kolb e Wengert, 258); Artigos de Esmalcada, parte III, art. 6 (Kolb e Wengert, 320-21); Catecismo Menor, "The Sacramento of the Altar" (Kolb e Wengert, 362-63); Catecismo Maior, parte V, "The Sacramento of the Altar" (Kolb e Wengert, 467ss.); Fórmula de concórdia, "Epitome", art 7 (Kolb e Wengert, 503ss.); *ibid,* "Solid Declaration", art. 7 (Kolb e Wengert, 591ss.). *The Saxon Visitation Articles* (1592), art. 1, in P. Schaff, *Creeds of Christendom,* 3 vols. (Nova York: Harper & Brothers, 1877), III, 181.

[34] J. Gerhard, *Loci theologici,* org. E. Preuss, 9 vols. (Berlim: G. Schlawitz, 1863-75); XXI J. Quenstedt, *Theologia,* IV, 176-255; D. Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum* (Rostock e Leipzig: Russworm, 1718), 1103-41; H. F. F. Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church,* trad. Charles A. Hay e Henry Jacobs, 5a. ed. (Filadélfia: United Lutheran Publication House, 1899), §55.

[35] J. G. de Hoop Scheffer, *Geschiedenis der kerkhervorming in Nederland van haar ontstaan tot 1531* (Amsterdã: G. L. Funke, 1873), I, 86ss.; O. Clemen, "Honius", in *PRE*[3], VIII, 312.

[36] U. Zwínglio, *Opera,* org. Schuler e Schulthess, 8 vols. em 7 (Turici: Schultessiana, 1828-42), II, 1, 426; II, 2, 1ss; III, 239-326, 459; IV, 51, 68; F. A. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 797ss.

Bucer, pelo lado reformado, e por Melanchthon, pelo lado luterano. As pessoas simplesmente não se entendiam. De ambos os lados, elas reconheciam que Cristo estava verdadeiramente presente na Ceia, com sua natureza divina e com sua natureza humana, com seu próprio corpo e sangue, e era recebido ali, mas entendiam essa presença "verdadeira" diferentemente.

Quando Calvino entrou em cena, não havia mais qualquer esperança de reconciliação, embora, com sua doutrina da Ceia do Senhor, ele tenha tomado posição entre e acima dos dois partidos. Calvino estava absolutamente do lado de Zwínglio na medida em que rejeitava firmemente qualquer tipo de presença física, local e substancial de Cristo nos sinais de pão e vinho. Essa presença, afinal, é incoerente com a natureza de um corpo, com a verdadeira humanidade de Cristo, com a ascensão de Cristo, com a natureza da comunhão que existe entre Cristo e os seus e é muito diferente de um comer proveitoso com a boca (*oralis manducatio*). No entanto, quanto ao mais, Calvino não estava satisfeito com a interpretação de Zwínglio. Ele tinha especialmente duas objeções contra a doutrina de Zwíngio sobre a Ceia do Senhor. Uma era a que Zwínglio permite que o dom de Deus na Ceia do Senhor desapareça atrás daquilo que os crentes fazem nela e, portanto, unilateralmente interpreta a Ceia do Senhor como um ato de confissão. A outra era que, ao comer o corpo de Cristo, Zwínglio não vê nada mais nem mais elevado do que comer em seu nome, o ato de confiar em sua morte. Desse ponto em diante, portanto, Calvino se coloca ao lado de Lutero e diz que Cristo está presente na Ceia e é recebido ali – não física e localmente, de fato, mas, certamente, verdadeira e essencialmente, com toda a sua pessoa, inclusive seu corpo e sangue. Entre ele e Lutero havia divergência não sobre o fato, mas apenas sobre o modo dessa presença. O comer o corpo de Cristo na Ceia não é esgotado por crer nele e confiar em sua morte. Comer não é idêntico a crer, muito embora o comer sempre se expresse em crer, mas é o fruto disso, assim como, em Efésios 3.17, a morada de Cristo em nós, embora aconteça pela fé, é distinta dessa fé. O interesse de Calvino, evidentemente, era a união mística, a comunhão dos crentes com toda a pessoa de Cristo. Embora essa comunhão não venha à existência antes de tudo por intermédio da Ceia, pois Cristo é o pão de nossa alma já na Palavra, ela é concedida "mais distintamente" na Ceia do Senhor e selada e confirmada nos sinais de pão e vinho. Na Ceia, não há apenas uma participação nos benefícios, mas também comunhão com a pessoa de Cristo, e novamente não apenas com sua natureza divina, mas também com sua natureza humana, seu corpo e seu sangue, e essa comunhão é chamada de "comer". Isso não consiste, portanto, em uma descida física de Cristo do céu, nem em uma mistura ou transfusão da carne de Cristo com nossa alma, mas na elevação do nosso coração ao céu, em uma união com Cristo por meio do Espírito Santo, em comunhão com seu corpo como resultado da qual "Cristo, da substância de sua carne, sopra vida em nossa alma – aliás, faz brotar sua vida em nós".[37] A representação de Calvino não é clara em tudo, especial-

[37] J. Calvino, *Institutas,* IV.xvii; *idem,* "Dilucida Explicatio sanae de vera participatione carnis sanguinis

mente no que se refere à comunhão com a carne e o sangue de Cristo e a vida que flui deles. Utenhove, portando, lhe pediu, com alguma justiça para evitar o uso de expressões mais ou menos obscuras ao tratar da Ceia do Senhor.[38]

Da mesma forma, na confissão e na doutrina das igrejas e teólogos reformados, ocasionalmente, houve formas diferentes de expressar a verdade sobre a Ceia do Senhor. Alguns, como Bucer, tentando se aproximar da posição de Lutero, disseram que, "substancialmente", isto é, "com respeito à sua substância", o corpo de Cristo estava presente na Ceia.[39] No entanto, a ideia principal de Calvino – que, na Ceia do Senhor, por meio do Espírito Santo, os crentes experimentam comunhão espiritual com a pessoa de Cristo, e, portanto, também com o corpo e o sangue de Cristo e são, assim, alimentados e revitalizados para a vida eterna – foi adotada em várias confissões reformadas[40] e se tornou propriedade comum da teologia reformada.[41]

Não demorou muito, porém, para que a oposição à doutrina calvinista da Ceia do Senhor se firmasse. A afirmação da Confissão de Fé Francesa, artigo 36, de que Cristo "nos alimenta e nutre verdadeiramente com sua carne e sangue" provocou críticas consideráveis nas igrejas suíças. Em 1572, elas se dirigiram ao sínodo Geral da França com a exigência de que essas palavras fossem mudadas, mas essa exigência não encontrou apoio. Consequentemente, as críticas continuaram a existir em condição latente e ainda aumentaram quando Jacques B. Bossuet, em sua *Exposition de la doctrine de l'église catholique sur les matières de controverse* (1671), se apoiou nela em favor da doutrina católica romana da Ceia do Senhor.[42] Pouco a pouco, a posição de Zwínglio, novamente, ganhou terreno, segundo a qual o comer é nada mais do que crer e a comunhão com Cristo é nada mais do que a aceitação de seus benefícios.[43]

Christi in sacra coena" (Genebra, 1561), in *Calvini opera,* IX (CR, XXXVII), 461-524; *idem,* "Breve et Clarum doctrinae de coena domini compendium" (Genebra), in *Calvini opera,* IX (CR, XXXVII), 681-88; *cf.* H. Bavinck, "Calvijns leer over het Avondmahl", *De Vrije Kerk* 13 (1887): 459-87; nota do organizador: também publicado in *Kennis em leven* (Kampen: Kok, 1922), 165-83.

[38] F. Pijper, *Jan Utenhove* (Leiden: H. A. Adriani, 1883), 40.

[39] C. Vitringa, *Doctrina christiana religionis,* 8 vols. (Leiden: Joannis Le Mair, 1761-86), VIII, 265-99; à Lasco também deve ser considerado parte dessa posição mediadora, segundo K. A. R. Kruske, *Johannes à Lasco und der Sacramentstreit* (Leipzig: Deichert, 1901). Em um período anterior, à Lasco estava, de fato, sob a influência de Zwínglio e Bucer, mas ele se aproximou cada vez mais de Calvino. A avaliação desfavorável de à Lasco feita por Kruske é, portanto, marcadamente amenizada por K. Hein, *Die Sakramentslehre des Johannes à Lasco* (Berlim: C. A. Schwetsche & Sohn, 1904); e também por H. Dalton, *Beinträge zur Geschichte der evangelischen Kirche in Russland,* 4 vols. (Berlim: Reuther & Reichard, 1887-1905); cf. P. Tschakert, "Dalton's *Beiträge zur Geschichte der evangelischen Kirche in Russland,* IV. Band, und die Laski-Kontroverse der neuesten Zeit", *Theologisches Literaturblatt* (18 de maio de 1906): 233-37.

[40] Confissão Gaulesa, art. 36; Confissão Belga, art. 35; Catecismo de Heidelberg, P. 75-80; Confissão Escocesa, art. 21; Segunda Confissão Helvética, c. XXI; Confissão de Westminster, c. 29.

[41] T. Beza, *Tractationum theologicarum* (Genebra: Jean Crispin, 1570), I, 30, 206, 211, 259; II, 121; III, 148; P. Mártir Vermigli, *Loci communes,* org. R. Massonius (Londres, 1576), 445; J. Zanchi, *Opera theologicorum,* 8 vols. (Genebra: Samuelis Crispini, 1617), VII, 387; VII, 517; F. Junius, *Theses theologiae,* disp. 52; Z. Ursino, *Volumen tractationum theologicarum* (Neutsdat: M. Harnisch, 1584), 359; A. Polanus, *Syntagma theologiae christianae,* 5a. ed. (Hanover: Aubry, 1624), VI, 56; G. Bucanus, *Onst. theol.,* 649; *cf.* C. Vitringa, *Doctr. christ.,* VIII, 1, 266; H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (Elberseld: R. L. Friedrich, 1861), 471.

[42] C. Vitringa, *Doctr. christ.,* VIII, 1, 302ss.

[43] **Cf.* J. F. Osterwald, *Verhandeling van den geopenbaerden godsdienst of ontwerp der Kirstelyke godgeleerdheidt* (Leiden, 1742), 385.

O relaxamento da disciplina também contribuiu para essa externalização da Ceia do Senhor e estimulou as pessoas a interpretarem os sacramentos como sendo meramente sinais de uma aliança externa, à qual todos os que têm uma vida decente têm direito.[44] Dessa forma, a porta foi aberta para o racionalismo que repetiu as ideias dos socinianos, remonstrantes, menonitas e assim por diante,[45] e interpretou a Ceia do Senhor como nada mais do que uma refeição memorial, um ato de confissão e um meio de educação moral.[46] Por meio de Scheleiermacher, que não apenas rejeitou a doutrina católica romana, mas também a dos socinianos e assim por diante, e reconheceu o ensino de Lutero, Zwínglio e Calvino como sendo ortodoxos, levantou-se um movimento para manter a Ceia do Senhor como um meio objetivo de graça e atribuir a ela um fortalecimento da vida de comunhão do crente com Cristo. Isso aconteceu, porém, de formas muito diferentes. Alguns, partindo da Ceia do Senhor como um rito simbólico e um ato de confissão, acrescentaram que os crentes, por meio de sua participação nela, testificavam que aceitavam Cristo como tendo morrido por eles.[47] Outros a interpretaram como uma ação da igreja, que, ajudada pela providência divina, ao longo de caminhos éticos e psicológicos, fortalecia a fé dos crentes no perdão de pecados e sua comunhão com Deus.[48] Muitos teólogos da mediação rejeitaram as doutrinas luteranas da consubstanciação e da *manducatio oralis* e se aproximaram da doutrina de Calvino quando disseram que Cristo estava presente na Ceia de um modo espiritual, assim como estava na Palavra, e comunica a si mesmo e os seus benefícios (perdão, vida, vigor espiritual, salvação) aos crentes.[49] A antiga doutrina luterana foi novamente demonstrada por Scheibel, Rudelbach e Philippi[50] e foi aumentada pelos neoluteranos com a ideia teosófica de que Cristo não apenas alimenta a alma com o pão e o vinho, mas também alimenta, diretamente, o corpo curando enfermidades físicas e fortalecendo o ser da nova ressurreição, que foi secretamente implantado no momento do batismo.[51]

---

[44] Aldus Swarte, van Eerde, Janssonius; *cf.* A. Ypey e I. J. Dermout, *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk,* 4 vols. (Breda: van Bergen, F. B. Hollingers Pijpers, 1819-27), III, 512.

[45] *Cf.* C. Vitringa, *Doctr. christ.,* VIII, 2, 1014ss.

[46] J. A. L. Wegscheider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae,* 3a. ed. (Halle: Gebauer, 1819), 178-79.

[47] J. I. Doedes, *De leer der zaligheid volgens het Evangelie in de Schriften des Nieuwen Verbonds voorgesteld* (Utrecht: Kemink, 1876), §§ 144ss.; *ibid.,* p. 502, sobre a confissão Belga; *ibid.,* p; 352, sobre o Catecismo de Heidelberg.

[48] R. A. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik* (Braunshweig: C. A. Schwetschle, 1893), §853; A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik* (Zurique: Orell, Fussli, 1869), §927; O. Pfleiderer, *Grundriss der christlichen Glaubens und Sittenlehre* (Berlim: G. Reimer, 1888), §156.

[49] F. A. Kahnis, *Die lutherische Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1861-68), II, 330; I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* trad. A. Cave e J. S. Banks, 4 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1882), IV, 305ss.; Julius Müller, *Dogmatische Abhandlungen* (Bremen: C. E. Müller, 1870), 467.

[50] F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* 3a. ed., 7 vols. (Gütersloh: Bertelsmann, 1883-1902), V, 2, 260ss.; A. von Oettingen, *Lutherische Dogmatik,* 2 vols. (Munique: C. H. Beck, 1897), II, 2, 445ss.

[51] H. Martensen, *Christian Dogmatics,* trad. W. Urwick (Edimburgo: T&T Clark, 1871), §265; G. Thomasius, *Christi Person und Werk,* 3a. ed., 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1886-88), II, 327, 341; J. C. K. von Hofmann, *Der Schriftbeweis,* 3 vols. (Nördlingen: Beck, 1857-60), II, 2, 220; A. F. C. Vilmar, *Dogmatik,* 2 vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1874), II, 245; Rudolf Rocholl, "Spiritualismus und Realismus", *Neue kirchliche Zeitschrift* 9

Na Igreja da Inglaterra, finalmente, desde o início do movimento de Oxford, a influência da doutrina, do culto e do ritual católico romano aumentou tão dramaticamente que as pessoas frequentemente levantavam a questão se Roma novamente capturaria a Inglaterra.[52] Muitos membros da Igreja Alta, especificamente, sustentavam que os elementos consagrados na Ceia do Senhor são verdadeiramente (mesmo que seja de um modo místico) o corpo e o sangue de Cristo. Como resultado do significativo ato de consagração, que Cristo confiou aos seus apóstolos e aos seus sucessores legítimos (*sucessio continua*), uma "conversão de toda a substância" acontece, de forma que o corpo de Cristo está "real, verdadeira, substancial e localmente" presente nos elementos, porém sem que os próprios elementos sejam mudados. Essa interpretação da real presença de Cristo na Eucaristia conduz, é claro, à ideia de que a Ceia do Senhor é um sacrifício comemorativo para os vivos e os mortos do perdão de pecados, de que também os incrédulos recebem o Cristo presente nos elementos e de que Cristo, presente nos elementos, pode ser o objeto de adoração.[53]

A Ceia do Senhor como refeição

[543] Na Escritura, a Ceia do Senhor é descrita pelos termos "a ceia do Senhor" (1Co 11.20), "a mesa do Senhor" (1Co 10.21), "o partir do pão" (At 2.42; 20.7), "o cálice do Senhor" (1Co 11.27), "o cálice da bênção" (1Co 10.16). Posteriormente, a igreja acrescentou muitos outros termos à lista, tais como festa do amor (ἀγάπη, *agapē*), porque, no período primitivo, a Ceia do Senhor estava ligada à festa do amor; "a ação de graças" (εὐχαριστία, já em *Didaqué* 9; Inácio, *To the Smyrnaeans* 7–8; Justino Mártir, *First Apology* 66), porque os crentes agradeciam a Deus na Ceia do Senhor pelos dons de sua graça; "a bênção" (εὐλογία, *eulogia*), porque pela ação de graças e pelo louvor a Deus, a bênção era pronunciada sobre o pão e o vinho; "a reunião" (συναξις, *sunaxis*) ou "comunhão" (κοινωνία, *koinōnia*), porque os crentes, reunindo-se na Ceia do Senhor, exercem comunhão uns com os outros; as "ofertas" ("santas", "espirituais", "místicas"), porque os crentes trazem consigo os ingredientes da refeição e os oferecem a Deus, ou porque a Ceia era uma imagem e um memorial do sacrifício de Cristo na cruz; e também "a ceia mística", "alimento para a jornada", "culto", "liturgia", "o mistério impressionante", "o sacramento do corpo e do sangue do Senhor", "o sacramento do altar", "a missa", derivado da despedida dos catecúmenos depois da parte didática do culto, e assim por diante.

(1898). *Cf.* J. Köstlin, *The Theology of Luther,* II, 581; nota do organizador: Bavinck também se refere, aqui, às páginas 516ss, no segundo volume da edição alemã. Não conseguimos determinar a passagem à qual ele se refere.

[52] R. F. Horton e J. Hocking, *Shall Rome Reconquer England?* (Londres: National Council of Evangelical Free Churches, 1910); J. Blötzer, "Der Anglikanismus auf dem Wege nach Rom?", *Stimmen aus Maria Laach* 73 (fevereiro-março de 1904).

[53] R. I. Wilberforce, *The Doctrine of the Holy Eucharist* (Londres: Mozley, 1854); E. B. Pusey, *The Doctrine of the Real Presence* (Oxford e Londres: John Henry Parker, 1855); *cf.* R. Buddensig, "Traktaarianismus", in *PRE*[3], XX, 47ss.; J. C. Ryle, *Knots United,* 11a. ed. (Londres: William Hunt, 1886), 205ss.; M. C. Williams, "The Crisis in the Church of England", *Presbyterian and Reformed Review* 10 (julho de 1899): 389-412.

Embora Lutero tenha continuado a falar sobre o "sacramento do altar",[54] os protestantes, em geral, preferiram o termo "santa ceia" ou "Ceia do Senhor" e, ao fazerem isso, também sustentaram o princípio de que a Ceia é uma verdadeira refeição. Alguns teólogos católicos romanos, por exemplo Maldonado, em sua exposição de Mateus 26.26, salientaram, contra esse princípio, que a expressão "a ceia do Senhor", em 1 Coríntios 11.20, não se aplica à Ceia, mas à refeição que era servida depois da Ceia e oferecida pelos membros mais abastados aos membros mais pobres.[55] Porém, a Ceia do Senhor não era celebrada antes, mas depois da refeição comum (1Co 11.21) e está, portanto, de qualquer forma, incluída no termo se não houver uma referência exclusiva a ela. Mas mesmo que isso não aconteça, isso não prova de modo nenhum a imprecisão do termo, pois, de acordo com a Escritura, a Ceia do Senhor é, de qualquer forma, uma refeição. A associação com as festas de amor (ἀγαπαι, *agapai*), a instituição por ocasião da refeição pascal, os elementos pão e vinho, o comer e beber os elementos – tudo isso aponta para o fato de que temos uma verdadeira refeição e não podemos privar a Ceia do Senhor desse caráter.

Entretanto, essa é uma refeição do Senhor (δεῖπνον κυριακόν, *deipnon kuriakon*). Jesus foi o inaugurador disso e, a esse respeito, também cumpriu a vontade de seu Pai, cuja realização era sua comida [Jo 4.34]. A Ceia do Senhor, assim como o batismo, é e tem de ser de origem divina para ser um sacramento, pois somente Deus é o distribuidor da graça e somente ele pode ligar sua distribuição aos meios ordenados por ele. Jesus, especificamente, instituiu essa Ceia em sua capacidade de mediador. Nela, ele age como profeta que proclama e interpreta sua morte; nela, ele age como sacerdote que deu a si mesmo na cruz em favor dos que lhe pertencem; nela, ele também age como rei que livremente torna disponível a graça assegurada e a dá aos seus discípulos para que a desfrutem sob os sinais de pão e vinho. Além de ser o inaugurador da Ceia, ele também é seu anfitrião e ministrante. Ele mesmo toma o pão e o vinho, os abençoa e os distribui aos seus discípulos. Ele também não foi o anfitrião e o ministrante somente quando se assentou fisicamente à mesa com seus discípulos, mas também é e continua sendo o anfitrião e ministrante dela sempre e onde quer que *sua* refeição seja ministrada. Toda Ceia, ministrada segundo sua instituição, é uma Ceia do Senhor (δεῖπνον κυριακόν), pois Cristo é não apenas seu inaugurador como um exemplo, mas também seu inaugurador por preceito. Ela é uma refeição em memória dele (1Co 11.24), para proclamar sua morte (1Co 11.26), como uma participação em seu corpo e sangue (1Co 10.16, 21;

[54] Artigos de Esmalcada, parte III, art. 6 (Kolb e Wengert, 320-21); Catecismo Maior, parte V, "The Sacrament of the Altar" (Kolb e Wengert, 467ss.).

[55] C. Vitringa, *Doctr. christ.*, VIII, 10; *cf.* sobre esse ponto as posições de Jülicher, Spitta, Haupt e P. Drews, "Eucharistie", in *PRE*[3], V, 560-72. Nota do organizador: Bavinck não menciona títulos específicos, mas as referências prováveis são a A. Jülicher, *Paulus und Jesus* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1907); Fr. Spitta, *Die Kelchbewegung in Deutschland und die Reform der Abendmahlsfeier* (Götingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1904); E. Haupt, *Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien* (Berlim: Reuther & Reichard, 1895).

11.27). Na Ceia do Senhor, Cristo se reúne com sua igreja e a igreja se reúne com Cristo, testificando, dessa forma, sua comunhão espiritual (*cf.* Ap 3.20).

O ministro que abençoa e distribui o pão e o vinho, portanto, faz isso em nome de Cristo e é apenas um instrumento em suas mãos. Em 1 Coríntios 10.16, Paulo fala no plural daqueles que abençoam o cálice e Tertuliano diz: "Onde não há hierarquia, você mesmo oferece o sacrifício, você batiza e você é seu próprio sacerdote. Obviamente, onde há três pessoas reunidas, muito embora sejam pessoas leigas, há uma igreja".[56] Alguns, como Grotius, Salmasius e Episcopius (*et al.*), afirmam que, se o sacerdote ou ministro regular estiver ausente, a Ceia do Senhor também pode ser ministrada por um membro comum da igreja. No entanto, essa opinião não é bem fundamentada. Em Mateus 28.19, a ministração do batismo juntamente com a da Palavra foi confiada aos apóstolos. Eles, juntamente com os ministros, são os distribuidores dos mistérios de Deus, os proclamadores dos "segredos" que Deus revelou no evangelho de Cristo (1Co 4.1), despenseiros de Deus cuja tarefa é distribuir sua graça (1Co 9.17; Tt 1.7-9). Com referência a esses mistérios, deve-se, indubitavelmente, antes de tudo, pensar na palavra do evangelho. Entretanto, o sacramento segue a Palavra e está sempre conectado a ela. Em Jerusalém, os apóstolos se dedicaram ao ministério da oração e da Palavra (At 6.4). No partir do pão (At 20.7, 11), Paulo falou. Dar graças na Ceia do Senhor era uma parte do ministério da Palavra e, portanto, era algo atribuído ao ministro, embora, como o partir do pão em 1 Coríntios 10.16, seja representado como um ato da congregação.[57] De acordo com o *Didaqué,* portanto, a ação de graças (εὐχαριστεῖν, *eucharistein*) é a tarefa própria dos profetas; de acordo com Inácio, é a tarefa do bispo; de acordo com Justino, é a tarefa que pertence ao ministro que preside (προεστώς, *proestōs*), enquanto, a esse respeito, os diáconos serviam e davam o pão e o vinho aos comungantes.[58] Essa ligação exclusiva da ministração da Ceia do Senhor com a da Palavra prova que o ministro age em nome de Cristo e funciona como o despenseiro e distribuidor de seus mistérios. A Ceia do Senhor é uma refeição cujo anfitrião é Cristo.

Segundo, a associação da Ceia do Senhor com uma refeição é fortemente evidenciada pela comida e pela bebida distribuída e desfrutada nela. Os sinais de pão e vinho na Ceia do Senhor não foram mais arbitrária ou acidentalmente escolhidos do que a água no batismo. Nos sacrifícios do Antigo Testamento, carne e sangue tinham importância primária, pois apontavam tipicamente para o sacrifício de Cristo na cruz. Apesar disso, a Ceia do Senhor não é um sacrifício, mas um memorial do sacrifício feito na cruz, e expressa a comunhão dos crentes com esse sacrifício. Por essa razão, Cristo não escolheu carne e sangue,

[56] Tertuliano, *An Exhortation to Chastity* 7.

[57] R. Sohm, *Kirchenrecht,* 2 vols. (Leipzig e Munique: Duncker & Humbolt, 1892-1923).

[58] *Didaqué* 10.7; Inácio, *To the Smyrnaeans* 8; Justino Mártir, *First Apology* 65; *cf.* J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus* (Amsterdã: 1682), s.v. διάκονος e συναξις; G. Voetius, *Politicae ecclesiasticae,* 3 vols. (Amsterdã: Joannis a Waesberge, 1663-76), I, 746-51; B. de Moor, *Comm. theol.,* V, 638-41; C. Vitringa, *Doctr. christo.,* VIII, 1, 327ss.

mas pão e vinho como comida e bebida na Ceia do Senhor para indicar, por meio disso, que ela não é um sacrifício, mas uma refeição – uma refeição com base na memória do sacrifício de Cristo e no exercício da comunhão com o Cristo crucificado. Para esse fim, os sinais de pão e vinho são eminentemente adequados. No Oriente, eles eram elementos regulares de uma refeição. Em toda parte e em todas as épocas, até mesmo agora, eles foram de fácil obtenção. Eles são os meios principais para fortalecer e alegrar o coração humano (Sl 104.15) e um símbolo gráfico da comunhão dos crentes com Cristo e uns com os outros.[59] A esse respeito, não importa se o pão é feito de trigo, centeio ou cevada e se o vinho é branco ou tinto; se o pão é levedado (a prática da Igreja Ortodoxa Grega) ou sem fermento (a prática da Igreja Católica Romana); e se o vinho (de acordo com a doutrina dos cristãos armênios) é puro ou misturado com água (de acordo com o firme pronunciamento de Trento).[60] Em nenhum desses pontos Cristo, especificamente, proibiu ou prescreveu alguma coisa. Os reformados nem mesmo hesitaram em dizer que, no caso de pão e vinho estarem definitivamente faltando, outra comida e outra bebida, digamos arroz e pão, podiam ser usados como sinal na Ceia do Senhor.[61] Isso não significa dizer, porém, que um afastamento arbitrário da instituição de Cristo seja permitido. Assim como em nossa época, também nos séculos passados houve cristãos (tacianos, severianos, gnósticos, maniqueus, aquarianos) que, estimulados por um princípio ascético, substituíram o vinho pela água na Ceia do Senhor. No entanto, não devemos ser mais sábios do que Cristo, que designou expressamente o vinho como sinal de seu sangue e cuja ordem, nesse assunto, em todas as épocas, foi seguida pela igreja cristã.[62] Zahn refutou suficientemente a afirmação de Harnack de que o costume de se usar na água na Ceia do Senhor era totalmente geral no 1° e 2° séculos e ainda teve de ser combatido no 5° século, e que até mesmo o próprio Paulo, falando do cálice, não pensava necessariamente em um cálice de vinho.[63] Semelhantemente, imprudente é a prática de cristãos católicos romanos e luteranos de servir o pão na forma de uma *hóstia* (*oblie, oblata,* já que, em tempos antigos, os próprios crentes ofereciam os ingredientes da Ceia do Senhor; *host, hóstia,* já que o pão é um sinal do sacrifício de Cristo), pois, embora a quantidade de pão não seja definida mais do que a qualidade, o caráter de uma refeição deve ser preservado e é quase totalmente perdido quando uma pequena rodela de *hóstia* é servida.[64]

Finalmente, também o lugar e o tempo em que a Ceia foi instituída e era celebrada em tempos antigos mostram claramente que ela é uma refeição real. Jesus, afinal, instituiu a Ceia em uma ocasião em que ele, juntamente com seus

[59] C. Vitringa, *Doctr. christ.*, VIII, 1, 43.

[60] Concílio de Trento, sessão XX, cânone 7.

[61] G. Voetius, *Pol. eccl.*, I, 732, 738; B. de Moor, *Comm. theol.*, V, 575; C. Vitringa, *Doctr. christ.*, VIII, 1, 46.

[62] C. Vitringa, *Doctr. christ.*, VII, 1, 71-78.

[63] T. Zahn, *Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche* (Erlangen: Deichert, 1892); *cf.* W. Schmidt, *Christliche Dogmatik,* 4 vols. (Bonn: E. Weber, 1895-98), II, 465.

[64] G. Voetius, *Pol. eccl.*, I, 733; C. Vitringa, *Doctr. christ.*, 49.

discípulos, estava reclinado à mesa da Páscoa. Nesse período inicial, a Ceia do Senhor era celebrada em conjunção com uma refeição comum (At 20.7, 11; 1Co 11.21), na reunião pública da congregação (1Co 10.17; 11.18, 20-21, 33) e diariamente ou, pelo menos, a cada dia do Senhor (At 2.46; 20.7). Apenas gradualmente a Ceia do Senhor se separou das festas de amor (ἀγαπαι), transferiu-se do culto vespertino para o matinal e foi ministrada também aos enfermos e agonizantes em suas casas, totalmente fora e independentemente de uma reunião da congregação, e a frequência da celebração foi estabelecida para os crentes em três vezes ou pelo menos uma vez por ano, no mínimo.[65] Embora alguns reformados fossem da opinião de que em casos muito especiais a Ceia do Senhor podia ser ministrada aos enfermos em casa, mas, de qualquer forma, na presença de outras pessoas,[66] eles, de forma geral, sustentaram que, como parte do culto público, ela pertencia à reunião da congregação e não devia ser celebrada de forma privada. E embora a prática tenha se mostrado mais forte que a teoria e a celebração da Ceia do Senhor fosse costumeiramente restrita a seis ou quatro vezes ao ano,[67] originalmente era desejo de Calvino celebrá-la pelo menos uma vez por mês.[68] Se o batismo, como incorporação na igreja cristã, devia acontecer na reunião pública dos crentes, isso certamente se aplica muito mais à Ceia do Senhor, que é, essencialmente, uma refeição (δειπνον, *deipnon*), uma reunião (συναξις, *sunaxis*), um banquete (*convivium*) e inclui

[65] Concílio de Trento, sessão XIII, cânone 9.

[66] P. Henry, *The Life and Times of John Calvin, the Great Reformer,* 2 vols. (Nova York: R. Carter & Brothers, 1851-52), II, 210; G. Voetius, *Pol. eccl.*, I, 764.

[67] Sínodo de Dort (1578), art. 3: "Como a Ceia do Senhor não deve ser celebrada em lugares em que não exista uma igreja organizada, ela deve ser celebrada nas igrejas estabelecidas a cada dois meses, sempre que possível. No entanto, as igrejas secretas e aquelas que estão sob a Cruz são livres para celebrá-la com a frequência que for conveniente (De Ridder, 219).

Ordem Eclesiástica do Sínodo de Middelburg (1581), art. 45: "A Ceia do Senhor deve ser celebrada, sempre que possível, a cada dois meses. Porém, em qualquer lugar em que ainda não exista uma ordem estabelecida, presbíteros e diáconos devem ser primeiramente instalados" (De Ridder, 280).

Ordem Eclesiástica do Sínodo de Gravenhage (1586), art. 56: "A Ceia do Senhor deve ser ministrada uma vez a cada dois meses, sempre que possível, e de um modo edificante. Sempre que as circunstâncias das igrejas permitirem, ela deve ser ministrada na Páscoa, no Pentecostes e no Natal, mas, em lugares em que uma igreja ainda não tenha sido estabelecida, presbíteros e diáconos devem ser provisoriamente instalados" (De Ridder, 358).

Nota do organizador: As traduções acima foram feitas a partir de Richard R. De Ridder, Peter H. Jonker e Leonard Verduin, orgs., *The Church Orders of the Sixteenth Century Reformed Churches of the Netherlands Together with Their Social, Political, and Ecclesiastical Context* (Grand Rapids: Calvin Theological Seminary, 1987). Esse volume não está disponível para venda, mas cópias estão disponíveis para uso na Heckman Library of Calvin College and Seminary. A tradução de De Ridder foi feita diretamente do texto holandês de P. Biesterveld e H. H. Kuyper, *Kerkelijk handboekje* (Kampen: Bos, 1905) e C. Hooijer, *Oude kerordeningen der Nederlandsche Hervormde gemeenten, 1563-1638* (Zalt-Bommel: Noman, 1865). As subsequentes referências de Bavinck aos atos e documentos sinodais serão dadas pela referência ao sínodo e ao ano específicos, o artigo e a localização no volume de De Ridder. Formulier voor de heilige Doop, in *Biblia... ende volgens t'besluit van de Synode Nationael, gehouden tot Dordrecht, in de jaren 1618 ende 1619* (Amsterdã: J. Brandt; Haarlem: Johannes Enschedé, 1870), art. 53. Nota do organizador: ET: Form for the Administration of Holy Baptism, in *The Psalter with the Doctrinal Standards and Liturgy of the Christian Reformed Church,* 2 vols. em 1 (Grand Rapids: Eerdmans-Sevensma, 1914), II, 57-61.

[68] F. W. Kampschulte e W. Goetz, *Johann Calvin: Seine Kirche und sein Staat in Genf*, 2 vols. (Leipzig: Duncker & Humbolt, 1869-99), I, 460; Hermann Dalton, *Johannes à Lasco* (Gotha: perthes, 1881; Utrecht: Kemink, 1885), 383; G. Voetius, *Pol. eccl.*, 1, 758-67, 801-2; B. de Moor, *Comm. theol.*, V, 660ss., 671ss.; C. Vitringa, *Doctr. christ.*, VIII, 406-14.

não apenas um exercício de comunhão com Cristo, mas também um exercício de comunhão com os demais crentes.

Mesa ou altar?

Por essa razão, a determinação do caráter da Ceia do Senhor, finalmente, gira totalmente em torno da questão se ela deve ser servida ao redor de uma mesa ou de um altar. Jesus e seus discípulos se assentaram à mesa quando celebraram a Ceia e os cristãos primitivos nada sabiam de um altar. No entanto, gradualmente as diferenças entre a dispensação do Antigo e do Novo Testamento foi perdida. O lugar de reuniões se transformou em um templo, o ministro se tornou um sacerdote, a Ceia do Senhor se tornou um sacrifício e a mesa se tornou um altar. Na igreja Católica Romana e na Ortodoxa Grega, a adoração foi completamente controlada por essa interpretação. A Igreja Anglicana (Episcopal) adotou grande parte dela e, presentemente, tende cada vez mais nessa direção. A Igreja Luterana conservou o altar, considerando o assunto adiáforo [uma questão sem consequências espirituais]. No entanto, os reformados restauraram a ideia escriturística da refeição do Senhor, conservando a mesa para a Ceia.

A diferença entre a adoração do Antigo e do Novo Testamento consiste, afinal, no fato de que o templo e o altar, o sacerdote e o sacrifício, não estão mais na terra, mas no céu. A Jerusalém celestial é a mãe de todos nós (Gl 4.26). Foi ali que Cristo, nosso sumo sacerdote eterno, entrou por todos nós (Hb 6.20), depois de ter, por um sacrifício, realizado uma redenção externa (Hb 9.12) para comparecer diante de Deus por nós (Hb 9.24). Ali, os cristãos têm seu santuário, no qual entram com confiança pelo sangue de Jesus (Hb 4.16; 10.19; 12.22). Aqui na terra nós meramente nos encontramos, uma reunião na qual não há lugar para sacrifício (Hb 10.25). O único altar que os cristãos possuem é a cruz sobre a qual Cristo realizou seu sacrifício (Hb 13.10; *cf.* 7.27; 10.10). Desse altar, isto é, do sacrifício realizado sobre ele, eles comem quando, pela fé, têm comunhão com Cristo e seus benefícios. Os crentes não têm de trazer nenhum sacrifício, a não ser o sacrifício de louvor, o fruto de lábios que confessam o seu nome (Hb 13.15). A Ceia do Senhor é uma refeição sacrificial, uma refeição dos crentes com Cristo com base em seu sacrifício e, portanto, uma refeição que deve ser servida à mesa, não em um altar. "Isso, de fato, é muito certo: que a cruz de Cristo é derrubada assim que o altar é levantado".[69]

[544] Portanto, embora a Ceia do Senhor seja uma refeição real, como tal ela tem importância espiritual e propósito próprios. Cristo não a instituiu para que nos nutrisse fisicamente, mas espiritualmente. Antes de distribuir o pão e

[69] J. Calvino, *Institutas*, IV.xviii.3; G. Voetius, *Pol. eccl.*, I, 792; B. de Moor, *Comm. theol.*, V, 659; C. Vitringa, *Doctr. christ.*, VIII, 1, 414; N. Müller, "Altar", in *PRE*[3], I, 391-404; F. Wieland (*Mensa und confessio* [Munique: Lentner, 1906]), por meio de sua pesquisa, chegou à conclusão de que a mesa era original na celebração da Ceia do Senhor e que um altar foi pela primeira vez colocado em uma igreja cristã sob a influência da associação entre o sacrifício e a Ceia do Senhor. Quando essa posição foi questionada, ele a defendeu em *Die Schridt, Mens und Confessio und P. Emil Dorsch in Innsbruck: Eine Antwoort* (Munique: Lentner, 1908), e novamente em *Der vorirenaische Opferbegriff* (Munique: Lentner, 1909).

o vinho, ele os abençoou, dizendo que o pão era seu corpo e o vinho era seu sangue. Como tal, como seu corpo partido e seu sangue derramado, o pão e o vinho tinham de ser consumidos por seus discípulos. A "matéria" do sacramento, a coisa significada na Ceia do Senhor, portanto, é o corpo e o sangue de Cristo como em sua morte sacrificial foi partido e derramado pela igreja para o perdão de pecados, isto é, o Cristo crucificado, morto, com todos os benefícios e bênçãos adquiridos por sua morte: "O próprio Cristo com todos os seus benefícios".[70]

Memorial ou sinal de união com Cristo?

Em uma interpretação moral e racionalista da Ceia do Senhor, esse significado não é tratado com propriedade, pois, em primeiro lugar, embora a Ceia do Senhor também seja uma refeição memorial, ela o é somente com base no fato de que Cristo instituiu o pão e o vinho como sinais de seu corpo e sangue. De importância primária na Ceia do Senhor é aquilo que Deus faz, não aquilo que nós fazemos. A Ceia do Senhor é, acima de tudo, um benefício de Cristo, um meio de comunicação de sua graça. Se a Ceia do Senhor fosse apenas uma refeição memorial e um ato de confissão, ela deixaria de ser um sacramento no verdadeiro sentido. Nesse caso, assim como a oração, ela só poderia ser oblíqua e indiretamente chamada de meio da graça. A Ceia do Senhor, porém, está no mesmo nível da Palavra e do batismo e, portanto, deve, como eles, ser considerada, antes de tudo, como uma mensagem e uma segurança da graça divina para nós.

Segundo, Cristo não faz do pão e do vinho em geral os sinais de seu corpo e sangue, mas faz isso, especificamente, com o pão e o vinho que tem em suas mãos e distribui aos seus discípulos. E ele não diz que eles devem apenas interpretar esse pão e esse vinho como seu corpo e sangue, mas afirma expressamente que eles devem tomá-los, comê-lo e bebê-lo como tais. Ele faz desses elementos uma refeição na qual os discípulos consomem seu corpo e seu sangue e, assim, entram na mais íntima comunhão com ele. Essa comunhão não consiste, meramente, em assentar-se à mesma mesa, mas em comer o mesmo pão e beber o mesmo vinho. Aliás, o anfitrião, aqui, ao conceder os sinais de pão e vinho, oferece seu próprio corpo e sangue como nutrição e revigoramento para sua alma. Essa é uma comunhão que supera em muito a comunhão inerente a uma refeição memorial e um ato de confissão. Ela não é meramente uma reminiscência ou uma reflexão sobre os benefícios de Cristo, mas um vínculo muito íntimo com o próprio Cristo, assim como a comida e a bebida estão unidas ao nosso corpo.

Terceiro, na Ceia do Senhor, não recebemos nenhum outro ou nada mais do que os benefícios que recebemos na Palavra, mas também nada menos que isso. Ora, em João 6.47-58, Jesus afirma expressamente que, na Palavra e pela

[70] H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 466.

fé, comemos sua carne e bebemos seu sangue e, assim, recebemos vida eterna. Ora, embora em João 6 não haja referência direta à Ceia do Senhor, essa perícope ainda pode servir para explicar o segundo sacramento. Pela Palavra e pela fé entramos em uma íntima comunhão com Cristo, seu corpo e sangue, tal como a que existe entre a comida que uma pessoa come e a pessoa que a come. Esse não é o ensino apenas de João 6, mas também o de toda a Escritura. Nem a Palavra nem a fé comunicam literalmente essa comunhão, mas Deus se obrigou a comunicar àqueles que creem em sua Palavra, em sua comunhão em Cristo e todos os benefícios associados a ela.

Calvino, portanto, corretamente observou, contra Zwínglio, que o significado de comer o corpo de Cristo e beber seu sangue não é esgotado por crer. A fé é um meio, um meio temporário e destinado a se tornar vista, mas a comunhão com Cristo engendrada por ela vai muito mais fundo e dura para sempre. Essa é uma união mística que só pode se tornar um pouco mais clara para nós por meio das imagens da videira e dos ramos, a cabeça e o corpo, um noivo e sua noiva, a pedra angular e o edifício que se apoia sobre ela. É essa união mística que é significada e selada na Ceia do Senhor.

A igreja cristã quase unanimemente defendeu o ensino dessa união mística como produto da Ceia do Senhor. Crentes católicos ortodoxos e católicos romanos, luteranos e reformados concordam em afirmar que, na Ceia do Senhor, ocorre uma comunicação objetiva e real da pessoa e dos benefícios de Cristo a todo aquele que crê. No entanto, entre si eles divergem amplamente sobre o *modo* no qual essa comunicação acontece. Os primeiros três grupos citados acima só se satisfazem se o corpo e o sangue de Cristo estiverem física e localmente presentes nos sinais e forem recebidos e consumidos oralmente. Os reformados, porém, ensinam que, embora Cristo seja verdadeira e essencialmente comunicado aos crentes, isso ocorre de um modo espiritual e que, dessa forma, ele pode ser recebido e desfrutado somente pela boca da fé. Para essa posição, a Escritura oferece abundante evidência.

1. Na sentença "isto é o meu corpo", o sujeito "isto" só pode significar o pão que Jesus segura em sua mão. O predicado é "meu corpo" e se refere ao próprio corpo de Cristo, o corpo que assumiu nascendo de Maria e entregou à morte em favor dos seus. O verbo de ligação é "é", que Jesus não emprega em aramaico, mas, de qualquer forma, une dois conceitos díspares, "pão" e "corpo", e, portanto, *não pode* ser um verbo de ligação de *ser* literal. A palavra "é", portanto, deve ter significado sugestivo, figurado, pois "uma coisa díspar não pode ser predicado de outra coisa díspar, exceto figurativamente". A sentença contém um tropo e ele não está no sujeito nem no predicado, mas, como Zwínglio corretamente observou, no verbo de ligação "é" (ἐστί, *esti*), como geralmente acontece na Escritura (*e.g.*, Gn 17.13; 41.26-27; Êx 12.11; Ez 5.5; Lc 12.1; Jo 10.9; 15.1; *etc.*; 1Co 10.4; Gl 4.24; Hb 10.20; Ap 1.20; e assim por diante). Que esse tropo tem de ser admitido nas palavras da instituição é amplamente demonstrado pelo fato de que, de acordo com Lucas e Paulo, Jesus não diz "este vinho" em referência ao segundo sinal, mas "este

cálice da nova aliança no meu sangue". Até mesmo os católicos romanos e luteranos são forçados a admitir esse tropo.

2. Se o sujeito "isto" não se refere ao pão natural e ao vinho natural, mas à substância do corpo e do sangue de Jesus, escondida sob a forma ou dentro dos sinais de pão e vinho, então o pão e o vinho já tinham sido transformados no corpo e no sangue de Jesus ou já teriam absorvido esses componentes antes das palavras "isto é o meu corpo". As palavras "isto é o meu corpo" foram, então, pronunciadas e perderam toda a força e o valor que católicos e luteranos atribuíram a elas, pois, nesse caso, a transubstanciação ou a consubstanciação não foram efetuadas por essas palavras, mas já tinham ocorrido antes de serem pronunciadas. Nesse caso, as palavras que são tão fortemente enfatizadas não contêm nada além de uma explicação daquilo que já existe e ocorreu anteriormente. Assim fica difícil, aliás, impossível, dizer quando e como a transubstanciação ou consubstanciação foi efetuada, pois, embora se faça, de fato, menção a uma bênção e a uma ação de graças precedentes, nenhuma só palavra é dita sobre seu conteúdo. Absolutamente, não sabemos o que Jesus comunicou nelas, nem sabemos, portanto, o que *nós* temos de dizer para efetuar a transubstanciação ou consubstanciação. Além disso, quando Paulo diz, em 1 Coríntios 10.16, "o cálice da benção que abençoamos não é a comunhão do sangue de Cristo?", ele está admitindo que o cálice contém vinho, não sangue, pois, de outra forma, não poderíamos abençoá-lo, e que, como tal, contendo vinho, ele é, por meio de nossa bênção, uma participação no sangue de Cristo.

3. As palavras que Jesus pronunciou quando instituiu a Ceia não foram planejadas para ser uma fórmula fixa. Isso fica evidente pelo fato de que Mateus, Marcos, Lucas e Paulo as reproduzem em diferentes leituras e também pelo fato de que o uso litúrgico dessas palavras pela igreja cristã apresenta todos os tipos de variação. De acordo com a Igreja Ortodoxa Grega, a chamada "epiklesis", a invocação do Espírito Santo, pertence essencialmente às palavras de consagração,[71] enquanto, de acordo com Roma, a transubstanciação é efetuada pela pronúncia das palavras "*Hoc enim est corpus meum*", na qual a palavra *enim* foi inserida arbitrariamente e as palavras "que é partido por vós" foram arbitrariamente omitidas. É ainda menos possível provar que as palavras – admitindo que saibamos exatamente quais palavras foram usadas – possuam um poder consacratório, operativo e conversivo, pois Jesus não diz "isso se torna", mas "isto é o meu corpo" e, portanto, separou esse pão do uso geral e o consagrou pelas palavras de bênção e ação de graças para um propósito mais elevado.

4. Quando Jesus instituiu a Ceia do Senhor, ele se assentou fisicamente à mesa com seus discípulos. Esses discípulos, portanto, não podiam sequer ter formado a ideia de que, com sua boca física, comeriam e beberiam o corpo e o sangue de Jesus, muito menos passariam a comer esse corpo e beber esse sangue. De forma nenhuma nos ajuda dizer, com Philippi, que "eles foram

[71] J. Schwane, *Dogmengeschichte*, II, 810; F. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, I, 413.

elevados acima da medida de sua compreensão ordinária pela iluminação do Espírito",[72] ou, com Hollaz, que Jesus se sentou à mesa "do modo natural" mas deu a si mesmo para comer "sacramentalmente".[73] Não apenas nada lemos sobre isso na Escritura, mas também a questão é precisamente de que modo Jesus ofereceu seu corpo e seu sangue nessa primeira ceia e essa questão não pode ser respondida esquivando-se dela. Se a forma pela qual católicos romanos e luteranos, com suas teorias de trans e consubstanciação descrevem esse "desfrutar" do corpo e do sangue de Jesus for excluída pela primeira ceia ou só puder ser sustentada recorrendo-se a um milagre ou a uma variedade de evasões para as quais não há base na Escritura, então os cristãos que se submetem à Palavra devem abandonar essa forma. E se nenhuma trans ou consubstanciação e nenhum comer literal com a boca (*manducatio oralis*) aconteceu na primeira ceia, então isso também não pode ser aceito na Ceia que a igreja cristã celebra depois da morte de Jesus segundo o seu mandamento e seguindo a sua instituição.

5. Assim como a transubstanciação e a consubstanciação são inconsistentes com o sentar-se físico à mesa, assim também elas são inconsistentes com sua ascensão física e à sua permanência local no céu, pois, se, na celebração da Ceia do Senhor, o pão e o vinho são transformados no corpo e no sangue de Jesus ou absorvidos nesse corpo e nesse sangue, então esse corpo tem de descer do céu ou, como diz a doutrina luterana da ubiquidade,[74] estar presente em toda parte de antemão.

De qualquer forma, sob esta opção, é necessário outro ato, pelo qual a presença do corpo de Cristo na Ceia é efetuada de uma forma particular, pois, pela natureza do caso, a ubiquidade não é suficiente para isso. Lutero e Brenz (*et al.*) afirmaram: "Uma coisa é Deus estar presente; outra coisa é Deus estar presente *para você*. *Para você* ele está presente, contudo, quando acrescenta sua palavra e se obriga, desse modo, e diz: 'Aqui você me encontrará'".[75] Portanto, no pensamento de Roma e de Lutero, a palavra efetua uma presença do corpo e do sangue de Cristo na Ceia de tal forma que ele não apenas está presente fisicamente no céu, mas também na terra, nos sinais de pão e vinho. Além disso, essa presença de Cristo na Ceia é considerada de tal forma que Cristo está totalmente presente – não apenas segundo sua natureza divina, mas também segundo sua natureza humana – em cada Ceia, não importa onde e quando seja celebrada; que ele está presente com toda a sua natureza divina e a sua natureza humana em cada sinal da Ceia, aliás, em cada partícula de pão e em cada gota de vinho – "completamente na oferta toda e em todas as suas partes". Ora, isso constitui uma multiplicação sem fim de Cristo, o que está em conflito direto com o ensino da Escritura sobre sua natureza humana, sua ascensão ao céu e sua permanência no céu. Certamente, essa natureza humana foi glorificada na ressurreição e ascensão, mas isso não a privou de seus atributos essenciais de

[72] F. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, V, 2, 451.
[73] D. Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum*, 1119.
[74] A. W. R. E. Hunzinger, "Ubiquität", in *PRE*[3], XX, 182-96.
[75] *Ibid.*, 188-89.

finitude e limitação. Jesus instituiu a Ceia em memória de si mesmo precisamente porque estava se despedindo e logo não estaria mais fisicamente presente com os discípulos, como afirma expressamente em outro lugar (Mt 26.11). Em sua ascensão, ele partiu e foi elevado ao céu (At 1.9-11), que é um lugar (Jo 14.2, 4; 17.24; At 7.56; Ef 4.10; Cl 3.1; Hb 7.26) para permanecer ali até sua *parousia* (At 1.11; Fp 3.20; 1Ts 1.10; 4.16).

6. Porém, mesmo que Cristo estivesse física e localmente presente na Ceia, não seria possível perceber qual a necessidade e utilidade disso. A utilidade do comer oral (*manducatio oralis*) não pode ser demonstrada de forma nenhuma.[76] Suponha que, com nossa boca física, literalmente comamos o corpo de Jesus. Que proveito isso nos traria? O ponto central da Ceia não é que nossa alma, isto é, nossa vida espiritual, seja nutrida e fortalecida? Isso, pela natureza do caso, não pode acontecer se comermos o corpo de Cristo com nossa boca física, pois as coisas que comemos com ela, em parte, tornam-se elementos constituintes de nosso corpo e, em parte, são expelidas do corpo. Alguns teólogos modernos chegaram à ideia de que o comer literal do corpo de Cristo planta em nós um novo corpo, isto é, um corpo de ressurreição. No entanto, essa noção é completamente contrária à Escritura e fruto de uma falsa teosofia. No entanto, se esse benefício não pode ser associado a comer o corpo de Cristo, não há outro benefício a ser mostrado. Essa *manducatio oralis* é inútil, vã e – por mais que muitas pessoas neguem – basicamente cafarnaúnica. O povo de Cafarnaum foi incapaz de imaginar qualquer outra forma de comer a carne de Jesus além daquela em que se usa a boca física (Jo 6.41-52). Embora católicos romanos e luteranos aceitem definitivamente um comer espiritual do corpo de Jesus, eles ainda o associam e o fazem dependente de um comer físico, sem, de alguma forma, deixar claro o modo dessa conexão ou a natureza dessa dependência. Em todo o discurso que dirigiu ao povo de Cafarnaum, porém, Jesus tinha em mente somente um comer espiritual, um comer pela fé, e não diz uma só palavra sobre o comer físico.

Transubstanciação: a missa

[545] Todas as objeções citadas acima se referem ao ensino católico romano e luterano sobre esse ponto, mas, contra os católicos romanos, devemos acrescentar as seguintes objeções:

7. A teoria da transubstanciação é firmemente contestada pelo testemunho de nossos sentidos, pela visão e pelo tato, pelo olfato e pelo paladar. Nossos sentidos têm direito de se manifestar aqui porque pão e vinho estão dentro de sua área de atuação e ambos podem e devem ser julgados por eles. Aqui e em outros lugares devemos confiar neles quando percebem coisas acuradamente, do contrário, um nominalismo cético estará à nossa espera e, certamente, tanto a fé quanto a ciência desfalecerão. Roma também, portanto, tem de se submeter ao testemunho dos sentidos, mas chegou à ideia de que, embora a substância

[76] Nota do organizador: Bavinck se refere, aqui, às páginas 516ss, no segundo volume da edição alemã de Köstlin, *Luthers Theologie*. Não foi possível determinar a passagem à qual Bavinck está se referindo.

mude, os acidentes são os mesmos. A questão de como isso deve ser concebido continua sem resposta. Em Caná, a água se transformou em vinho, mas de tal forma que tanto a substância quanto os acidentes mudaram. Os acidentes, além disso, não podem ser separados de sua substância e considerados como autossustentáveis, pois, nesse caso, deixariam de ser acidentes e se tornariam substâncias. Além disso, no pão e no vinho da Ceia do Senhor, todos os acidentes continuam inalterados, ambos percebidos por nossos sentidos de olfato e paladar, visão e tato. Peso, consistência, cor, perecibilidade, poder nutritivo e assim por diante permanecem constantes. Mas, então, o que resta da substância, que pode ser mudada ou mudou?

8. A doutrina da transubstanciação está em conflito com os dois sinais ordenados por Jesus em conexão com a Ceia do Senhor. É verdade que, em tempos passados, na ministração da Ceia do Senhor em domicílios privados à pessoas enfermas, anacoretas, virgens recentemente consagradas e nas missas dos pré-santificados,[77] somente o sinal do pão era entregue e, inversamente, somente o sinal do vinho era servido aos menores, como acontece ainda hoje na Igreja Ortodoxa Grega. A partir do século 12, porém, surgiu o costume de negar o cálice aos leigos e somente no Concílio de Constança (1415) esse costume se transformou em lei da igreja. Apesar da crítica levantada contra ela pelos hussitas e por outras pessoas de mentalidade reformada, o Concílio de Trento também deu sua aprovação à prática de negar o cálice, sendo levado a fazer isso "por fortes e justas razões".[78] O Concílio não relacionou essas razões, mas não é difícil adivinhá-las. Independente da aversão de alguns em beber com outros do mesmo copo,[79] aversão ao vinho, o perigo de derramá-lo e, assim, profanar o sacramento, e assim por diante, a Igreja Católica Romana foi, especialmente, movida a negar o cálice aos leigos pelo desejo de elevar a classe sacerdotal acima do laicato e pela convicção de que cada sinal e toda parte dele é transformada no Cristo inteiro.[80] A transubstanciação faz com que o segundo sinal da Ceia do Senhor se torne completamente supérfluo. Toda a graça já está contida apenas no pão e até mesmo na menor partícula dele. Consequentemente, a igreja de Roma entra em conflito com um mandamento direto de Cristo (Mt 26.27: "Bebei dele todos"), contra o que seu recurso à conjunção "ou", em 1Coríntios 11.27, não tem valor. Ao mesmo tempo, por sua própria confissão ela entra em conflito com o costume da igreja cristã nos primeiros séculos. Ela

[77] Nota do organizador: a respeito das missas para as virgens recentemente consagradas, veja A. A. King, *Eucharistic Reservation,* 15. Sobre as missas dos pré-santificados, veja *ibid.,* 7, 11-13, 30, 54-74.

[78] Concílio de Trento, sessão XXI.

[79] Em tempos recentes, surgiu em muitas igrejas um movimento para substituir o cálice único na Ceia do Senhor por muitos cálices. Veja, por exemplo, Fr. Spitta, *Die Kelchbewegung in Deutschland;* H. Josephon, "Kelch oder Kelche?", *Die Studierstube* (1904): 222-46. Spitta argumenta que o cálice individual (*Einzelkelch*) foi originalmente usado e que o Papa Gregório II (715-731) foi o primeiro a instituir um cálice comunitário. No entanto, isso certamente está incorreto. *Cf.* anônimo, *Ist der Einzelkelch bei der Feier des heiligen Abendmahl eine neutestamentliche Einrichtung?* (Hagen: Rippel, s. d.); O. Roepke e E. Huss, *Het onderzoeck over de mogelijkheid vhet overbrengen van ziektekimen door gebruk van de gemeenschappelijken avondmaalsbeker* (Roterdã: W. Nevens 1905); H. H. Meulenbelt, *Kerkelijke opstelling* (Nijmegen: Ten Hoet, 1905), 1-17.

[80] J. H. Oswald, *Die dogmatische Lehre Von den heiligen Sakramenten,* I, 501.

só pode se defender com a afirmação de que possui o poder, na ministração dos sacramentos, de proceder como lhe pareça melhor.[81]

Inversamente, a instituição da Ceia do Senhor com dois sinais é uma forte prova de que a doutrina da transubstanciação não é escriturística. Juntos, afinal, eles representam, aos nossos olhos, o Cristo crucificado e o comunica aos crentes de um modo espiritual, não físico, não *em* e *sob,* mas simultaneamente *com* os sinais. Juntos, eles formam um sacramento, como imagens e penhores de um bem espiritual: a comunhão com Cristo e seus benefícios.

9. A doutrina da transubstanciação, finalmente, também é refutada pelas práticas idólatras que seguiram sua introdução. Embora o fundamento para as missas tenha sido lançado pelas ideias de "sacrifício" e "sacerdote", que já em um estágio inicial foram associadas à Ceia do Senhor, ela é edificada sobre a doutrina da transubstanciação, desenvolvida inicialmente nos tempos medievais. Ela é semelhantemente pressuposta pela [p]reservação, adoração e carregamento da hóstia. Por meio da introdução da doutrina da transubstanciação, a Ceia do Senhor se transformou na missa e, assim, foi completamente privada de seu caráter original. No entanto, apesar de uma variedade de restrições, a ideia de comunhão persistiu e a missa se tornou o foco central do culto católico romano. Ela é, portanto, nada menos que a completa elaboração da ideia romana de que a igreja, com seu sacerdócio, é a mediadora da salvação, a contínua autorrealização de Deus na terra. Na missa, Cristo continuamente e para sempre repete seu sacrifício na cruz. Assim, de forma essencial e verdadeira, ele continua a se oferecer – mesmo que de um modo incruento – e, por esse motivo, faz com que, junto a Deus, os frutos de seu sacrifício sobre a cruz, ali obtidos apenas de forma geral e abstrata, agora sejam aplicados[82] a todos aqueles que vivem em comunhão com a igreja. Isso acontece quer eles estejam na terra ou no purgatório, presentes ou ausentes da missa, desejem-no para si mesmos ou para outros, movidos por indigência espiritual ou física, para o perdão de pecados e sua prevenção ou para prevenir enfermidades e acidentes, seca ou enchente, guerra ou peste no rebanho, e assim por diante. Foi *nisso* que Roma transformou a Ceia de nosso Senhor Jesus Cristo! Fundamentos, que, no caso de uma doutrina tão importante, deviam estar abundantemente disponíveis e ser infalivelmente sólidos estão completamente ausentes. Em Gênesis 14.18, onde Melquisedeque oferece pão e vinho a Abraão como ligeira refeição, não há uma só palavra sobre sacrifício, muito embora o texto seja imediatamente seguido pela afirmação, não porque, mas "era [Melquisedeque] sacerdote do Deus Altíssimo". Malaquias 1.11 talvez nem mesmo trate do futuro, mas, mesmo que esse fosse o caso, essa passagem afirma, ao modo do Antigo Testamento, que o nome do Senhor será grande entre os gentios e que o incenso e ofertas puras (מִנְחָה, *min^{e}ḥâ*, oferta em geral) serão trazidas a ele. No Novo Testamento, precisamente, essas formas foram substituídas pela oração e pelo sacrifício espiritual (Rm 12.1). Na

[81] Concílio de Trento, sessão XXI, cânone 2.
[82] Concílio de Trento, sessão XXII, cânone 1.

instituição da Ceia do Senhor, Jesus disse "fazei isso em memória de mim" (Lc 22.19), mas, nessas palavras, de forma nenhuma está implícito que, ao fazer isso, Jesus instituiu a Ceia do Senhor como um sacrifício e transformou seus discípulos em sacerdotes. Nem, certamente, isso fica provado dizendo-se que a palavra hebraica עָשָׂה (*'āśâ*, fazer) e a palavra latina *facere* são ocasionalmente usadas no sentido de "sacrificar". Em 1 Coríntios 10.21, Paulo contrasta a mesa do Senhor com a mesa de demônios, mas o fato de que a mesa dos demônios era um altar de modo nenhum implica que a mesa do Senhor seja um altar sobre o qual sacrifícios tenham de ser oferecidos. Ora, esses são os argumentos mais fortes e mais importantes que os católicos romanos podem extrair da Escritura para fundamentar sua doutrina da missa. Seu recurso aos pais da igreja não é muito mais forte, pois, a esse respeito, eles se esquecem de que esses homens, aplicando a ideia de sacrifício à Ceia do Senhor, uniram a essa ideia um sentido muito diferente daquele que Roma associou a ela.

Contra todos esses pseudoargumentos há uma série de provas que, da forma mais clara possível, demonstram o caráter antiescriturístico da missa. Tudo o que se parece com a missa é absolutamente estranho à instituição da Ceia do Senhor e à observância dela como era usualmente celebrada na igreja apostólica. O caráter eterno do sacerdócio de Cristo (Hb 5.6; 7.17, 21-25) e a perfeição de seu sacrifício na cruz (Hb 7.27; 9.12, 28; 10.10, 12, 14) tornam a repetição de seu auto-oferecimento – mesmo de forma não sangrenta – supérflua e impossível. Todos os benefícios da graça (perdão, santificação, redenção, toda a salvação) foram assegurados pelo sacrifício de Cristo na cruz e não podem nem precisam ser aumentados. Aliás, desde que Cristo se ofereceu de uma vez por todas na cruz e se entregou à morte, ele não pode fazer isso uma segunda vez. Seu sacrifício não pode ser repetido (Hb 9.26-28). Sua atividade sacerdotal, de fato, continua no céu, mas não consiste em uma oferta expiatória, mas em sua intercessão e em seu comparecimento diante da face de Deus em favor de seu povo (Hb 7.25; 9.24) e, nessa intercessão e nesse comparecimento diante da face de Deus, o sacrifício realizado na cruz continua em vigor – sempre – em favor dos seus. Como o próprio Cristo habita no céu para interceder pelos crentes e, nessa intercessão, faz com que seu sacrifício tenha seu efeito permanente, não há mais lugar, na terra, para a repetição de seu sacrifício. Seu estado de exaltação; sua elevação sobre todo sofrimento, tristeza e morte; seu domínio real como cabeça da igreja – tudo isso é diretamente contraditório a um sacrifício expiatório e aquisitivo que, de acordo com Roma, ele ainda teria de realizar sobre a terra e em milhares de lugares todos os dias. Portanto, por mais que Roma diga que o sacrifício incruento não enfraquece o sacrifício cruento realizado na cruz, mas, em vez disso, o torna operacional, de fato isso é uma negação do sacrifício único feito sobre a cruz, pois um sacrifício que não faz mais do que permitir que as pessoas desfrutem dos benefícios garantidos por outro sacrifício é uma absurdidade evidente. Se o sacrifício realizado sobre a cruz é suficiente, outros sacrifícios são supérfluos; se esses sacrifícios são necessários, o primeiro é inadequado e incompleto.

Essa conclusão é confirmada pela prática católica romana. A atenção do crente é dirigida para longe de Cristo e sua cruz e na direção do sacerdote e da missa. Até mesmo para um mínimo de graça o cristão católico romano é dependente do sacerdote e da igreja. Não se pode, nem por um momento, ficar sem eles. Na teoria, a igreja afirma que Cristo adquiriu toda a graça, mas, na prática, a graça é sucessivamente – pouco a pouco – dispensada pelo sacerdote. Nas mãos de Roma, a Ceia do Senhor se tornou um mistério horroroso (*mysterium tremendum*) que mantém os crentes em estado de perpétua imaturidade, sujeita-os, por toda a vida, e para seu bem-estar, a um sacerdócio hierárquico e faz com que se curvem em adoração idólatra diante de um deus de sua própria autoria.[83]

A doutrina reformada da Ceia do Senhor

[546] Ainda melhor que os luteranos, os reformados purificaram a Ceia do Senhor das misturas romanas e a restauraram segundo seu intento original. De acordo com a instituição de Cristo, a Ceia do Senhor era uma refeição na qual o pão e o vinho eram usados como comida e bebida para fortalecer o corpo e servidos, acima de tudo, como sinais e selos do exercício da comunhão com o Cristo crucificado. Ela é tanto uma refeição natural comum quanto uma refeição espiritual extraordinária, na qual o anfitrião, Cristo, oferece seu próprio corpo crucificado e seu sangue derramado como nutrição para nossa alma. Portanto, na refeição que Cristo instituiu, tudo é importante. Nada é destituído de significado. Tudo sobre ela é carregado de profundo significado.

Em primeiro lugar, os sinais de pão e vinho não foram escolhidos arbitrariamente, mas são eminentemente adequados para nos dar uma impressão da comida e da bebida espiritual que Cristo, em sua morte, preparou para nossa alma. Em segundo lugar, todas as ações que Cristo realizou na instituição da Ceia são importantes. Ele não – como havia feito anteriormente, na refeição pascal – pegou o pão das mãos de outras pessoas ("tomando" [δεξάμενος, *dexamenos*] um cálice; Lc 22.17), ele mesmo o pegou (λαβών, *labōn*; v. 19) da mesa como prova de que ele é o anfitrião e oferece a comida e a bebida. Ele abençoa (εὐλογήσας, *eulogēsas;* Mt 26.26; Mc 14.22; alternando com εὐχαριστήσας [*eucharistēsas*, tendo dado graças] com relação ao cálice; Mt 26.27; Mc 14.23; enquanto, em Lc 22.19-20 e em Paulo, em 1Co 11.24-25, há somente εὐχαριστήσας) o pão e, depois, também o cálice. O ato de abençoar não significa que Cristo está pedindo a Deus sua bênção sobre o pão e o vinho. Em vez disso,

[83] Contra a doutrina da transubstanciação e da consubstanciação, veja J. Calvino, *Institutas,* IV.xviii; T. Beza, *Tractationum theologicarum,* I, 211ss., 507ss.; III, 148ss.; P. Mártir Vermigli, *Loci comm.,* IV, c. 12; Z. Ursino, *Heidelberg Catechismus,* 78-80; *idem, Volumen tractationum theologicarum,* 359-596; D. Chamier, *Panstratiae catholicae* (Genebra: Roverianis, 1626), IV, 1, 6; W. Ames, *Bellarminus enervatus,* 3ª. ed., 4 vols. (Oxford: G. Turner, 1629), 1, IV; A. Rivetus, *Operum theologicorum,* 3 vols. (Roterdã: Leers, 1651-60), III, 339-76; F. Turretin, *Instituttes of Elenctic Theology,* trad. G. M. Giger, org. J. T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1992), XIX, q. 21; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* VIII, 769; K. von Hase, *Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche,* 5a. ed. (Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1890), 488-535. Veja F. Pijper, *Middeleeuwsch Christendom,* II, 26-60 a respeito da adoração da hóstia; e *ibid.,* III, 61-100, a respeito da veneração da hóstia.

a alternação com εὐχαριστήσας ("tendo dado graças") prova que Jesus abençoa Deus, isto é, louva e agradece a Deus pelas dádivas concedidas. O verdadeiro conteúdo desse louvor e dessa ação de graças não é registrado, mas certamente está relacionado às dádivas da criação representadas no pão e no vinho, especialmente com os dons da graça que seriam assegurados pela morte de Cristo e oferecidos em seu corpo e sangue aos discípulos. Somente por meio desse ato de ação de graças o pão e o vinho são separados do uso comum e destinados a um propósito mais elevado e, ao mesmo tempo, os discípulos foram preparados para uma correta compreensão das importantes palavras "isto é o meu corpo" (e assim por diante), que Jesus logo pronunciaria em sua explicação.

Segundo, Jesus partiu o pão, o que os reformados corretamente viram como uma ação que, embora não pertença à essência, definitivamente pertence à integridade do sacramento. Não apenas esse partir o pão é mencionado nos quatro relatos, mas toda a Ceia recebe esse nome (At 2.42). Assim como o partir do pão é necessário para torná-lo adequado ao consumo, assim também Cristo tem de oferecer seu corpo à morte para que possa alimentar nossa alma (Jo 6.51; 12.23-24). Finalmente, o próprio Jesus distribui o pão e o vinho aos seus discípulos para que possam comer e beber. Ele faz isso com as enfáticas palavras: "tomai, comei [...] Bebei dele todos", palavras que condenam fortemente a missa católica romana sem comungantes. A comunhão pertence à essência da Ceia do Senhor.

Importantes, em terceiro lugar, são as palavras que Jesus usa na distribuição do pão e do vinho. Quando deu o pão aos discípulos, ele disse: "Isto é o meu corpo, oferecido por vós" (Lc 22.19), e, ao entregar o cálice, ele disse: "Isto é o meu sangue, o sangue da nova aliança, derramado em favor de muitos, para remissão de pecados" (Mt 26.28). A ideia de que essas palavras possuem poder consacratório, operativo, definitivamente não é apoiada pelo texto dos relatos. Depois que Jesus, tendo dado graças, separa do uso comum o pão e o vinho, designados por ele para este fim, e prepara seus discípulos ele diz: "Isto é o meu corpo [...] isto é o meu sangue". Ele não diz: "Que este pão se transforme em meu corpo". Ele não ordena, mas apenas explica e ilustra, afinal, ele está realizando uma ação simbólica, instituindo uma refeição espiritual. Dessa refeição, seu corpo e sangue, oferecidos na morte, são a comida e a bebida. Todos os sinais, ações e palavras da Ceia direcionam nossa fé para o sacrifício de Jesus Cristo na cruz, para o único fundamento de nossa salvação.

Isso não significa dizer, porém, que a Ceia do Senhor não é mais que uma refeição de lembrança de Cristo e de seus benefícios, pois, com os sinais de pão e vinho, Jesus dá seu próprio corpo e sangue para "desfrutarmos": a mesa da Ceia efetua a comunhão entre Cristo e os crentes, uma comunhão não apenas com os benefícios, mas, acima de tudo, com a pessoa de Cristo, tanto em sua natureza humana quanto em sua natureza divina.

Sobre a *realidade* dessa comunhão, não há divergência entre cristãos católicos romanos, luteranos e reformados. A esse respeito, todos eles estão do mesmo lado e se opõem a Zwínglio. Eles, porém, discordam entre si sobre a

natureza dessa comunhão e o *modo* pelo qual é desfrutada na Ceia. Católicos romanos e luteranos creem que essa comunhão não pode ser efetuada verdadeira e plenamente a menos que Cristo desça fisicamente do céu à terra e eles comam seu corpo e bebam seu sangue não apenas espiritualmente, mas fisicamente, com sua boca. Em contraste, Calvino enfatizou, desde o início e sempre, que a comunhão dos crentes com Cristo, também segundo sua natureza humana, é de natureza espiritual e é efetuada não porque Cristo desce fisicamente, mas porque elevamos nosso coração espiritualmente ao céu, onde Jesus Cristo, nosso advogado, está à direita de seu Pai celestial.

Essa doutrina está baseada na Escritura e é coerente com a natureza da dispensação do Novo Testamento:

1. A comunhão entre Cristo e os crentes, embora seja tão íntima e inviolável que dificilmente pode ser expressa em palavras e só pode ficar um pouco mais clara em imagens (tais como cabeça e corpo, a videira e os ramos, o noivo e a noiva), não é uma mistura ou identificação panteísta, nem transferência de substância, nem unidade consubstancial, como a que ocorre entre as pessoas da Trindade, nem uma união pessoal como a que ocorre entre as duas naturezas de Cristo. A união mística é uma união de pessoas, não somente em vontade e disposição, mas também em ser e natureza.
2. Essa comunhão é produzida pelo Espírito Santo, que habita em Cristo como o cabeça e nos crentes como seus membros. Não há outra forma de tomar parte nela. Uma união física – tal como a transubstanciação ou a consubstanciação, com a noção associada de comer fisicamente, com a boca, deve efetuar – é totalmente sem fundamento e inútil. Somente o Espírito Santo, que é o Espírito de Deus e o Espírito de Cristo, pode unir pessoas a Cristo de tal forma que elas participem de sua pessoa e de seus benefícios e não possam ser separadas dele pela morte ou pelo túmulo, pelo mundo ou por Satanás. Por essa razão, essa comunhão é sempre de natureza espiritual. Na verdade, ela também abrange a natureza humana de Cristo e os crentes em sua existência física, pois Cristo não pode ser concebido sem sua natureza humana e ele comprou não apenas a alma dos crentes, mas também o corpo deles. Apesar disso, a união entre Cristo e os crentes continua sendo de natureza espiritual porque é efetuada somente pelo Espírito Santo.
3. A comunhão com Cristo, que é fortalecida na Ceia, não é outra senão a que é efetuada pela Palavra como meio da graça. O sacramento não acrescenta nenhuma graça àquilo que é oferecido na Palavra. Ele apenas fortalece e confirma aquilo que foi recebido da Palavra pela fé. Portanto, quando católicos e luteranos objetam que a comunhão com Cristo na Ceia, como os reformados a interpretam, não é a verdadeira comunhão com o corpo e o sangue de Cristo, só precisamos responder dizendo que a comunhão confirmada na Ceia não é nem pode ser uma comunhão dife-

rente da que é gerada pela Palavra. Exatamente da mesma forma que uma pessoa é incorporada em Cristo pela fé, essa pessoa também é fortalecida e confirmada nessa comunhão pela Ceia do Senhor. Simplesmente, não há uma comunhão mais elevada. Aqueles que creem tornam-se propriedade de Cristo em corpo e alma e aqueles que recebem a Ceia do Senhor, em fé, são confirmados e têm sua confiança renovada nessa realidade. O sacramento não oferece nenhuma outra graça. Ele meramente oferece a mesma graça para fortalecimento da fé – apenas por outros meios.

4. Assim, entre os reformados, também, Cristo está verdadeira e essencialmente presente, com sua natureza divina e com sua natureza humana, na Ceia, mas de uma forma diferente da que está presente no evangelho. Cristo não está preso mais fisicamente no pão e no vinho do que na Palavra proclamada, mas aqueles que aceitam, pela fé, o sinal, segundo a ordenança divina, recebem verdadeira comunhão com o Cristo todo. Juntamente com o sinal, não no e sob o sinal, Cristo concede a coisa significada, isto é, ele mesmo com todos os seus benefícios, pois enquanto, na mente de católicos romanos e luteranos, a graça é algo material e passivo, isto é, recebida fisicamente até mesmo por um incrédulo, para os reformados ela está em um viver pessoal com o próprio Cristo, que se comunica na Ceia como alimento espiritual para aqueles que vivem nele.[84] De acordo com os reformados, portanto, ele não está menos presente, mas muito mais vigorosa e autenticamente, que segundo Roma e os luteranos, pois ele não está física e localmente presente nos sinais, mas espiritualmente, como o próprio Cristo em ação no coração dos crentes. "Uma coisa é a presente substância de Cristo estar no pão para nos fazer viver; outra coisa é a carne de Cristo ser doadora de vida porque, dessa substância, a vida flui para nossa alma".[85]
5. A fé, portanto, é o requisito indispensável para o recebimento do sacramento. É certo que a verdade do sacramento não depende da fé, pois, assim como no caso da Palavra, também no caso da Ceia, Deus se obrigou a conceder Cristo verdadeiramente e todos os seus benefícios a todo aquele que crê. No entanto, o incrédulo, pela natureza do caso, recebe apenas o sinal, assim como no caso da Palavra, em que ele apenas ouve o som e não recebe a coisa denotada por ela. É necessária – para receber as promessas e benefícios da Palavra e do sacramento – portanto, uma ação do Espírito Santo que efetua e mantém essa comunhão com Cristo, independente e na Ceia do Senhor.
6. Por essa perspectiva, não é difícil inferir os benefícios desfrutados na Ceia do Senhor. O principal é o fortalecimento da comunhão do crente com Cristo. Os crentes já desfrutam dessa comunhão pela fé e, na Ceia do Senhor, não recebem outra comunhão além da que já desfrutam pela

[84] Julius Müller, *Dogmatische Abhandlungen,* 458.
[85] *Ibid.,* 443; *cf.* Confissão Anglicana, art. 28; J. C. Ryle, *Knots Untied,* 235-54.

fé. No entanto, quando o próprio Cristo, agindo por meio do ministro, lhes dá, com os sinais de pão e vinho, seu corpo para ser comido e seu sangue para ser bebido, eles são fortalecidos e confirmados nessa comunhão pelo Espírito Santo e ainda mais intimamente unidos, em corpo e alma, com o Cristo todo, tanto em sua natureza humana quanto em sua natureza divina, pois comer "do corpo de Cristo é nada menos que a mais estreita comunhão com Cristo".[86] A esse respeito, a Ceia do Senhor é distinta do batismo pelo fato de que o batismo é o sacramento de incorporação, enquanto a Ceia do Senhor é o sacramento de maturação na comunhão com Cristo. Pelo batismo, somos sepultados com Cristo em sua morte e ressuscitados em sua ressurreição, e somos, portanto, passivos, mas, na Ceia do Senhor, entramos em ação, comendo o corpo e bebendo o sangue de Cristo e somos, assim, alimentados pela comunhão com ele para a vida eterna.[87] Entretanto, se desfrutamos da pessoa de Cristo, naturalmente também desfrutamos de seus benefícios. Entre esses benefícios, o perdão de pecados é mencionado antes de todos e com a maior ênfase na Escritura. Na Ceia do Senhor, Cristo dá seu corpo e sangue como alimento para nossa alma, mas esse corpo e sangue não são, como tais, alimento "porque são substâncias físicas e, como tais, alimento para o corpo, mas na medida em que o corpo de Cristo é dado para a vida do mundo".[88] É para esse fim que, na Ceia, o corpo e o sangue são representados separadamente, cada um por um sinal próprio. Para esse fim, Cristo afirma expressamente que seu corpo foi dado e seu sangue foi derramado para o perdão de pecados. Para esse fim, a importância do sangue é explicada em maior profundidade nas palavras de instituição que o corpo, pois é o sangue que faz a expiação pelos pecados sobre o altar. Muito embora Cristo seja adorado, a comunhão que é realizada por meio da fé e fortalecida por meio da Ceia do Senhor é e continua sendo uma comunhão em seu corpo crucificado e em seu sangue derramado.

Na posição de transubstanciação e consubstanciação, isso é impossível. Ali, o Cristo morto desaparece por meio do Cristo glorificado. No entanto, se comer o corpo de Cristo e beber seu sangue equivale à "nossa mais estreita união possível com Cristo",[89] então esse e todos os outros benefícios são exclusivamente fruto da morte de Cristo e só somos alimentados por Cristo porque ele foi crucificado por nós.

Entre os benefícios que Cristo assegurou por meio de sua morte, o perdão de pecados é o principal. Esse benefício, também, não é concedido a nós pela primeira vez na Ceia do Senhor porque o cristão já o possui pela fé e recebeu

[86] F. Junius, *Theses theol.*, in vol. 1 de *Opuscula*, 52, 7.

[87] H. Weber, "Taufe und Abendmahl als Symbole unserer doppelten Stellung zum Heilsgut", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 19 (1909): 249-79.

[88] F. Junius, *Theses theol.*,

[89] G. Bucanus, *Inst. Theol.*, 677.

o sinal e o selo desse benefício no batismo. É errado, portanto, com Roma, distribuir as diferentes graças pelos sacramentos de tal forma que, em cada sacramento, um grupo especial de pecados é perdoado e uma graça especial é concedida, pois o perdão que a Palavra, o batismo e a Ceia do Senhor nos oferecem é sempre o mesmo. O perdão comunicado na Ceia, portanto, absolutamente não se refere somente às nossas "faltas diárias" e aos "pecados veniais".[90] No entanto, esse é o mesmo e abundante benefício de perdão que é oferecido na Palavra, recebido pela fé e sinalizado e selado pelos sacramentos do batismo e da Ceia do Senhor. Nesse benefício, percebe-se claramente que o sacramento não acrescenta uma só graça à Palavra. Tendo em vista nossa fraqueza, ele apenas concede a mesma graça de outro modo para que possamos firmemente crer e sermos curados de toda dúvida.

Acrescentado ao benefício de perdão é o da vida eterna. A Ceia do Senhor é uma refeição espiritual na qual Cristo alimenta nossa alma com seu corpo crucificado e com seu sangue derramado. Comê-lo e bebê-lo serve para fortalecer nossa vida espiritual, isto é, nossa vida eterna, pois aqueles que comem a carne do Filho do homem e bebem seu sangue têm vida eterna e são ressuscitados no último dia (Jo 6.54). Disso fica claro que a vida eterna é um benefício concedido à pessoa toda, não apenas espiritual, mas também fisicamente. Alguns, equivocadamente, deduziram disso que o corpo de Cristo, desfrutado na Ceia, exerce uma influência direta sobre nosso corpo, de forma que ele é curado de todos os tipos de enfermidades e fraquezas e é, em princípio, recriado em um novo corpo de ressurreição. Pode-se entender que as pessoas vieram a ter esse sentimento especialmente a partir de uma posição luterana, pois se o comer literal não tivesse *essa* vantagem, ele não teria nenhum valor. Apesar disso, a Escritura não diz uma só palavra sobre isso. Em 1 Coríntios 11.30, Paulo diz que, por causa do abuso assustador da Ceia do Senhor em Corinto, muitas pessoas estavam doentes e algumas até tinham morrido. No entanto, isso claramente se refere a um juízo (v. 29), uma punição que Deus infligiu por causa do abuso da Ceia do Senhor e definitivamente não prova que o uso, ou o uso com fé, da Ceia do Senhor também serve para curar as enfermidades do corpo. Além disso, embora João 6 possa ser usado para ilustrar a Ceia do Senhor, esse texto não trata diretamente dela. Esse capítulo ensina apenas que aqueles que, pela fé, também independentemente da Ceia do Senhor, comem a carne de Cristo e bebem seu sangue têm vida eterna e serão ressuscitados no último dia (*cf.* Jo 6.40). Portanto, definitivamente, não é por um comer literal, mas, pela fé, que os seres humanos se tornam participantes da vida eterna e recebem a esperança da ressurreição. O Espírito Santo, que habita nos crentes, é o penhor mais seguro da ressurreição do corpo e do dia da redenção (Rm 8.11; Ef 1.13-14; 4.30). No entanto, esse Espírito de Cristo de fato usa a Ceia para fortalecer os crentes na esperança da vida eterna e de uma ressurreição bem-aventurada no último dia, pois "onde a

[90] Concílio de Trento, sessão XIII, cânone 2; sessão XXII, cânone 1.

alma é curada, o corpo também é ajudado".[91] "Digo, tal é a presença do corpo que a natureza do sacramento requer uma presença que dizemos manifestar-se aqui com tão grande poder e eficácia que não somente traz à nossa alma uma confiança segura na vida eterna, mas também nos dá a certeza e a segurança da imortalidade de nossa carne, que já começa a ser vivificada pela carne imortal de Cristo, e, de certo modo, lhe comunica sua imortalidade".[92] Nesse sentido, a Ceia do Senhor pode ser chamada de "medicamento da imortalidade".[93]

Finalmente, a Ceia do Senhor, como celebração memorial e como a proclamação da morte de Cristo, também serve como a confissão de nossa fé diante do mundo e conduz ao fortalecimento da comunhão dos crentes entre si. Em 1 Coríntios 10.17, o apóstolo argumenta que o pão deve ser a participação no corpo de Cristo, pois de outra forma poderiam os crentes, sendo muitos, ser um só? A unidade surge somente porque em um pão eles têm comunhão com o corpo único de Cristo. Os crentes são um em Cristo e, portanto, são um entre si. "Assim como, de muitos grãos, uma farinha é moída e um pão é assado e como, de muitas uvas, espremidas juntas, surge um só vinho, com todas as uvas misturadas juntamente, assim também todos aqueles que, pela fé, são incorporados em Cristo, devem ser, juntos, um só corpo".[94] Isso eles confessam na Ceia do Senhor, diante de um mundo que não conhece sua unidade.

Somente para os crentes

[547] Assim como o batismo, a Ceia do Senhor foi instituída somente para os crentes. Jesus a celebrou somente com seus discípulos. Não pode ser dito com certeza se Judas estava presente nesse momento ou se deixou o recinto antes da instituição da Ceia do Senhor. Mateus 26.21-25; Marcos 14.18-21 e João 13.21-35 dão a impressão de que Judas saiu antes da instituição, mas Lucas 22.21-23 relata a revelação de Judas como o traidor depois da instituição da Ceia, nos versos 19 e 20. É possível, porém, que, aqui, Lucas não tenha adotado uma ordem cronológica. Por mais que isso possa ter acontecido, a questão não tem importância dogmática. Se Judas participou da Ceia, ele fez isso como um discípulo de Jesus. Isso é o que ele era e isso é o que pensava ser. O que ele deliberou internamente fazer contra Jesus era responsabilidade sua.[95] Posteriormente, a Ceia do Senhor foi exclusivamente celebrada pelos crentes no círculo da congregação (At 2.42; 20.7). Os incrédulos tinham acesso à reunião da congregação, na qual a Palavra era ministrada (1Co 14.22-24), mas eram excluídos das reuniões nas quais as festas de amor eram realizadas e

[91] Julius Müller, *Dogmatische Abhandlungen*, 419.

[92] J. Calvino, *Institutas*, IV.xvii.32; *cf.* também J. H. A. Ebrard, *Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte*, 2 vols. (Frankfurt: Heinrich Zimmer, 1845-46), II, 460; F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, V, 2, 282ss.; Julius Müller, *Dogmatische Abhandlungen*, 417.

[93] Inácio, *To the Ephesians* 20.

[94] Nota do organizador: essas palavras foram extraídas da liturgia tradicional da Igreja Reformada Holandesa para a Ceia do Senhor.

[95] C. Vitringa, *Doctr christ.*, VIII, 347.

a comunhão era celebrada (1Co 11.18, 20, 33). A situação se manteve a mesma quando, no 2º século, a Ceia do Senhor foi gradualmente separada das festas de amor e celebrada pela manhã, na mesma reunião em que ocorria a ministração da Palavra. A primeira parte do culto era acessível a todos, mas a segunda só começava depois que os incrédulos, catecúmenos, excomungados e assim por diante se retiravam. Na segunda parte do culto, os sacramentos eram ministrados e era um costume geral antigo que aqueles que, até na conclusão de seu catecumenato, eram batizados, recebiam a Ceia do Senhor imediatamente depois. Quando o batismo infantil se tornou uma prática regular, esse costume também foi seguido no caso das crianças, e, adicionalemente, sustentado pela exegese prevalecente de João 6.53, segundo a qual este versículo se aplicava à Ceia do Senhor e esse sacramento, portanto, tornou-se tão necessário à salvação quanto o batismo.[96] No Ocidente, porém, esse costume se desgastou, especialmente, depois do início do século 12 e foi pouco a pouco declarado desnecessário por uma sucessão de sínodos.[97] No entanto, nas igrejas gregas e em outras igrejas ortodoxas, o costume foi mantido e ainda hoje a Ceia do Senhor é ministrada às crianças recém-nascidas na forma de um pedaço bem pequeno de pão mergulhado em vinho.[98]

No entanto, a interpretação mágica da Ceia do Senhor resultou em abusos ainda mais sérios. A simplicidade original da Ceia foi perdida quando uma ampla variedade de cerimônias solenes lhe foi acrescentada. Os comungantes tinham de se preparar para a Ceia do Senhor não apenas por meio de um autoexame, mas também com jejuns, o lavar das mãos e das roupas e assim por diante. O pão era inicialmente recebido diretamente pela mão, posteriormente por um pano de linho ou por um pires de ouro e, ainda mais tarde, depois do início do século 11, do sacerdote, com a boca, e de joelhos perto do altar. O pão consagrado não era desfrutado pelos comungantes na igreja, mas também ministrado aos enfermos em casa, dado aos agonizantes como "alimento para a jornada" (*viaticum*) e considerado útil para prevenir desastres de todos os tipos e obter uma variedade de bênçãos e benefícios. A ação do sacramento não se estendia somente aos vivos, mas também aos mortos. Desde tempos antigos, já havia o costume de trazer ofertas por parentes mortos no aniversário de sua morte e de orar por sua alma. Quando a doutrina do purgatório foi estabelecida por Gregório, o Grande, a Ceia do Senhor foi interpretada como uma oferta do próprio corpo e sangue de Cristo e a participação da congregação se tornou cada vez menor. Logo se tornou uma doutrina estabelecida que a missa podia produzir uma redução das penitências e punições temporais não apenas para os vivos – presentes ou ausentes – mas também para os mortos no purgatório.[99]

[96] G. Rietschel, "Kinderkommunion", in *PRE*³, X, 289-91.

[97] Concílio de Trento, sessão XXI, cânone 4.

[98] C. Vitringa, *Doctr. christ.*, VIII, 368, 612.

[99] *Ibid.*, VIII, 733; P. Drewes, "Messe, luturgisch", in *PRE*³, XII, 722ss.; H. A. Köstlin, "Requiem", in *PRE*³, XVI, 665-69.

Todas essas corrupções tornaram necessário um retorno à Escritura, segundo a qual a Ceia do Senhor é uma refeição que é inconcebível sem convidados e planejada exclusivamente para os crentes. Para seguir o curso verdadeiro e fazer plena justiça à Escritura nesse assunto, os reformados, via de regra, apresentaram duas questões: (1) Quem tem o direito e também a obrigação de participar da Ceia? (2) Quem deve ser permitido ou impedido pela igreja de participar da Ceia?[100] A primeira questão trata da obrigação dos comungantes e a segunda da obrigação da igreja e de seus ministros. À segunda questão, a resposta dada foi – e, segundo a Escritura, não podia ser diferente – que a igreja tem de impedir todos aqueles que, por seu falar e viver, apresentam-se como pessoas incrédulas e ímpias. A Ceia do Senhor é um bem da igreja dado por Cristo ao seu povo e deve, portanto, ser desfrutada somente pelos membros da família da fé. Os não-batizados, incrédulos, hereges, cismáticos, pecadores públicos e excomungados são automaticamente excluídos por essa regra. No entanto, o número daqueles que tinham direito à Ceia era ainda muito mais restrito. Em primeiro lugar, por rejeitar a missa e o purgatório, a igreja também teve de abolir a ministração da Ceia aos mortos. A Escritura, certamente, não relata sequer um exemplo disso. Paulo se refere àqueles que tinham sido batizados em favor dos mortos (1Co 15.29). No entanto, mesmo que esse versículo tivesse de ser entendido como dizendo (o que definitivamente não foi provado)[101] que, na época, havia cristãos que tinham se batizado em favor de amigos mortos não-batizados, não obstante, o apóstolo, de fato, refere-se a essa prática apenas como prova para a ressurreição e simplesmente a relata sem aprovação ou desaprovação. A igreja, no Terceiro Concílio de Cartago (397), condenou firmemente o batismo pelos mortos, um costume praticado por várias seitas e, portanto, não pode extrair dele um argumento para a ministração da Ceia em favor dos mortos.

Em segundo lugar, muitos líderes e igrejas reformadas desaprovaram a ideia de ministrar a Ceia do Senhor aos enfermos e agonizantes em sua residência, sem as reuniões públicas dos crentes. Assim, por exemplo, Musculus, Bullinger, Beza, Danaeus Aretius e assim por diante, assim como as igrejas reformadas da França, Escócia e Holanda e assim por diante. Outros, como Calvino, Oecolampadius, Mártir, Zanchius e as igrejas da Inglaterra, Polônia, Hungria e assim por diante, às vezes a permitiam, mas, mesmo nesse caso insistiam que uma pequena reunião de crentes tinha de estar presente, de forma que qualquer ocasião de superstição seria frustrada ou evitada.[102]

Em terceiro lugar, as crianças também foram excluídas da Ceia do Senhor. Trento condenou apenas a necessidade de servir a Ceia às crianças, não a permissibilidade disso. Entre os reformados, também Musculus, em seu *Loci*

[100] Catecismo de Heidelberg, P. 81-82.

[101] H. Cremer, *Biblisch-teologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Grätität* (Gotha: F. A. Perthes, 1880), 156; e muitos comentaristas sobre esse texto. Nota do organizador: ET: *Biblico-Theological Lexicon of the New Testament Greek*, trad. D. W. Simon e W. Urwick (Edimburgo: T&T Clark; Nova York: Charles Scribner's Sons, 1895).

[102] G. Voetius, *Pol. eccl.*, I, 758; C. Vitringa, *Doctr. christ.*, VIII, 356; B. de Moor, *Comm. theol.*, V, 660.

Communes, adotou essa posição.[103] Em apoio a isso, ele elaborou os seguintes fundamentos: (1) Aqueles que possuem a coisa significada também têm direito ao sinal; (2) As crianças que podem receber a graça da regeneração (como fica evidente no batismo) também podem ser alimentadas em sua vida espiritual sem seu conhecimento; (3) Cristo é o Salvador de toda a igreja, inclusive das crianças, e alimenta e renova todos os seus membros com seu corpo e sangue; (4) A necessidade de autoexame (1Co 11.26-29) não foi pretendida pelo apóstolo como uma exigência universal.

No entanto, todos esses fundamentos perderam sua força como resultado das seguintes considerações: (1) No Antigo Testamento, havia uma grande diferença entre a circuncisão e a Páscoa. A circuncisão era prescrita para todas as crianças do sexo masculino, mas a festa da Páscoa foi celebrada não imediatamente, em sua instituição, mas posteriormente, na Palestina, perto do templo de Jerusalém. Crianças muito novas foram, portanto, automaticamente excluídas; (2) Semelhantemente, há uma grande diferença entre o batismo e a Ceia do Senhor. O batismo é o sacramento de regenração, um sacramento no qual o ser humano é passivo; a Ceia do Senhor é o sacramento da maturação em comunhão com Cristo, a formação da vida espiritual, e pressupõe uma conduta consciente e ativa por parte de quem a recebe; (3) Cristo instituiu a Ceia do Senhor na presença de seus discípulos, dizendo a todos eles: "Tomai, comei e bebei". Isso pressupõe que eles receberam de suas mãos o pão e o vinho. Paulo escreve que a igreja de Corinto se reunia para comer e não deixa outra impressão senão que apenas adultos autoconscientes participavam da Ceia; (4) em 1 Coríntios 11.26-29, Paulo insiste, especificamente, que as pessoas devem se examinar antes de celebrar a Ceia do Senhor para serem capazes de discernir o corpo do Senhor e não comerem e beberem indignamente. Essa exigência é muito geral, dirigida a todos os participantes da Ceia do Senhor e, portanto, automaticamente exclui as crianças; (5) A recusa da Ceia do Senhor às crianças não as priva de nenhum benefício da aliança da graça. Isso aconteceria se elas fossem excluídas do batismo, pois ninguém pode fazer isso a não ser que se creia que as crianças estão fora da aliança da graça. Mas as coisas são diferentes com a Ceia do Senhor. Aqueles que ministram o batismo, mas não a Ceia do Senhor, às crianças reconhecem que elas estão na aliança e desfrutam de todos os seus benefícios. Eles meramente negam a elas um modo específico no qual os mesmo benefícios são sinalizados e selados porque esse modo não é adequado à sua idade. A Ceia do Senhor, afinal, não concede sequer um benefício que não seja concedido pela fé na Palavra e no batismo.

Já em um estágio inicial, essa distinção entre o batismo e a Ceia do Senhor tornou necessária uma preparação para o recebimento digno do segundo sacramento. No período apostólico, quando, via de regra, somente os adultos eram batizados, ainda não havia essa preparação. Aqueles que ouviam e aceitavam a palavra do evangelho eram imediatamente batizados e admitidos

[103] W. Musculus, *Loci communes theologiae Sacrae* (Basileia: Herugiana, 1567), 471-73.

à Ceia do Senhor. No século seguinte, porém, quando as conversões ao Cristianismo se tornaram mais numerosas e menos confiáveis, o catecumenato surgiu gradualmente. Ele era, inicialmente, destinado a preparar convertidos para o batismo e, mais tarde, quando o batismo infantil se tornou a prática geral, para a Ceia do Senhor. Na Igreja Católica Romana, essa preparação gradualmente encontrou exaustiva expressão no sacramento de confirmação, que se desenvolveu a partir da imposição de mãos, originalmente associada ao batismo, e era estritamente ligada a uma unção. A Reforma rejeitou esse "sacramento" porque ele não tem fundamento na Escritura e o substituiu pela catequese e pela pública profissão de fé. Por meio desse processo foi feita a transição do batismo para a Ceia do Senhor, ao mesmo tempo preservando a igreja de corrupção. O desejo de Calvino era que, depois que a criança fosse, suficientemente, instruída no catecismo, fizesse sua pública profissão de fé. O desejo de João à Lasco era que as crianças que alcançassem a idade de catorze anos fizessem a pública profissão de sua fé diante da congregação e participassem da Ceia do Senhor no domingo seguinte. No entanto, aquelas que levavam uma vida ímpia eram admoestadas e, por fim, depois de comprovada obstinação, excluídas da igreja aos dezoito ou vinte anos.

As ordens da Igreja Reformada Holandesa, semelhantemente, prescreviam uma profissão diante do conselho da igreja ou da congregação e, às vezes, ainda falavam de um exame antecedente perante o conselho da igreja.[104] Essa teoria é bastante segura: os filhos dos crentes são batizados como crentes e depois são instruídos na verdade; depois de suficiente instrução e de uma pública profissão de fé, são admitidos à Ceia do Senhor ou, no caso de opiniões não cristãs ou conduta irregular, são, depois de repetidas admoestações, afastados da igreja. Nossa vida eclesiástica ainda deve ser conduzida ao longo dessas linhas doutrinárias, muito embora a todo momento enfrente os problemas da prática.[105] O Pietismo e o Racionalismo estão ainda mais prontos para separar

[104] J. W. F. Höfling, *Das Sakrament der Taufe* (Erlangen: Deichert, 1859), II, 347ss.; J. F. Bachmann, *Die Geschichte der Einführung der Confirmation innerhalh der evangelischen Kirche* (Berlim: Wilhelm Schultze, 1852); W. Caspari, *Die evangelische Konfirmation, vornämlich in der lutherischen Kirche* (Erlangen: Deichert, 1890); *idem*, "Konfirmation", in *PRE*[3], X, 676-80; E. Sachsse, "Katechese, Kathechetik", in *PRE*[3], X, 121-29; F. Cohrs, "Katechismen und Katechismusuntericht", in *PRE*[3], X, 135-64.

[105] Hoje em dia, esses problemas estão se fazendo sentir mais fortemente na Alemanha. Via de regra, as crianças, ali, fazem profissão de fé aos doze anos, mas seu conhecimento é geralmente ainda muito inadequado. Nessa fase, sua profissão carece do quesito seriedade e se parece com a recitação de uma lição. Sua participação na Ceia do Senhor logo após sua confirmação se torna uma rotina que ocorre independente de uma fé sincera. Em certos casos, as crianças nunca são vistas na igreja ou na Ceia do Senhor novamente e, se continuarem sendo membros frequententadores da igreja, ainda não são capazes de ser plenamente ativos como membros votantes da igreja, digamos, com relação ao chamado de ministros. Na realidade, portanto, ali se desenvolve um abismo sempre crescente entre os membros de uma igreja nacional e os comungantes. É por essa razão que uma ampla variedade de planos de reforma foi apresentada. Alguns querem manter a prática de se examinar as crianças de doze anos a um modo eclesiástico-educacional e adiar a profissão de fé e a participação na Ceia do Senhor para uma idade mais avançada (Stocker). Outros querem mudar todo o processo de confirmação para uma idade posterior (Simons, Troeltsch) ou insistem em uma simplificação da profissão e da promessa (Teichmann, Ehlers, Kawerau) ou aceitam a divisão entre a igreja batizada e a igreja dos comungantes (Burger) ou defendem a abolição da prática de se insistir no batismo e na confirmação de todos (Caspari, H. Cremer) e assim por diante. Veja *inter alia* E. chr. Achelis, "Die Bestrebung zur Reform der Konfirmationspraxis und des Konfirmationsordnung", *Zeitschrift Rundschau* 4

aquilo que Deus ajuntou e, com desprezo pelo sacramento, ou enfatizam a conversão pessoal ou enfatizam a prática da confirmação eclesiástica. No entanto, a regra da aliança é que a igreja deve nutrir seus membros jovens que nasceram como filhos da aliança e foram incorporados como membros pelo batismo, até que possam fazer uma profissão de fé pessoal independente e, com base nisso, serem admitidos à Ceia do Senhor. Isso não julga e não pode julgar o coração. Consequentemente, enquanto, por um lado, isso nega a Ceia do Senhor a todos aqueles que, por seu falar ou por seu viver, se manifestam como pessoas incrédulas e ímpias, nunca, por outro lado, desiste de pregar seriamente que a Ceia do Senhor foi instituída somente para aqueles que estão descontentes consigo mesmos por causa de seus pecados, mas que confiam que seus pecados foram perdoados por Cristo e desejam mais e mais fortalecer sua fé e levar uma vida melhor.[106]

(1901): 353ss; 7 (1904): 212ss.; B. Dörries, "Zur Reforme der Konfirmationsunterricht", *Zeitschrift für Tehologie und Kirche* 18 (1908): 81-106. Na Holanda, H. H. Meulenbelt (*Kerkelijke opstelling,* 48-114) defende uma divisão entre os "confirmados", que, depois de completar um curso de instrução catequética, passam por um exame de seu conhecimento, e os "comungantes", que, depois de professar sua fé, são admitidos à Ceia do Senhor. Por outro lado, o papa Pio X decretou, em *Quem singulari* (8 de agosto de 1910), que a primeira comunhão de uma criança não deve mais acontecer na idade de doze ou treze anos, mas aos sete. Nota do organizador: esse decreto pode ser encontrado in H. Denzinger, *Sources of Catholic Dogma,* ## 2137-44.

[106] Nota do organizador: essa é uma clara alusão ao Catecismo de Heidelberg, P. 81, embora Bavinck não cite essa referência específica.

Parte 3

O Espírito faz novas todas as coisas

12
A QUESTÃO DA IMORTALIDADE

O desejo de saber o que nos acontece depois da morte é um desejo humano universal. As religiões do mundo testificam o anseio de vencer o caráter final da morte. A filosofia clássica desenvolveu argumentos sofisticados em favor da imortalidade da alma humana, ainda que a moderna filosofia materialista, depois de Kant, tenha abandonado esses argumentos. Embora a teologia cristã possa achar alguns dos argumentos tradicionais em favor da imortalidade da alma úteis em alguns pontos, a Escritura é mais limitada. Diante da morte, a imortalidade da alma não é um conforto real. Embora a morte não seja o fim, a sombria vida após a morte no Sheol é vista como uma existência diminuída. A Bíblia afirma e celebra o dom divino da vida como uma bênção. A morte é a punição pelo pecado. A vitória de Cristo sobre o pecado e a morte significa que os crentes desfrutam das primícias do reino de Cristo agora e, imediatamente após a morte, desfrutam de uma bênção temporária com Cristo no céu, enquanto os incrédulos entram em um estado de tormento.

[548] O fim das coisas, assim como sua origem e essência, é desconhecido por nós. À questão de seu destino, a ciência não oferece uma resposta mais satisfatória do que a que oferece para sua origem. Não obstante, a religião tem uma necessidade urgente de saber alguma coisa sobre o destino do indivíduo, da humanidade e do mundo. Todas as pessoas do mundo, portanto, têm alguma ideia sobre isso, e todas as religiões incluem algum tipo de escatologia. Reconhecidamente, ainda há alguns estudiosos que dizem que, originalmente, a crença na imortalidade da alma, com certeza, não era típica de todos os povos e ainda hoje está ausente, por exemplo, entre os Weddas, no Sri Lanka, os Seelongs, na Índia, e outros povos.[1]

[1] E. Haeckel, *The Riddle of the Universe at the Close of the Nineteenth Century,* trad. J. McCabe (Nova York: Harper & Brothers, 1900), 192; L. Büchner, *Kraft und Stoff* (Leipzig: T. Thomas, 1902), 156-77. Nota do organizador: a citação de Bavink é claramente de uma edição diferente, pois sua referência é vol. 1, p. 423. Uma edição em vários volumes de *Kraft und Stoff* não pôde ser encontrada. A sessão na edição citada nesta nota é intitulada "Gehrin und Seele". Uma edição inglesa da obra muitas vezes impressa de Büchner está disponível como *Force and Matter; or Principles of the Natural Order of the Universe,* 4ª ed., traduzida da 15ª ed. alemã (Nova York: P. Eckler, 1891).

Na verdade, de um ponto de vista evolucionista, a crença em Deus, a existência independente da alma e sua imortalidade não podem ser uma parte original da natureza humana, mas devem, como consequência de uma variedade de circunstâncias, ter surgido e se desenvolvido gradual e acidentalmente. O culto aos ancestrais, a afeição por parentes mortos, o amor pela vida e o desejo de sua continuação, uma esperança por melhores condições de vida do outro lado do túmulo, o medo da punição e a esperança de recompensa – esses são, então, os fatores que promoveram o surgimento gradual da crença na imortalidade.

Em oposição a essa interpretação, porém, os mais respeitados historiadores da religião nos dizem que a crença na imortalidade da alma ocorre entre todos os povos e é um componente até mesmo das religiões mais primitivas. Ela é encontrada em toda parte e em todas as fases do desenvolvimento humano, em qualquer parte em que ainda não tenha sido minada pelas dúvidas filosóficas ou empurrada para a obscuridade por outros motivos e, em todos os casos, ela está ligada à religião.[2] Pode-se até mesmo dizer que, originalmente, essa crença era algo muito natural. Como a narrativa do autor do jardim do Éden em Gênesis, diz Tiele, todos os povos tinham por certo que os seres humanos são, por natureza, imortais e que é a morte, não a imortalidade, que requer explicação. É a morte que parece uma coisa antinatural. Algo deve ter acontecido para trazer ao mundo algo tão ilógico. As sagas de muitos povos diferentes, diferindo em origem e desenvolvimento, expressam a mesma ideia: houve um tempo em que nem enfermidade nem morte eram conhecidas na terra. Inicialmente, os seres humanos, em seu estado natural, não podiam sequer crer na morte quando a viam diante de seus olhos. Eles a chamavam de "sono", um estado de inconsciência; o espírito havia deixado o corpo, mas ainda podia retornar. Por isso, eles esperavam vários dias para ver se isso aconteceria. Se o espírito da pessoa morta não retornava, então era por que ele tinha apenas desaparecido para entrar em outro corpo ou unir-se a espíritos extraterrenos.[3]

As formas nas quais era apresentada a vida da alma após a morte eram muito variadas e, geralmente, variadamente combinadas. Às vezes, pensava-se que as almas, depois da morte, viviam perto de seu túmulo e, para sua existência continuada, precisavam do cuidado permanente de seus parentes de sangue, ou levavam uma existência triste e sombria no hades, muito longe dos deuses e dos seres humanos vivos. Então, novamente se acreditava que as almas dos mortos, que antes de sua habitação nos seres humanos tinham sofrido uma série de metamorfoses, depois de sua partida do corpo humano ainda tinham de passar um tempo em outros corpos, animais ou humanos, para serem purificadas ou atingirem a perfeição e serem absorvidas na Divindade ou em um nirvana inconsciente. Havia, também, uma doutrina que dizia que, imediatamente após a morte, as almas entravam no julgamento divino. Se tivessem feito o bem, pas-

[2] C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, 2 vols. (Edimburgo e Londres: W. Blackwood & Sons, 1899), II, 113, 114; O. Peschel, *Abhandlungen zur Erd und Völkerkunde* (Leipzig: Duncker & Humboldt, 1878), 257.

[3] *Ibid.*, 231s.

sariam sobre uma perigosa ponte dos mortos para a terra dos bem-aventurados, onde viveriam em comunhão com os deuses. Se tivessem feito o mal, seriam lançadas em um lugar de trevas e tormento permanentes.

FILOSOFIA

Esse ensino da imortalidade pessoal passou da religião para a filosofia. Seguindo o exemplo de Pitágoras, Heráclito e Empédocles, especialmente Platão (em *Fédon*), procurou fundamentar sua crença religiosa na imortalidade pela argumentação filosófica. Essencialmente, suas provas se limitam à opinião de que a alma, que extrai da memória seu conhecimento das ideias, já existia antes de habitar em um corpo e, portanto, continuará existindo para sempre depois de deixá-lo. Além disso, por meio de sua contemplação das ideias eternas, a alma tem afinidade com o ser divino e, como uma entidade independente e simples, por meio de seu controle sobre o corpo e seus desejos, está em um nível muito acima do nível do corpo. Acima de tudo, Platão argumenta que a alma – o princípio de vitalidade e, portanto, idêntica à própria vida – não pode ser concebida como não vivente e transitória. Com essa teoria da imortalidade da alma, Platão combinou uma variedade de noções sobre a preexistência, a queda, a união com o corpo, o julgamento e a transmigração da alma que, em grande parte, possuem caráter místico e, certamente, não foram usadas, nem mesmo pelo próprio Platão, em um sentido puramente científico. Embora outros filósofos, como Demócrito, Epicuro e Lucrécio, tenham se oposto à doutrina da imortalidade da alma, ou, como Aristóteles, não tenham sido positivos em seus pensamentos sobre ela, a doutrina de Platão exerceu imensa influência tanto na teologia quanto na filosofia. Os componentes míticos da preexistência, metempsicose e outros semelhantes, frequentemente encontraram aceitação em círculos sectários. Sob a influência de Platão, a teologia dedicou muito mais atenção à imortalidade da alma do que a Escritura. A doutrina da imortalidade natural da alma tornou-se um *articulus mixtus*, cuja verdade foi defendida mais com base na razão que na revelação.[4]

Não obstante, persistiu uma consciência da diferença entre as duas. As pessoas nunca perderam completamente a noção de que, independentemente de um significado físico, a Escritura também, coerentemente, atribui um significado ético-religioso à vida e à morte. Na Escritura, a vida nunca é meramente uma existência contínua e a morte nunca é extinção. Ao contrário, a vida inclui comunhão com Deus e a morte significa a perda de sua graça e de sua bênção. Essa é a razão pela qual os pais da igreja disseram que Cristo veio nos *dar* imortalidade (ἀθανασία, *athanasia*) e, às vezes, parece que eles negam a imortalidade natural da alma. Além disso, com base no fato de que somente Deus é, em si mesmo, imortal e de que a alma não pode ser imortal por sua própria vontade, os pais da igreja foram obrigados a se opor à teoria

[4] Tertuliano, *A Treatise on the Soul* 22; Orígenes, *On First Principles* VI, 36; Irineu, *Against Heresies* II, 34.

platônica da preexistência, isto é, do caráter não criado da alma e, por essa razão, às vezes se opuseram a dizer que a alma, por natureza, é imortal.[5] Isso é algo que se deve ter em mente quando se investiga a questão se entre os pais da igreja também havia defensores da imortalidade condicional, pois, embora o excelente teólogo Arnóbio ensinasse a aniquilação das almas más e Taciano cresse que, na morte, a alma morria juntamente com o corpo para ressuscitar no último dia, havia uma crença geral de que a alma era imortal em virtude de sua natureza dada por Deus.[6]

Também na filosofia, a doutrina platônica da imortalidade manteve um lugar importante. Descartes concebia espírito e matéria, alma e corpo, como duas substâncias separadas, cada uma das quais possuía seus próprios atributos, pensamentos e extensão, sendo cada uma capaz de existir sozinha e, portanto, podendo unir-se à sua contraparte apenas de forma mecânica. Spinoza adotou os mesmos dois atributos, mas interpretou-os como manifestações de uma substância eterna e infinita, como dois lados de uma mesma coisa, que não podem existir separadamente, mas estão sempre unidos, como sujeito e objeto, imagem e imagem contrastante, ideia e coisa. Em seu sistema não havia lugar para a imortalidade e ele não precisava disso, pois "mesmo que não soubéssemos que nossa mente é eterna, ainda devíamos considerar como de importância primária a piedade e a religião e absolutamente tudo o que, na Quarta Parte, mostramos que diz respeito ao fortalecimento da mente e da generosidade".[7] A filosofia do século 18, porém, ainda não estava muito inclinada a Spinoza. Ela tinha um caráter deísta e se contentava com a trilogia de Deus, virtude e imortalidade e, dos três, a imortalidade era o elemento mais estimado. Na esteira de Leibniz, Wolf, Mendelssohn e outros, sua verdade foi defendida por meio de uma ampla variedade de provas metafísicas, teológicas, cósmicas, morais e históricas e instigava os leitores por meio de observações sentimentais sobre a bem-aventurança e reuniões de almas do outro lado do túmulo.[8] De acordo com Strauss, a afirmação feita pelo salmista no Salmo 73.25 ["Não há outro em quem eu me compraza na terra"] foi convertida no sentimento "Desde que eu esteja seguro, Deus e o mundo não são importantes para mim". Kant, porém, pôs um fim a essa segurança do eu demonstrando a imperfeição de todas as provas elaboradas em favor da imortalidade da alma e considerando essa teoria como aceitável somente como um postulado da razão prática. Em oposição aos desejos egoístas do racionalismo, Schleiermacher fez a afirmação de que "qualquer pessoa que tenha aprendido a ser mais

[5] Justino Mártir, *Dialogue with Trypho,* 5; Teófilo, *To Atolycus* II, 27.

[6] A. von Harnack, *History of Dogma,* trad. N. Buchanan, vol. 2 (Londres: Williams & Norgate, 1897), 213; W. Münscher, *Lehrbuch des christlichen Dogmengeschichte,* org. Daniel von Coelln, 3ª ed. (Cassel: J. C. Krieger, 1832-38), I, 333; A. J. Th. Jonker, "De leer der conditioneele onsterfelijkheid", *Theologische Studiën* 1 (1883): 167ss.; L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie* (Freiburg i. B. e St. Louis: Herder, 1896), 118s., 222s., 338s., 577s.

[7] B. Spinoza, *Ethics,* V, 41.

[8] Ver a literatura citada por K. G. Bretschneider, *Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik* (Leipzig: J. A. Barth, 1841), 824.

do que si mesmo, sabe que perdeu pouco quando perde a si mesmo" e não conhecia uma imortalidade maior do que "no meio da finitude, ser um com o infinito e, a cada momento, ser eterno na imortalidade da religião".[9]

Semelhantemente, a filosofia idealista de Fichte, Schelling e Hegel não deixou lugar para a imortalidade da alma, muito embora hesitasse em expressar abertamente suas convicções sobre esse assunto. Porém, o livro de Richter sobre a doutrina das últimas coisas[10] trouxe à luz as implicações do sistema de Hegel e, apesar da grande quantidade de críticas, pavimentou o caminho para o materialismo que já tinha sido defendido de modo claro por Feuerbach e foi, posteriormente, sustentado por Vogt, Moleschott, Büchner, Haeckel e outros com argumentos ditos derivados das ciências naturais. Esses argumentos causaram tão grande impressão em muitas pessoas que elas abandonaram totalmente a crença na imortalidade da alma[11] ou, na melhor das hipóteses, afirmaram sua possibilidade ou falaram meramente de uma esperança de imortalidade.[12] Os teólogos, também, em geral atribuíram pouco ou nenhum valor às provas da imortalidade da alma.[13] No entanto, em contraste com eles havia ainda numerosas pessoas de respeitabilidade que consideravam todas ou algumas, ou pelo menos uma ou duas das provas, fortes o suficiente para sustentar uma fé firme na imortalidade da alma.[14]

História e razão

[549] Os argumentos em favor da imortalidade da alma derivados da história e da razão, embora não forneçam segurança suficiente, não são desprovidos de valor. Em primeiro lugar, é significativo que a crença na imortalidade da alma ocorra em todos os povos e em todas as fases de seu desenvolvimento. O consenso das nações (*consensus gentium*) é tão forte nesse ponto quanto no caso da crença em Deus.[15] Embora várias considerações das quais as pessoas inferiram a crença na imortalidade (tais como o medo da morte e a ânsia pela vida, as

[9] F. Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, trad. John Oman (1893; 1958; reimpressão, Louisville: Westminster/John Knox, 1994), 101; *Cf. idem, The Christian Faith*, org. H. R. MacIntosh e J. S. Stewart (Edimburgo: T. & T. Clark, 1928), §158, 1.

[10] F. Richter, *Die Lehre von der letzen Dingen* (Breslau: J. Hebenstreit, 1833-44).

[11] D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre*, 2 vols. (Tübingen: Osiander, 1840-41), II, 738; *idem, Der alte und der neue Glaube*, 2ª ed. (Leipzig: Hirzel, 1872), 123s.; A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, trad. E. F. J. Payne, 2 vols. (1958; reimpressão, Nova York: Dover, 1966), I, 282; Eduard von Hartman, *Religionsphilosophie* (Leipzig: Hirzel, 1888), II, 232.

[12] S. Hoekstra, *De hoop der ontsterfelijkheid* (Amsterdã: P. N. van Kampen, 1867); L. Rauwenhoff, *Wijsbegeerte van de godsdienst* (Leiden: Brill & van Doesburgh, 1887), 811.

[13] F. H. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit*, 3ª ed. (Erlangen e Leipzig: Deichert, 1894), II, 427ss.; A. F. C. Vilmar, *Handbuch der evangelischen Dogmatik* (Gütersloh: Bertelsman, 1895), 295.

[14] I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine*, trad. A. Cave e J. S. Banks (Edimburgo: T. & T. Clark, 1882), IV, 373ss.; J. I. Doedes, *Inleiding tot de leer van God* (Utrecht: Kemink, 1870), 248ss.; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, trad. J. Watson e M. Evans, 2 vols. (Nova York: Scribner, Armstrong, 1874), §68; Chr. H. Weisse, *Philosophische Dogmatik*, 3 vols. (Leipzig: Hirzel, 1855-62), §955-72; I. H. Fichte, *Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer* (Leipzig: Dyk, 1855); C. F. Göschel, *Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschliche Seele* (Berlim: Duncker & Humblot, 1835); F. A. Kahnis, *Die lutherische Dogmatik* (Leipzig: Dörffling & Francke, 1861-68), II, 458s.

[15] Cícero, *Tusculan Disputations* I, 3.

experiências de sonhos e de êxtase, o mistério da morte e a impossibilidade de imaginar uma aniquilação absoluta da essência cognitiva dos seres humanos, o medo da punição e a esperança de recompensa)[16] possam, *a posteriori,* apoiar e confirmar a crença na imortalidade, elas não oferecem uma explicação satisfatória de sua origem. Até mesmo em lugares em que essas considerações estão ausentes ou são consideradas sem valor, a crença na imortalidade está presente. Geralmente, no caso de numerosas pessoas, o desejo de existência continuada é mais fraco que o desejo de que a morte coloque fim à sua vida. A esperança de recompensa não explica a crença no caso daqueles que morreram para todo interesse próprio e encontraram a mais exaltada bênção na comunhão com Deus. A noção de retribuição é estranha às representações da vida após a morte como uma existência sombria em um mundo espiritual. O mistério da morte traz à tona, exceto em casos raros, conclusões sobre a imortalidade de plantas e animais. E as experiências de sonhos e êxtase não extinguem a consciência da distinção real que existe entre esses fenômenos e o fenômeno da morte.

No caso da crença na imortalidade da alma, assim como no caso da existência de Deus, estamos tratando com uma convicção que não é obtida pela reflexão e pelo raciocínio, mas precede toda reflexão e brota espontaneamente da natureza humana como tal. Ela é autoevidente e natural, encontrada em toda parte em que as dúvidas filosóficas não a corroeram. Juntamente com a consciência de ter uma existência própria independente, também surge uma consciência da continuação do eu após a morte. A genuína autoconsciência – não a autoconsciência abstrata com a qual a psicologia se ocupa – dos seres humanos como seres pessoais, independentes, racionais, morais e religiosos sempre e em toda parte inclui a crença na imortalidade. Consequentemente, ela não é um mero desejo ou vontade, nem uma inferência extraída de premissas, mas um testemunho poderoso, inerradicável que surge da natureza humana e se mantém diante de toda argumentação contrária e oposição. Os assim chamados argumentos em favor da imortalidade representam nada mais que uma variedade de tentativas racionais que essa crença faz no sentido de dar explicações sobre si mesma, sem jamais realmente depender delas. Nisso está seu poder e, ao mesmo tempo, sua fraqueza. Eles são testemunhos *de,* não fundamentos *para* a crença na imortalidade. O "saber" fica muito atrás do "crer".

O argumento *ontológico,* que deduz a realidade da imortalidade a partir da ideia que se tem dela, não é mais bem-sucedido em transpor o abismo que separa o pensamento da existência do ser no caso da imortalidade que no caso da existência de Deus. Ele apenas dá forma verbal à ideia de que a crença na imortalidade não é arbitrária nem acidental, mas um fato da natureza humana e moralmente necessária aos seres humanos. Uma pessoa não deriva a ideia de imortalidade a partir do mundo que a cerca – a mensagem que o mundo comunica é exclusivamente a de decadência e morte; em vez disso, a ideia é estimulada na pessoa por sua própria natureza. Assim como Deus não se permite ficar sem

[16] G. Runze, "Unsterblichkeit", in *PRE*[3], XX, 294ss.

testemunho, mas fala conosco por meio de todas as obras de suas mãos, assim também a convicção de que a pessoa não perece como as bestas do campo é empurrada para a pessoa de dentro de seu próprio ser. Isso é o que o argumento ontológico procura mostrar. Ele não atravessa do campo do pensamento para o da existência, mas dá expressão à universalidade, à necessidade e à qualidade apriorística da crença na imortalidade.

O argumento *metafísico,* que deduz a imortalidade da alma a partir de sua própria natureza, dá um passo adiante. Ele pode fazer e faz isso, porém, de várias formas. Pode-se indicar a ideia de que, como princípio vital e como idêntica à própria vida, a alma é inviolável pela morte. Ou que, em virtude da unidade da consciência do eu, a alma é uma entidade simples e indivisível, destituída de composição, e, portanto, não está sujeita à decomposição. Ou que a alma, apesar de todas as mudanças materiais e físicas que acontecem, permanece, consistentemente, idêntica a si mesma – como se torna óbvio a partir da consciência do eu – e, portanto, deve possuir vida e existência independentes do corpo. A partir de todos esses caminhos, pode-se tentar chegar à conclusão de que a alma é imortal.

No entanto, esse argumento está sujeito a certas objeções sérias. Muito embora a alma seja um princípio vital ativo, ela nunca é idêntica à própria vida. Somente Deus é a vida em si mesmo. Somente ele é imortal (1Tm 6.16). Se a alma continua a existir, isso só pode ocorrer em virtude do poder onipresente e onipotente de Deus. A alma é uma entidade criada e, portanto, é limitada, finita, relativa e nunca é isenta de toda passividade e decomposição, de mudança e variação. Podemos, por essa razão, ver diante de nossos olhos que ela muda, aumenta ou diminui em conhecimento e vitalidade; é dependente do corpo; se esse fosse o caso, isso provaria também a imortalidade das plantas ou pelo menos dos animais, como foi consistentemente sustentado por Leibniz, Bonnet e Bilderdijk,[17] entre outros. Opondo-se, novamente, a essas objeções está o fato inegável de que a vida não pode ser explicada em termos de um processo metabólico mecânico, mas aponta para um princípio próprio. "Tudo o que vive surge a partir de algo vivo" (*omne vivum ex vivo*) é até hoje a última palavra da ciência. Algo que é verdadeiro sobre a vida, em geral, é ainda mais convincente quando aplicado à vida consciente: até mesmo a percepção mais primitiva está inalteravelmente separada de uma vibração neural. Através dela, entramos em um mundo novo e superior que difere, essencialmente, dessas coisas sensíveis, tangíveis e mensuráveis. O fato de que a vida e, por implicação, a vida consciente, está muito intimamente ligada ao mundo dos sentidos é conhecido há muito tempo e certamente não pode ser chamado de uma recente descoberta científica. No entanto, a ideia de que ela é gerada por uma causa no mundo dos sentidos, embora seja frequentemente afirmada, não foi provada por ninguém.

[17] Nota do organizador: Willem Bilderdijk (1756-1831) foi o grande poeta do nacionalismo holandês que se engajou em uma titânica batalha literária contra o espírito do modernismo.

O argumento metafísico mantém seu valor na medida em que, do fenômeno *sui generis,* chega a um princípio espiritual autônomo que é distinto da matéria.

Não obstante, isso deixa intacta a objeção de que se pode seguir a mesma linha de raciocínio no caso das plantas ou pelo menos dos animais e, no entanto, não torna plausível sua imortalidade. Por essa razão, precisamos suplementar o argumento metafísico com o argumento *antropológico,* que, partindo da singularidade da vida psíquica dos seres humanos, chega à conclusão de que há uma existência espiritual distinta dos animais e das plantas. A alma de um animal, embora seja simples e independente do metabolismo do animal, é orientada para o sensível; é restrita ao finito; vive no presente; é tão restrita ao corpo que não pode existir sem ele. Os seres humanos possuem não somente percepção e observação, mas também intelecto e razão. Pelo processo de pensamento, a pessoa transcende o mundo sensível, material e finito. A pessoa se ergue para o ideal, o lógico, o verdadeiro, o bom e o belo que o olho não viu e que não pode ser tocado pelas mãos. Ela busca uma felicidade durável, um bem mais elevado do que o que este mundo pode dar, um reino diferente do reino da natureza. A consciência racional, moral e religiosa dos seres humanos aponta para uma existência psíquica que alcança além do mundo visível. Aquilo que, em virtude de sua natureza, busca o eterno deve ser destinado para a eternidade.

A isso devem ser acrescentados o argumento *moral* e o argumento de *retribuição,* que demonstram a desarmonia existente entre a moralidade (*ethos*) e a natureza (*phisis*) e infere, daí, outro tipo de existência, no qual as duas são reconciliadas. Que ninguém se oponha a isso dizendo que esse argumento é baseado no egoísmo humano e que a virtude é sua própria recompensa, assim como o pecado traz consigo sua própria punição.[18] Mas assim são os devotos bem conhecidos de todas as épocas. Eles eram profundamente conscientes de que Deus deve ser servido por ser Deus e não por causa de alguma recompensa.[19] Ao mesmo tempo, eles sustentavam que, se sua esperança em Cristo limitava-se a esta vida, eles seriam as pessoas mais desgraçadas (1Co 15.17, 19, 30, 32). Em jogo, aqui, absolutamente não está a satisfação ou um desejo egoísta, mas nada menos que a regra e o triunfo da justiça. A questão que serve de base para o argumento moral é: No fim, quem vencerá será o bem ou o mal, Deus ou Satanás, Cristo ou o anticristo? A própria história não oferece uma resposta satisfatória.

Do ponto de vista do mundo presente (*Diesseits*), uma explicação satisfatória do mundo não é possível. Nessa posição, há muita razão para o desespero ou para o pessimismo. Nossa noção de justiça, que um Deus justo implantou profundamente no coração humano, portanto, requer que, por fim, a balança da justiça tenha o equilíbrio restabelecido. Ela requer harmonia entre virtude e felicidade, entre pecado e punição, e a vitória eterna da verdade sobre a mentira, e da luz sobre as trevas. Embora tenha sido dito corretamente que "o

[18] B. Spinoza, *Ethics,* V, 41-42.

[19] J. Calvino, *Institutas,* III.ii.26; III.xvi.2.

nada sempre foi o horizonte da má consciência", até mesmo aqueles que não têm razão para esperar algum bem da vida depois desta vida estão persuadidos, por sua noção de justiça, de que essa restauração de justiça é necessária. Se a justiça não prevalecer no fim, não há justiça e se, no fim, Deus não provar ser o vencedor de Satanás, a vida não merece ser vivida. O que se expressa no argumento moral não é um desejo egoísta, mas uma profunda noção de justiça, a ânsia de harmonia, o desejo ardente pela total glorificação de Deus, em quem santidade e bem-aventurança são uma coisa só. Até mesmo a arte, quando exibe a realidade ideal visivelmente diante dos nossos olhos, profetiza esse futuro. Todos esses argumentos ou provas – e especialmente aqueles derivados da perfectibilidade humana, da personalidade moral dos seres humanos, das numerosas estrelas desabitadas, das experiências espíritas e assim por diante – não são provas no sentido de silenciarem toda contestação. Em vez disso, são testemunhos e indicações de que a crença na imortalidade surge com completa naturalidade e espontaneidade da própria natureza humana. Quem a nega e combate viola sua própria natureza. "A ideia de imortalidade já é o primeiro ato de imortalidade".[20]

[550] Por mais valiosas que possam ser essas indicações que a natureza e a história nos oferecem em apoio à crença na imortalidade da alma, a Escritura toma uma posição com relação a essa doutrina que, à primeira vista, pode nos parecer estranha. Embora a imortalidade da alma possa parecer da maior importância para a religião e para a vida, a Escritura nunca a menciona explicitamente. A Escritura nunca a anuncia como uma revelação divina, nem a enfatiza em nenhum lugar. Ainda menos ela tenta defender sua verdade ou sustentá-la contra aqueles que se opõem a ela. Essa é a razão pela qual várias vezes muitos estudiosos afirmaram que a doutrina da imortalidade da alma não ocorre no Antigo Testamento, pelo menos não nos livros mais antigos, e foi originalmente

[20] Von Baer, citado por F. J. Splittgerber, *Tod, Fortleben und Auferstehung*, 3ª ed. (Halle: Fricke, 1879), 93; Também sobre imortalidade, ver E. G. Steude, "Die Unsterblichkeitsbeweise", *Beweis des Glaubens* 39 (1903); 40 (1904): 73-82, 145-59, 172-83, 210-15; P. Kneib, *Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele als allgemeinen psychologischen Tatsachen* (Freiburg: Herder, 1903); O. Riemann, *Was wissen wir über die Unsterblichkeit der Seele* (Magderburg: Frölich, 1900); H. Keyserling, *Unsterblichkeit, eine Kritik der Beziehungen zwischen Naturgeschehen und menschlichen Vorstellungswelt* (Munique: Lehmann, 1907); Th. Steinmann, *Der religiose Unsterblichkeitsglaube* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1912); G. Heinzelmann, *Der Begriff der Seele und die Idee der Unsterblichkeit bei Wilhelm Wundt* (dissertação de doutorado, Universidade de Göttingen, 1907; Tübingen: Mohr, 1910); Robert J. Thompson, *The Proof of Life after Death* (Boston: Small, Maynard, 1906); H. Frank, *Modern Light on Immortality* (Boston: Sherman, French, 1909); D. S. MacKay, "Personal Immortality in the Light of Recent Science", *North American Review* 185 (1907): 387-93; Josiah Royce, "Immortality", *Hibbert Journal* 5 (1907): 724-44; Oliver Lodge, "The Immortality of the Soul", *Hibbert Journal* 6 (1908): 291-304, 563-85; Rudolf Eucken, "The Problem of Immortality", *Hibbert Journal* 6 (1908): 836-51; *S. Jankélévitch, "La mort et l'immortalité d'après les donnes de la biologie", *Revue philosophique* (1910), Nº 4; A. Bruining, *Het voortbestaan der menschelijke persoonlijkheid na den dood* (Assen: L. Hansma, 1904). Provas espiritualistas em favor da imortalidade são elaboradas por Fred W. H. Myers, em seu *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*, 2ª ed. (Londres: Longmans, Green, 1903); ver também G. F. Stout, "Mr. F. W. Myers on *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*", *Hibbert Journal* 2 (1903): 44-64; Oliver Lodge, *The Survival of Man* (Londres: Methuen, 1909), revisado por Frank Padmore in *Hibbert Journal* 8 (1910): 669-72; F. Hesselink, *Staat de wetenschap het geloof aan de onsterfelijkheid in de weg?* (Middelburg: G. A. W. van Straaten, 1904); H. N. de Fremery, *Wat gebeurt er met ons als wij sterven* (Bussum: Van Dishoeck, 1910).

importada por Israel.[21] No entanto, pouco a pouco eles se afastaram dessa posição e, presentemente, há um reconhecimento geral de que, assim como todos os outros povos, Israel, de fato, cria na existência continuada da alma depois da morte. Em anos recentes, muitos autores argumentaram que, em tempos antigos, em Israel, assim como em outras nações, os mortos eram venerados e, portanto, sem dúvida, supunha-se que eles existiam. Os argumentos em favor dessa posição foram extraídos dos rituais seguidos no caso de perda, tais como rasgar as roupas da pessoa e usar traje de luto, cobrir a face e a cabeça, remover os ornamentos, penteados especiais e automutilação, lançar para o alto pó e cinzas, não se lavar nem se ungir, jejuar e comer, entoar cânticos de lamentação e realizar sacrifícios. Todos esses costumes são inexplicáveis apenas pela veneração dos mortos praticada anteriormente.[22] No entanto, o próprio Schwally tem de admitir que "quando Israel emergiu na história, a religião animista da natureza já tinha sido basicamente superada".[23] Outros desenvolveram objeções tão sérias à sua inferência das práticas de luto a partir de um animismo original que a hipótese de um culto original dos mortos em Israel só pode se tornar plausível se houver novas evidências. Não obstante, está claro que, em Israel, havia uma grande diferença entre a religião popular, que abrangia uma variedade de componentes supersticiosos e idólatras, e o culto a YHWH, defendido por Moisés e seus seguidores. O Yahwismo, por um lado, opunha-se, proibia e erradicava a religião popular, mas, por outro, tolerava totalmente ou adotava e sancionava várias noções e costumes religiosos que, em si mesmos, não eram errados.[24]

O Antigo Testamento

Ao revelar-se a Israel, Deus se acomodou às circunstâncias históricas sob as quais o povo vivia. A graça não desfaz a natureza, mas a renova e consagra. Isso também aconteceu com a crença popular na vida após a morte. O costume de sepultar e a grande importância atribuída a ele era, como tal, uma prova para essa crença. A cremação não era inerente a Israel; ela só ocorria depois de uma execução (Gn 38.24; Lv 20.14; 21.9; Js 7.15). De 1 Samuel 31.12 e Amós 6.10 não podemos tirar nenhuma conclusão porque talvez o texto esteja corrompido ou contenha um relato de casos isolados, enquanto 2 Crônicas

[21] B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, 2 vols. (Berlim: G. Grote, 1887-88), I, 387-427; *idem, Über die alttestamentliche Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode* (Leipzig: Vogel, 1877); F. Schwally, *Das Leben nach dem Tode nach dem Vorstellungen des alten Israel* (Giessen: J. Ricker, 1892); H. Oort, "De doodenvereering bij de Israelieten", *Theologische Tijdschrift* 15 (1881): 358-63; J. C. Matthes, "Rouw en doodenvereering bij Israel", *Teylers Theologisch Tijdschrift* 3 (1905): 1-30; *idem*, "Twee Israelitische rouwbedrijven", *Teylers theologisch Tijdschrift* 8 (1910): 145-69.

[22] J. Frey, *Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel* (Leipzig: A. Deichert, 1898); C. Grüneisen, *Der Ahnenkultus und die Urreligion Israela* (Halle: Niemeyer, 1900); *Meusel, "War die vorjahwistische Religion Israels Ahnenkultus?" *Neue kirchliche Zeitschrift* 16 (1905): 484ss.; S. Zandstra, "The Theory of Ancestor Worship among the Hebrews", *Princeton Theological Review* 5 (1907): 281-87. [Nota do organizador: esse ensaio bibliográfico é muito útil por causa de seu sumário das obras citadas por Bavinck nas notas 20 e 21.]

[23] Fr. Schwally, *Das Leben nach den Tode*, 75.

[24] G. Wildeboer, *Jahvedienst em volksreligie in Israel* (Groningen: Wolters, 1898).

16.14; 21.19 e Jeremias 34.5 só mencionam a queima de ervas aromáticas durante o sepultamento. O sepultamento, porém, era altamente valorizado e é, portanto, repetidamente mencionado no Antigo Testamento como algo especial. Ficar sem sepultura era uma desgraça terrível (1Sm 17.44, 46; 1Rs 14.11, 13; 16.4; 2Rs 9.10; Sl 79.3; Ec 6.3; Is 14.19-20; Jr 7.33; 8.1-2; 9.22; 16.6; 25.33; Ez 29.5). Uma pessoa morta não pertence mais à terra dos vivos. Seu corpo sem sepultura causa repugnância. O derramamento do sangue requer vingança (Gn 4.10; 37.26; Jó 16.18; Is 26.21; Ez 24.7) porque o sangue é a base da alma (Lv 17.11) e os mortos devem, portanto, ser cobertos, escondidos, afastados da vista.

Pela morte, todas as almas entram na residência dos mortos, o Sheol (שְׁאוֹל, *šĕ'ôl*). A etimologia da palavra é incerta, mas, de acordo com alguns estudiosos, deriva de שָׁאַל (*šā'al*, inquirir, exigir ou reivindicar, trazer à decisão). Segundo outros, deriva de שׁעל, שׁול (*š'l*, *šwl*, ser fraco, descer).[25] O Sheol é localizado nas profundezas da terra, de forma que a pessoa desce até ele (Nm 16.30; Sl 30.3, 9; 55.15; Is 38.18); ele pertence aos lugares mais baixos da terra (Sl 63.9; Ez 26.20; 31.14; 32.18), está abaixo das águas e dos fundamentos das montanhas (Dt 32.22; Jó 26.5; Is 14.15) e é, portanto, repetidamente reforçado pelo adjetivo "mais profundo" (תַּחְתִּית, *taḥt't*) em passagens como Deuteronômio 32.22 e Salmos 86.13; 88.6. Por essa razão, o Sheol é estritamente associado ao túmulo (קֶבֶר, *qeber*) ou ao abismo (בּוֹר, *bôr*). Porém, os dois não são idênticos, pois os mortos que não foram sepultados estão no Sheol (Gn 37.35; Nm 16.32-33). Apesar disso, assim como a alma e o corpo, juntos, formam um ser humano e são concebidos como mantendo algum tipo de relação recíproca, também depois da morte, assim também o túmulo e o Sheol não podem ser descritos isoladamente um do outro. Os dois pertencem aos lugares inferiores da terra, são representados como a morada dos mortos e são repetidamente usados de forma intercambiável. O Sheol é o grande túmulo que abrange todos os túmulos dos mortos; é o reino dos mortos, o mundo inferior e, portanto, geralmente, equivocamente traduzido na versão King James[26] como *inferno*. O Sheol, afinal, é o lugar onde todos os mortos, sem exceção, se reúnem (1Rs 2.2; Jó 3.13ss.; 30.23; Sl 89.48; Is 14.9ss.; Ez 32.18; Hc 2.5) e do qual ninguém retorna, a não ser por um milagre (1Rs 17.22; 2Rs 4.34; 13.21). O reino dos mortos é, por assim dizer, uma cidade, guarnecida de portões (Jó 17.16: "[Minha esperança] Descerá até às portas da morte; 38.17; Sl 9.13; 107.18; Is 38.10; Mt 16.18), o qual, por seu poder (Sl 49.15; 89.48; Os 13.14), mantém todas as pessoas cativas como em uma prisão (Is 24.22). O Sheol é a casa eterna (Ec 12.5). Os inimigos de Israel que foram lançados nele nunca se levantarão novamente (Is 26.14); aqueles que descem ao Sheol não voltam novamente (Jó 7.9-10; 14.7-

[25] F. Delitzsch, *A New Commentary on Genesis*, trad. Sophia Taylor (Edimburgo: T. & T. Clark, 1899), II, 264; L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie* (Freiburg i. B.: Herder, 1890), 24.

[26] Nota do organizador: para Bavinck, a *Statenvertaling* holandesa. Nota do tradutor: o mesmo acontece na tradução portuguesa de Almeida.

12; 16.22). Esse reino dos mortos é, portanto, totalmente oposto ao reino dos vivos (Pv 15.24; Ez 26.20; 32.23ss.).

De fato, os mortos são concebidos como existindo e vivendo. Eles são, frequentemente, representados e descritos na forma como se mostravam aqui na terra e também são reconhecidos uns pelos outros e são provocados por esse encontro casual (1Sm 28.14; Is 14.9ss.; Ez 32.18ss.). Também se faz menção às câmaras internas do Sheol (Pv 7.27; Ez 32.23). Entre os mortos há distinção porque cada um se junta aos seus pais (Gn 15.15; Jz 2.10) ou ao seu povo (Gn 25.8, 17; 35.29; 49.29) e os incircuncisos são reunidos (Ez 32.19). Por outro lado, o Sheol é descrito em termos de seus aspectos negativos, em contraste com a terra como a terra dos vivos. Ele é a região de trevas e da sombra da morte (Jó 10.21-22; Sl 88.11; 143.3), o lugar de corrupção – aliás, a própria corrupção (אֲבַדּוֹן, *'abaddôn*, *Abaddon*; Jó 26.6; 28.22; 31.12; Sl 88.11; Pv 27.20) – sem "ordenanças" (*i.e.*, contornos firmes e distinções claras [Jó 10.22]), uma terra de descanso, silêncio e esquecimento (Jó 3.13, 17-18; Sl 115.17), onde nem Deus nem os seres humanos são visíveis (Is 38.11), Deus não é mais louvado (Sl 6.5; 115.17), suas virtudes não são mais proclamadas (Sl 88.5, 11-12; Is 38.18-19) e suas maravilhas não são mais testemunhadas (Sl 88.10, 12). Esse é o lugar onde os mortos nada sabem, não trabalham mais, não mais calculam suas chances, não mais possuem sabedoria ou conhecimento e não participam de nada do que acontece debaixo do sol (Ec 9.5-6, 10). Os mortos são רְפָאִים (*rĕpā"m*), do adjetivo רָפֶה (*rāpeh*, frágil; Jó 26.5; Sl 88.10; Pv 2.18; 9.18; 21.6; Is 14.9), fracos (Is 14.10), sem força (Sl 88.4).

Toda essa representação do Sheol é formada a partir da perspectiva dessa existência terrena e é válida somente em contraste com as riquezas da vida desfrutada pela pessoa na terra. Nesse esquema, a morte de fato significa o rompimento de todos os vínculos, morrer para a vida rica vivida na terra, entrar em repouso, ficar em silêncio, não ser em relação às coisas deste lado do túmulo. O estado do Sheol, embora não seja uma aniquilação da existência, é uma diminuição horrível da vida, uma privação de tudo nesta vida que serve para seu prazer.

No Antigo Testamento, não há lugar para a posição que permite que somente o corpo morra e se contenta com a imortalidade da alma. Toda a pessoa morre quando o espírito ou "sopro" (Sl 146.4; Ec 12.7) ou a alma (Gn 35.18; 2Sm 1.9; 1Rs 17.21; Jo 4.3) sai dela. Não somente seu corpo, mas também sua alma está em estado de morte e pertence ao mundo inferior. Essa é a razão pela qual se faz menção da morte da alma (Gn 37.21; Nm 23.10; Dt 22.20-21; Jz 16.30; Jó 36.14; Sl 78.50) e da contaminação pelo contato com a alma de uma pessoa (*i.e.*, um cadáver, Lv 19.28; 21.11; 22.4; Nm 5.2; 6.6-7, 9-11; Dt 14.1; Ag 2.13). Assim como toda a pessoa era destinada à vida por meio da obediência, assim também toda a pessoa, por sua transgressão, sucumbe, corpo e alma, à morte (Gn 2.17). Essa ideia teve que ser profundamente impressa na consciência da humanidade e, na Antiguidade, também era percebido por todos os povos que a morte é uma punição, que ela é algo antinatural, algo

desfavorável à essência e ao destino dos seres humanos. A revelação que Deus deu a Israel está, portanto, em estreita ligação com essa percepção. Da mesma forma que essa revelação assumiu muitos costumes e cerimônias (sacrifício, sacerdócio, circuncisão e assim por diante), ao mesmo tempo em que lançou fora acréscimos impuros, como a automutilação (Lv 19.28; 21.5; Dt 14.1) ou a consulta aos mortos (Lv 19.31; 20.6, 27; Dt 18.10-11), assim também a ideia da inaturalidade da morte foi adotada.

No entanto, a revelação também faz algo mais. Ela não apenas mantém e reforça a antítese existente entre vida e morte, mas também introduz nessa vida um contraste ainda mais nítido. Essa vida, afinal, não é a verdadeira vida, visto que é uma vida pecaminosa e impura, contaminada pelo sofrimento e destinada à morte. Ela só se torna uma vida verdadeira e só alcança conteúdo verdadeiro por meio do serviço a YHWH e em comunhão com Deus. Totalmente em harmonia com a dispensação, então predominante, o Antigo Testamento concebe a relação entre piedade e vida de uma forma que considera a piedade como recebendo seus benefícios e recompensa em uma longa vida sobre a terra (Êx 20.12; Dt 5.16, 29; 6.2; 11.9; 22.7; 30.16; 32.47; *etc.*). Na estrutura da antítese natural, universalmente conhecida entre vida e morte, também está configurado um contraste moral e espiritual – entre uma vida a serviço do pecado e uma vida no temor do Senhor. A morte está estritamente associada ao mal e a vida está estritamente associada ao bem (Dt 30.15). Aqueles que estão inclinados a encontrar a teoria filosófica da imortalidade da alma no Antigo Testamento não entenderam a revelação de Deus a Israel e leram ideias ocidentais na religião de um povo oriental. Pfleiderer, fazendo uma observação muito verdadeira, diz: "Aquilo que as pessoas geralmente consideravam uma fraqueza da religião profética de Israel [a saber, que o além tem um espaço muito pequeno nela] era, na realidade, sua força característica. O Deus vivo que se revela em atos históricos nada tem em comum com as sombras do Sheol".[27] O Deus de Israel não é um Deus de mortos, mas de vivos.

Por essa razão, a esperança escatológica do Israel piedoso era, quase exclusivamente, direcionada ao futuro terreno da nação, à realização do reino de Deus. A questão a respeito do futuro dos indivíduos no Sheol permaneceu totalmente em segundo plano. Deus, nação e terra estavam inseparavelmente ligados entre si e os indivíduos estavam incorporados nessa "aliança" e eram interpretados de acordo com isso. Somente depois do exílio, quando Israel se tornou uma comunidade religiosa e a religião foi individualizada, a questão do futuro de cada pessoa se forçou à superfície. O contraste espiritual que a revelação havia criado no natural se fez sentir. Cada vez mais, a distinção entre o justo e o ímpio substituiu a distinção entre Israel e as nações e se estendeu também para o outro lado do túmulo.

Os elementos básicos desse desenvolvimento já estavam presentes, por essa razão, na revelação do passado. A pessoa que serve a Deus continua a

[27] O. Pfleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage* (Berlim: G. Reimer, 1896), 616.

viver (Gn 2.17). A vida está estritamente ligada ao cumprimento de seus mandamentos (Lv 18.5; Dt 30.20); sua palavra é vida (Dt 8.3; 32.47). Embora, em Provérbios, a vida seja frequentemente entendida como extensão de dias (Pv 2.18-19; 3.16; 10.30), é notável que, via de regra, esse livro só associe a morte e o Sheol com os ímpios e, em contraste, atribua a vida quase exclusivamente aos justos (Pv 2.18; 5.5; 7.27; 9.18). Sabedoria, justiça e o temor do Senhor são o caminho da vida (Pv 8.35-36; 11.19; 12.28; 13.14; 14.27; 19.23). A pessoa ímpia é empurrada para baixo quando o infortúnio chega, mas o justo mantém a confiança e a consolação até mesmo na morte (Pv 14.23). Bendito é aquele cujo Deus é YHWH (Dt 33.29; Sl 1.1; 2.12; 32.1-2; 33.12; 34.8; *etc.*), mesmo no meio das mais terríveis adversidades (Sl 73.25-28; Hc 3.17-19). O ímpio, por outro lado, perece e chega ao fim, não importa o quanto tenha prosperado por algum tempo (Sl 73.18-20).

Dessa perspectiva, o piedoso não apenas espera libertação da opressão e da adversidade no tempo, mas também, vendo essas coisas com os olhos da fé, frequentemente penetra no mundo além do túmulo e antecipa uma vida bem-aventurada em comunhão com Deus. As passagens, geralmente citadas para apoiar essa posição (Gn 49.18; Jó 14.13-15; 16.16-21; 19.25-27; Sl 16.9-11; 17.15; 49.15; 73.23-26; 139.18) podem ser interpretadas de formas variadas e, segundo muitos comentaristas, aplicam-se somente à salvação temporária da morte. No entanto, mesmo que esse fosse o caso, todo o Antigo Testamento ainda ensina que Deus é o Criador do céu e da terra, que não há limites ao seu poder e que ele também é absolutamente soberano sobre a vida e a morte. Ele é Deus, o Senhor, que deu vida à humanidade (Gn 1.26; 2.7) e ainda cria e sustenta cada ser humano e tudo o que existe (Jó 32.8; 33.4; 34.14; Sl 104.29; Ec 12.7). Ele liga a vida, soberanamente, ao cumprimento de sua lei e decreta a morte quando ela é violada (Gn 2.17; Lv 18.5; Dt 30.20; 32.47). Embora o céu seja sua morada, ele também está presente com Espírito no Sheol (Sl 139.7-8). O Sheol e o Abaddon estão abertos diante do Senhor, assim como o coração dos filhos dos homens (Jó 26.6; 38.17; Pv 15.11). O Senhor tira a vida, conserva a vida e faz viver, faz descer ao Sheol e tira dali novamente (Dt 32.39; 1Sm 2.6; 2Rs 5.7). Ele fornece livramento da morte, pode libertar quando a morte ameaça (Sl 68.22; Is 38.5; Jr 15.20-21; Dn 3.26 *etc.*), toma Enoque e Elias para si sem que passem pela morte (Gn 5.24; 2Rs 2.11) e faz com que os mortos voltem à vida (1Rs 17.22; 2Rs 4.34-35; 13.21). Ele pode aniquilar a morte e, ressuscitando os mortos, triunfar completamente sobre seu poder (Jó 14.13-15; 19.25-27; Is 25.8; 26.19; Ez 37.11-12; Dn 12.2; Os 6.2; 13.14).

Judaísmo intertestamentário

[551] Esse ensino do Antigo Testamento, embora não esteja totalmente ausente da literatura judaica posterior, foi modificada e expandida por vários elementos não inerentes. Em geral, os escritos desse período concordam quanto ao fato de que têm uma interpretação mais individualista da religião. Além disso,

sob a influência da ideia de retribuição, eles ensinam uma separação temporária imediatamente na morte entre os justos e os ímpios e oferecem um relato mais elaborado dos diferentes lugares em que eles habitam. Eles podem ser divididos em dois grupos, o palestino e o alexandrino. O primeiro grupo – ao qual pertencem especialmente os escritos apócrifos de Macabeus, Baruque, *4 Esdras* [no apêndice da Vulgata; 2 Esdras em NRSV], *Enoque,* os *Testamentos dos Doze Patriarcas* e assim por diante – atribui apenas um caráter temporário ao estado intermediário. Reconhecidamente, eles também já incluem elementos estranhos e ensinam uma divisão entre o justo e o ímpio imediatamente na morte. O *Apocalipse de Enoque,* por exemplo, localiza o Sheol no Ocidente, descreve-o como sendo atravessado e circundado por correntes de água e distingue nele quatro seções, duas para os bons e duas para os ímpios (*1 Enoque* 17.5-6; 22.2ss.). Ele também admite a existência de um paraíso que está situado muito acima e nas extremidades da terra e se tornou a habitação de Enoque e Elias no momento de sua morte (12.1; 87.3; 89.52) e será a habitação de todos os que andam em seus caminhos (71.16-17). Entretanto, no caso de todos os autores desse grupo, a ênfase está em sua escatologia universal, na vinda do Messias e no estabelecimento do reino de Deus no fim dos tempos. Até então, as almas dos mortos são mantidas no hades – em diferentes seções e em um estado provisoriamente distinto – como em uma ταμίεια (*tamieia*, depósito), *promptuaria animarum* (um repositório de almas; *Apocalipse de Baruque* [*2 Baruque*] 21.23; *4 Esdras* 4.35; 5.37). Descansando e dormindo, elas aguardam o juízo final (*4 Esdras* 7.32-35; *Apocalipse de Baruque* 21.23-24; 23.4; 30.2).

Entretanto, os escritos do segundo grupo – tais como Siraque, Sabedoria de Salomão, Filo, Josefo e assim por diante – enfatizam, particularmente, a escatologia individual, admitindo a vinda do Messias, a ressurreição, o juízo final e o reino de Deus na terra ou para retroceder totalmente ao pano-de-fundo ou para ser deixado completamente em segundo plano. O dogma principal é o da imortalidade da alma, que, de acordo com filo, é preexistente. Por causa de sua queda ela foi temporariamente trancada na prisão do corpo e, dependendo de sua conduta, muda-se para outros corpos depois de sua morte ou, de qualquer forma, recebe a determinação definitiva de seu destino imediatamente após a morte (Sir. 1.13; 7.17; 18.24; 41.12; Sab. 1.8-9; 3.1-10). No fim, ela vai ou para o céu sagrado ou para as trevas do hades.[28]

No tempo de Cristo, consequentemente, uma grande variedade de imagens escatológicas sobrepostas fervilhava sobre o povo de Israel. Os fariseus criam em uma existência contínua e em uma retribuição provisória após a morte, mas, juntamente com isso, sustentavam a expectativa messiânica, a ressurreição dos mortos – se não de todas as pessoas, certamente dos justos – e o estabelecimento do reino de Deus na terra. Os saduceus negavam a ressurreição (Mt 22.23; Mc 12.18; Lc 20.27; At 23.8) e, segundo Josefo,[29] também a retribuição

[28] Fl. Josefo, *Jewish War* III, 8, 5.

[29] Fl. Josefo, *Jewish War* II, 8, 14; *Jewish Antiquities* XVIII, 1, 4.

após a morte e a imortalidade. Originalmente, as almas habitavam o mais fino éter, mas, sendo apanhadas em luxúria sensual, foram colocadas em corpos, dos quais são novamente libertas na morte. As almas boas recebem uma vida abençoada do outro lado do oceano em um lugar não atingido pela chuva, pela neve ou pelo calor, mas as almas más devem sofrer dores permanentes em um lugar de trevas e frio.[30]

O Novo Testamento

Coerente com a lei e os profetas, o Novo Testamento dedica muito mais atenção à escatologia universal que à escatologia particular. Não obstante, é incorreto dizer, com Episcopius e outros,[31] que a Escritura não diz, virtualmente, nada sobre o estado intermediário ou, pelo menos, não contém um ensino que seja válido para nós. Semelhantemente, a opinião de Kliefoth[32] de que o Novo Testamento provavelmente diz tudo o que pode ser dito sobre isso está incorreta. A Escritura não é carente de afirmações que lancem tanta luz quanto precisamos nesta vida e para vivê-la. O Novo Testamento mostra – ainda mais forçosamente que o Antigo – que a morte é uma consequência do pecado e uma punição pelo pecado (Rm 5.12; 6.23; 8.10; 1Co 15.21) e que a morte se estende a todas as pessoas (1Co 15.22; Hb 9.27). Somente uns raros indivíduos, como Enoque, são tomados de forma a não verem a morte (Hb 11.5) e aqueles que vivenciarem a *parousia* de Cristo serão transformados, em um piscar de olhos, sem a intervenção da morte (1Co 15.51-53; 1Ts 4.14-17; *cf.* Jo 21.22-23), de forma que Cristo será juiz não apenas dos mortos, mas também dos vivos (At 10.42; 2Tm 4.1; 1Pe 4.5). Entretanto, a morte não é o fim da pessoa. A alma não pode ser morta (Mt 10.28), o corpo, um dia, será ressuscitado (Jo 5.28-29; At 23.6; Ap 20.12-13) e os crentes desfrutarão de uma vida que não pode ser destruída (Jo 3.36; 11.25).

De acordo com o Novo Testamento, todos os mortos ficarão no hades, o reino dos mortos, até a ressurreição. Em Mateus 11.23 e Lucas 10.15, a expressão "descerás ao inferno" (καταβιβασθήσῃ ἕως Ἅδου, *katabibasthēsē heōs hadou*) significa que a orgulhosa Cafarnaum será profundamente humilhada. Em Mateus 16.18, Jesus promete à sua igreja que "os portões do inferno" (πύλαι ᾅδου, *pulai hadou*) não terão poder sobre ela, que a morte não triunfará sobre ela. Segundo Lucas 16.23, o pobre Lázaro será levado por anjos ao seio de Abraão e o homem rico, após sua morte e sepultamento, imediatamente

[30] Fl. Josefo, *Jewish War* II, 8, 11; Sobre a escatologia do Judaísmo, ver também Fr. Schwally, *Das Leben nach dem Tode,* 131-92; P. Gröbler, "Die Ansichten über Unsterblichkeit und Auferstehung in der jüdischen Literatur der beiden letzten Jahrhunderte v. Chr.", *Theologische Studien und Kritiken* 52 (1879): 651-700; A. K. Wünsche, "Die Vorstellung von Zustande nach dem Tode nach Apokrypha, Talmud, und Kirchenvätern", *Jahrbuch für protestantische Theologie* 6 (1880): 355-83, 435-523; L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie,* 96-156.

[31] S. Episcopius, *Opera theologica,* 2 vols. (Amsterdã: Johan Blaeu, 1650-65), II, 2, 455; F. Schleiermacher, *The Christian Faith,* §159, 2; P. Limborch, *Theologia christiana* (Amsterdã: Wetstein, 1735), VI, 10, 4; J. R. Oertel, *Hades* (Leipzig: E. Bredt, 1863), 4-6; J. C. K. von Hofmann, *Der Schriftbeweis* (Nördlingen: Beck, 1857-60), III, 462.

[32] Th. Kliefoth, *Christliche Eschatologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1886), 37.

chega ao hades, onde o hades ainda não é o mesmo que lugar de tormento, já que isso é indicado pela adição "estando em tormento" (ὑπάρχων ἐν βασάνοις, *huparchōn en basanois*). Jesus, também, estando em estado de morte, foi ao hades, mas não pôde ser mantido ali (At 2.27, 31). Ele, afinal, "desceu às regiões inferiores da terra" (εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς, *eis ta katōtera tēs gēs*; Ef 4.9). Portanto, todos os mortos estão "debaixo da terra" (καταχθονίων, *katachtoniōn,* Fp 2.10). Não apenas os ímpios, mas também os crentes se encontram no hades após a morte. Eles são os que morreram em Cristo (1Ts 4.16; *cf.* 1Co 15.18, 23). No momento da ressurreição, o mar, a morte e o hades entregarão todos os mortos que estão neles, para que sejam julgados por suas obras (Ap 20.13). O hades caminha com a morte e depois dela, de forma que a morte sempre efetua um reassentamento das almas no hades (Ap 6.8). Essa interpretação – de que da morte até a ressurreição os crentes também, segundo a Escritura, estão no hades – é reforçada pela expressão "ressurreição dos mortos" (ἀναστάσις ἐκ [τῶν] νεκρῶν, *anastasis ek [tōn] nekrōn*; Mt 17.9; Mc 6.14; Lc 16.30; Jo 20.9; Ef 5.14; *etc.*), que não significa "da morte", mas "dos mortos", isto é, do reino dos mortos".

Porém, essa localização comum no estado de morte não exclui o fato de que o quinhão dos crentes e dos incrédulos é muito diferente. O Antigo Testamento, também, já expressava essa ideia, mas ela é muito mais enfatizada no Novo. De acordo com a parábola de Lucas 16, o pobre Lázaro é levado pelos anjos ao seio de Abraão, o que comunica a verdade de que, no céu, onde vivem os anjos, Lázaro desfruta da bem-aventurança em proximidade e em comunhão com Abraão (Mt 8.11). Jesus promete a um dos homens crucificados ao seu lado que "hoje mesmo estarás comigo no paraíso" (Lc 23.43). A palavra "paraíso" é de origem persa e, em geral, refere-se a um jardim (agradável) (Ne 2.8; Ec 2.5; *cf.* Ct 4.12). A Septuaginta a usou como a palavra que representa o jardim do Éden, em Gênesis 2.8-15, e os judeus usaram essa palavra para descrever o lugar onde Deus concede sua comunhão aos justos após sua morte.[33]

Sem dúvida, também segundo o Novo Testamento, o paraíso, assim como o seio de Abraão, é concebido como estando no céu. Pouco depois de Jesus ter prometido que "hoje" o ladrão estaria com ele no paraíso, Jesus entregou seu próprio espírito às mãos de seu Pai (Lc 23.46); em 2 Coríntios 12.2, 4, a palavra "paraíso" é usada de forma intercambiável com "o terceiro céu"; em Apocalipse 2.7 e 22.2, ela se refere ao lugar onde, no futuro, Deus habitará com seu povo. Em harmonia com isso, o Evangelho de João ensina que os crentes que, aqui na terra, já possuem o início da vida eterna e não sofrerão o juízo de Deus (Jo 3.15-21; 5.24) desfrutam de uma comunhão com Cristo que não é quebrada nem por sua partida (Jo 12.32; 14.23) nem pela morte (Jo 11.25-26) e que, um dia, será completada, de modo que ficarão juntos com ele eternamente (Jo 6.39; 14.3, 19; 16.16; 17.24). No momento de sua morte, Estevão orou para que

[33] F. W. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1880), 330; S. D. F. Salmond, "Paradise", in *DB,* III, 668-772.

Jesus recebesse seu espírito no céu (At 7.59). Paulo sabia que o crente desfruta de uma vida que é muito superior à morte (Rm 8.10) e que nada, nem mesmo a morte, podia separá-lo do amor de Deus em Cristo (Jo 8.38-39; 14.8; 1Ts 5.10). Embora ele deva, por algum tempo, permanecer na carne por causa das igrejas, ele deseja partir e estar com Cristo (2Co 5.8; Fp 1.23). Segundo Apocalipse 6.9 e 7.9, as almas dos mártires estão com Cristo abaixo do altar que está diante do trono de Deus no templo do céu (*cf.* 2.7, 10, 17, 26; 3.4-5, 12, 21; 8.3; 9.13; 14.13; 15.2; 16.17; veja também Hb 11.10, 16; 12.23).

E assim como, imediatamente depois da morte, os crentes desfrutam de um estado temporário de bênção com Cristo no céu, assim também os incrédulos, desde o momento de sua morte, entram em um lugar de tormento. O homem rico estava em tormento quando abriu seus olhos no hades (Lc 16.23). Os incrédulos, que rejeitam a Cristo, permanecem sob a ira de Deus e são condenados já na terra (Jo 3.18, 36) e devem – juntamente com todos os outros – esperar julgamento logo após a morte (Hb 9.27). Não obstante, esse lugar de tormento ainda não é idêntico à Geena (γεεννα, *geenna*) ou ao lago de fogo (λίμνη τοῦ πυρός, *limnou tou piros*), pois a Geena é o lugar de fogo inextinguível e eterno preparado para o diabo e seus anjos (Mt 18.8; 25.41, 46; Mc 9.43, 47-48) e o lago de fogo não é o lugar de punição presente, mas o lugar de punição futura do reino do mundo e do falso profeta (Ap 19.20), de Satanás (Ap 20.10) e de todos os ímpios (Ap 21.8; *cf.* 2Pe 2.17; Jd 13). O caso é que, agora, eles são mantidos em prisão (φυλακή, *phulakē*; 1Pe 3.19) ou no abismo (ἄβυσσος, *abussos*; Lc 8.31; *cf.* Mt 8.29-32; Rm 10.7; Ap 9.1-2, 11; 11.7; 17.8; 20.1, 3). Essa diferença no estado intermediário entre os bons e os maus não entra em conflito com o fato de que todos eles estão no hades, pois todos os mortos, como tais, são καταχθονιοι (*katachthonioi*, habitantes das regiões inferiores). Antes da ressurreição, eles pertencem ao reino dos mortos e somente por meio da ressurreição serão completamente libertos, corpo e alma, do domínio da morte (1Co 15.52-55; Ap 20.13).

13

Depois da morte, o que acontece?

A teologia cristã primitiva honrou a reserva escriturística a respeito do estado intermediário. A demora da parousia e os desafios à escatologia cristã forçaram os teólogos da igreja a buscarem maior clareza. A compreensão inicial de um domicílio mais ou menos neutro de todos os mortos tornou-se cada vez mais diferençiada em bênção imediata para os crentes e punição para os incrédulos. A noção de purificação pelo fogo e pelo purgatório foi desenvolvida para discriminar entre os níveis de mérito e perfeição nos crentes. A intercessão da igreja era vista como ajudando a acelerar o processo. A Reforma repudiou a ideia de purgatório e novamente descreveu a entrada no estado intermediário como a entrada na bênção ou no julgamento imediato. Porém, outras ideias, inclusive o sono da alma, aniquilação, reencarnação e variedades de universalismo também surgiram depois da Reforma. Essa preocupação com o estado intermediário não é escriturística. A Bíblia dá a noção de que a imortalidade da alma depois da morte é decididamente de valor secundário. A morte rompe os variados e maravilhosos laços de relações vitais neste mundo. Em comparação com a vida deste lado do túmulo, a morte resulta em não existência, na perturbadora negação da rica e alegre experiência de vida na terra. A morte é fruto do pecado; pecado é morte. A morte e a ressurreição de Cristo, portanto, são a restauração da vida. Para aqueles que estão em Cristo, a morte não é mais o fim, mas uma passagem para a vida eterna. Essa rica perspectiva bíblica exclui outras tentativas de reduzir o aguilhão da morte, tais como o sono da alma, a corporeidade intermediária e o contato entre mortos e vivos, incluindo a veneração de santos.

[552] No período inicial, a teologia cristã se limitou aos simples dados da Sagrada Escritura. Os pais apostólicos ainda não tinham uma doutrina a respeito do estado intermediário e, em geral, criam que, na morte, o crente imediatamente experimenta a bem-aventurança do céu e o ímpio experimenta a punição do inferno. Burnet e outros que o seguiram, como Blondel, Ernesti e Baumgarten-Crusius, tentaram mostrar que os mais antigos escritores cristãos

entendiam que a verdadeira bem-aventurança dos crentes começava somente depois do julgamento do mundo, mas não foram capazes de elaborar provas convincentes para essa posição.[1] Somente quando a *parousia* de Cristo não veio tão logo quanto quase todos os crentes inicialmente esperavam e vários pensadores hereges distorceram ou se opuseram à doutrina das últimas coisas, os pensadores da igreja começaram a refletir mais intencionalmente sobre o estado intermediário. O ebionismo tentou sustentar os privilégios nacionais de Israel a expensas do universalismo cristão e foi, portanto, propenso ao milenarismo. O Gnosticismo, em virtude de seu dualismo básico, rejeitou totalmente a escatologia cristã e não alimentou outra expectativa senão a da libertação do espírito da prisão da matéria e sua admissão ao pleroma divino imediatamente após a morte. Como resultado, a teologia cristã foi obrigada a procurar uma compreensão mais clara do caráter do estado intermediário e de suas conexões tanto com esta vida quanto com o estado final que segue o juízo final.

Justino já afirmava que, após a morte, a alma dos piedosos ficava em um lugar melhor e a dos ímpios em um lugar pior enquanto aguardavam o momento do julgamento. Ele condenou como anticristão o ensino de que não há ressurreição dos mortos e de que as almas são levadas ao céu imediatamente após a morte. De acordo com Irineu, as almas dos piedosos, após a morte, não entram imediatamente no céu, no paraíso ou na cidade de Deus – que, após o juízo final, serão três lugares diferentes de habitação dos justos – mas um lugar invisível determinado por Deus, onde aguardam a ressurreição e a subsequente contemplação de Deus. Sua razão para isso era que Cristo, também, primeiro passou três dias no lugar dos mortos, os lugares inferiores da terra, para salvar dele os santos mortos e, tendo, assim, cumprido "a lei dos mortos" (*lex mortuorum*), foi ressuscitado e subiu ao céu. Ali, na sombra da morte, no hades, todo ser humano recebe uma habitação adequada mesmo antes do julgamento, sendo a dos piedosos, provavelmente, no seio de Abraão, que é, portanto, uma divisão do hades.

Encontramos a mesma opinião sobre os vários "receptáculos" do hades, onde os mortos esperam o último dia, em Hipólito, Tertuliano, Novaciano, Comodiano, Vitorino, Hilário, Ambrósio, Cirilo e também em Agostinho.[2] No entanto, na medida em que a *parousia* de Cristo se tornava mais demorada, tornava-se cada vez mais difícil manter a antiga representação do hades e considerar a estada nele como uma experiência breve, temporária e mais ou menos neutra. Já em uma data antiga, uma exceção foi feita para os mártires. Esses, diziam Irineu, Tertuliano e outros, entravam no céu imediatamente após a morte e eram imediatamente admitidos à contemplação de Deus. A esse respeito, a descida de Cristo ao hades foi interpretada como significando que, por meio dela, os crentes que tinham morrido antes do sacrifício de Cristo foram liber-

[1] Ver L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie* (Freiburg i. B. e St. Louis: Herder, 1896), 75-99.

[2] *Ibid.*, 275ss., 301ss.; J. Niederhuber, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius* (Paderborn: Schöningh, 1907), 585; J. Schwane, *Dogmengeschichte* (Freiburg i. B.: Herder, 1882-95), II, 585.

tos do limbo dos pais (*limbus patrum*) e transferidos para o céu. O ensino da necessidade e do caráter meritório das boas obras, que cada vez mais invadia a igreja, automaticamente levou à ideia de que aqueles que tinham, de uma forma especial, dedicado sua vida a Deus eram agora, também, imediatamente após a morte, merecedores da bem-aventurança celestial. Dessa forma, o hades foi gradualmente despovoado. Reconhecidamente, os incrédulos ainda permaneceram ali, mas isso levou precisamente ao efeito de que o hades foi cada vez mais visto como um lugar de punição e igualado ao Tártaro ou à Geena. Somente aqueles cristãos que, até o momento, não tinham feito suficiente progresso em santificação deveriam, imediatamente após a morte, para entrar na glória do céu, passar algum tempo no hades.

A MUDANÇA PARA O PURGATÓRIO

Gradualmente, foi associada a esse desenvolvimento a ideia de purificação pelo fogo, inicialmente articulada por Orígenes. Segundo ele, todas as punições eram remédios (φάρμακα, *pharmaka*) e todo o hades, inclusive a Geena, era um lugar de purificação.[3] Os pecados eram especificamente consumidos e as pessoas eram purificadas pelo fogo purificador (πύρ καθάρσιον, *pur katharsion*), que, no fim desta dispensação, colocaria o mundo em chamas.[4] Seguindo Orígenes, os teólogos gregos, mais tarde, adotaram a ideia de que as almas de muitos dos mortos teriam de sofrer dores e só poderiam ser livres delas pela intercessão e pelos sacrifícios dos vivos. Eles, entretanto, opuseram-se a um fogo especial purificador, como a igreja do Ocidente ensinava.[5] Somente a partir do Concílio de Florença (1439) os gregos fizeram algumas concessões sobre esse tema.[6] No Ocidente, por outro lado, o fogo da purificação do qual Orígenes falou foi transferido do juízo final para o estado intermediário. Agostinho, ocasionalmente, dizia que depois da ressurreição geral ou no juízo final certas dores purgatórias adicionais seriam impostas.[7] Não obstante, ele costumeiramente compreende que o desenvolvimento da cidade de Deus termina com o juízo final e, portanto, não considera impossível que "alguns dos fiéis sejam salvos por um tipo de fogo purgatorial, e isso mais cedo ou mais tarde, conforme tenham amado mais ou menos os bens que perecem".[8] César de Arles e Gregório o Grande, elaborando isso, desenvolveram a ideia de que, especificamente, os pecados veniais podiam ser expiados aqui ou no porvir.

[3] Orígenes, *Against Celsus* III, 75; VI, 25, 26.

[4] *Ibid.*, VI, 12, 13, 21, 64; V, 15, 16; *cf.* G. Anrich, "Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeur", in *Theologische Abhandlungen,* org. W. Nowack *et al.* (Tübingen: Mohr, 1902), 97-120; R. Hofmann. "Fegfeuer", in *PRE*[3], V, 788-92.

[5] The Orthodox Confession of Faith of the Eastern Church, arts. 64-68, in *Creeds of Christendom,* org. Philip Schaff (Nova York: Harper & Brothers, 1877), II, 342-48.

[6] W. Münscher, *Lehrbuch des christlichen Dogmengeschichte,* org. Daniel von Coelln, 3ª ed. (Cassel: J. C. Krieger, 1832-38), II, 313; J. Schwane, *Dogmengeschichte,* II, 587; III, 486; F. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde* (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1892), I, 327.

[7] Agostinho, *City of God,* XX, 25; XXI, 24.

[8] Agostinho, *Enchiridion* 69.

Quando esse ensino foi combinado com a prática eclesiástica, já relatada por Tertuliano,[9] de se fazer intercessões e sacrifícios pelos mortos, o dogma do purgatório ficou completo.

Os escolásticos[10] desenvolveram extensivamente a doutrina do purgatório. Os Concílios de Florença (1439) e Trento (1545-63)[11] transformaram-no em uma doutrina da igreja e, porteriormente, a teologia atribuiu a ele importância cada vez maior para a vida da religião e da igreja. De acordo com a doutrina católica, as almas dos condenados entram imediatamente no inferno (Geena, o abismo, o inferno), onde, juntamente com os espíritos impuros, são atormentadas em um fogo eterno e inextinguível. As almas daqueles que, depois de receberem o batismo, não são novamente manchadas pelo pecado ou são purificadas dele aqui ou no porvir, são imediatamente conduzidas ao céu. Ali, elas contemplam a face de Deus, ainda que em vários graus de perfeição, dependendo de seus méritos.[12] Por meio da descida de Cristo ao inferno, também as almas dos santos que morreram antes dessa época são transferidas do limbo dos pais (o seio de Abraão) para o céu. As crianças que morrem antes de serem batizadas – sobre cujo quinhão os pais da igreja, em alguns casos, julgaram com mais bondade, em outros, com mais severidade – eram enviadas às regiões inferiores, onde, porém, as punições são extremamente desiguais. De acordo com a interpretação mais comum, elas vão para uma divisão especial (*limbus infantum*), onde sofrem apenas uma "punição eterna de condenação" (*aeterna poena damni*), mas não uma "punição física" (*poena sensa*).[13] Entretanto, aqueles que, tendo recebido a graça santificadora no batismo ou no sacramento da penitência, cometeram pecados veniais e não foram capazes de "pagar" a punição temporal apropriada nesta vida, não são suficientemente puros para serem imediatamente admitidos à visão beatífica de Deus no céu. Eles vão para um lugar entre o céu e o inferno não para adquirir novas virtudes e méritos, mas para afastar os obstáculos que estão no caminho de sua entrada no céu.

Para isso, no primeiro momento após a morte eles são libertos da culpa de pecados veniais por um ato de arrependimento (pagamento feito por um pecado perdoável) e, subsequentemente, têm de sofrer as punições temporais que continuam a determinar a penalidade por aqueles pecados mesmo depois do perdão. O purgatório,[14] portanto, não é um lugar de arrependimento, de prova ou de santificação, mas de punição, onde o fogo – geralmente concebido como um agente material – serve, idealmente, isto é, por meio da representação de grande sofrimento, para causar um impacto purificador nas "pobres almas".

[9] Tertuliano, *On Monogamy* 10, 11; *Exhortation to Chastity* 11.

[10] P. Lombardo, *Sent.*, IV, 21; T. Aquino, *Summa theol.*, supl. q. 69, 74; Boaventura, *Breviloquium*, VII, 2, 3; Belarmino, "De purgatorio", in *Controversiis*, II, 228-69.

[11] Cânones e Decretos do Concílio de Trento, VI, cânone 30; XXII, c. 2, cânone 3; XXV.

[12] H. Denzinger, org., *Sources of Catholic Dogma*, trad. da 30ª ed. por R. J. Deferrari (Londres e St. Louis: Herder, 1955), Nº 870, 875.

[13] P. Lombardo, *Sent.*, II, dist. 33; T. Aquino, *Summa theol.*, supl. q. 69, art. 4.

[14] Nota do organizador: Bavinck, aqui, observa, entre parênteses, que o termo holandês para "purgatório", *vagevuur*, é etimologicamente derivado de *vagen, vegen*, que significa "purificar" ou "limpar".

Além disso, em virtude da comunhão dos santos, a igreja pode ajudar essas almas sofredoras com o propósito de amenizar ou abreviar suas punições por meio de intercessões, sacrifícios da missa, boas obras e indulgências. É verdade que ninguém sabe com certeza quais almas têm de ir para o purgatório, quanto tempo devem permanecer ali e sob quais condições de sua parte as orações e sacrifícios dos vivos podem beneficiar os mortos, mas essa incerteza de forma nenhuma é prejudicial ao culto dos mortos, pois cada vez mais a regra é que, com poucas exceções, como os mártires e os santos, a grande maioria dos crentes vai para o purgatório. De qualquer forma, eles estão muito à frente dos vivos, que também devem ir para o céu passando pelo purgatório. Embora, por um lado, elas sejam "pobres almas", vistas por outro ângulo elas são almas "abençoadas" que, juntamente com os anjos e aqueles que estão em estado de beatitude, são invocados para ajudar os vivos que estão em aperto.[15]

REFORMA E DEFORMAÇÃO

[553] A Reforma viu nessa noção do purgatório uma limitação dos méritos de Cristo e ensinou – em virtude de seu princípio de justificação somente pela fé – que o ser humano, imediatamente depois de um julgamento particular realizado na morte, entra na bem-aventurança do céu ou na perdição do inferno. O próprio Lutero, frequentemente, descreveu o estado intermediário do crente como um sono no qual ele tranquila e calmamente aguardava o futuro do Senhor.[16] Teólogos luteranos posteriores, porém, apagaram quase completamente a distinção entre o estado intermediário e o estado final: diziam que imediatamente depois da morte as almas dos fiéis desfrutavam de uma beatitude plena e essencial, enquanto os ímpios imediatamente recebiam a condenação completa e consumada.[17] Em sua maior parte, temos de dizer que essa foi, também, a opinião dos reformados.[18] No entanto, eles demonstravam mais claramente que os luteranos a diferença que existia entre o estado dos mortos antes e depois do último dia. Em seu texto sobre "o sono da alma", Calvino afirma que o "seio de Abraão" significa apenas que, depois da morte, as almas dos fiéis desfrutam de plena paz, mas que, até o dia da ressurreição, algo ainda estará faltando, a saber, a completa e perfeita glória de Deus à qual eles sempre aspiram, e que, portanto, nossa salvação continua em progresso

[15] Catecismo Romano, I, c. 6, q. 3; Além das obras citadas, ver também J. A. Möhler, *Symbolik* (Regensburg: G. J. Manz, 1871), §23; H. Faure, *De vertroostingen des vagevuurs,* trad. Br. Modestus (Amsterdã: Bekker, 1901); F. Schmid, *Der Fegfeuer nach katholischen Lehre* (Brixen: Pressvereins-Buchhandlung, 1904); M. Landau, *Hölle und Fegfeuer in Volksglaube, Dichtung und Kirchenlehre* (Heidelberg: Winter, 1910).

[16] Julius Köstlin, *The Theology of Luther,* trad. Charles E. Hay (Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1897), II, 577.

[17] J. Gerhard, *Loci theologici,* org. E. Preuss, 9 vols. (Berlim: G. Schlawitz, 1863-75), XXVI, 160, 191; J. Quenstedt, *Theologia,* IV, 540, 567; H. Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church,* trad. Charles A. Hay e Henry E. Jacobs, 5ª ed. (Filadélfia: United Lutheran Publication House, 1899), §63.

[18] Catecismo de Heidelberg, P. 57, 58; Confissão Belga, art. 37; Segunda Confissão Helvética, c. XXVI; Confissão de Westminster, c. 32; F. Junius, *Theses theologicae,* 55, 56; G. Voetius, *Selectae disputationes theologicae,* 5 vols. (Utrecht: 1648-69), V, 533-39.

até o dia que conclui e termina todo progresso.[19] Outros foram ainda mais longe e adotaram um tipo específico de estado intermediário. L. Capellus disse que, depois da morte, as almas dos piedosos entram em um estado que, embora possa ser chamado de abençoado em comparação com o que existe na terra, é muito diferente da bem-aventurança que começa depois da ressurreição. O estado intermediário, afinal, consistia quase totalmente "na esperança e expectativa de uma glória futura, não, de fato, no gozo dessa glória". E da mesma forma, as almas dos ímpios chegam, depois da morte, em um estado no qual esperam, em temor e medo, a punição futura determinada para eles, mas não sofrem ainda essa punição, pois "a expectativa da punição não é a punição em si". Assim, na maior parte, também criam William Sherlock, Thomas Burnet e numerosos outros teólogos ingleses, e, entre os luteranos, semelhantemente, Calixto, Horneius, Zeltner e outros.[20]

Na teologia protestante, depois do século 18, todas as ideias expressas anteriormente por pagãos e cristãos, filósofos e teólogos, retornaram. A doutrina católica do purgatório foi novamente adotada por muitos místicos e pietistas como Böhme, Antoinette Bourignon, Poiret, Dippel, Petersen, Arnold e Schermer e também por Leibniz, Lessing, J. F. von Meyer e muitos outros.[21] Os socinianos, seguindo certos escritores cristãos antigos, ensinavam que, assim como os corpos retornam à terra, assim também as almas retornam a Deus e ali, até a ressurreição, levam uma existência sem percepção ou pensamento, prazer ou desconforto.[22] Estritamente relacionada a essa opinião está a doutrina do sono da alma, que já havia sido anteriormente defendida por certos hereges, mais tarde pelos anabatistas, e encontrou aceitação novamente no século 18 na

[19] J. Calvino, *Institutas,* III.xxv.6: "O fato de que o abençoado ajuntamento das almas santas é chamado de 'seio de Abraão' [Lc 16.22] é suficiente para nos assegurar de sermos recebidos, depois desta peregrinação, pelo Pai comum dos fiéis para que ele partilhe conosco do fruto de sua fé. Quanto ao mais, como a Escritura em toda parte nos manda esperar pela vinda de Cristo e adia até esse momento a coroa da glória, contentemo-nos com os limites divinamente estabelecidos para nós, a saber, que as almas dos crentes, tendo concluído sua luta nesta vida mortal, entram em descanso abençoado, onde, em grande alegria, esperam o gozo da glória prometida e, assim, todas as coisas são mantidas em suspense até que Cristo, o Redentor, apareça". *Cf.* J. Calvino, *Psychopannychia;* A. Walaeus, in *Synopsis purioris theologiae,* disp. 40, 17; H. Witsius, *The Oeconomy of the Covenants between God and Man,* 3 vols. (Nova York: Lee & Stokes, 1798), III, 14, 33; J. H. Heidegger, *Corpus theologiae,* 2 vols. (Zurique: J. H. Bodmer, 1700), 28, 38.

[20] Ver C. Vitringa, *Doctrina christianae religionis,* 8 vols. (Leiden: Joannis le Mair, 1761-86), IV, 63-69. O porvir é citado em *Doctr. christ.* Nota do organizador: Bavinck consistentemente cita C. Vitringa como M. Vitringa.

[21] *Ibid.,* 81, 82; G. W. von Leibniz, *System der Theologie* (Mainz: Müller, 1820), 345; G. E. Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts,* org. Louis Ferdinand Helbig (Berna e Las Vegas: Peter Lang, 1980); J. F. von Meyer, *Blätter für höhere Wahrheit,* 11 vols. (Frankfurt a. M.: H. L. Brönner, 1818-32), VI, 233; J. H. Jung-Stilling, *Theorie der Geister-Kunde* (Leipzig: Dieter, ca. 1890), §211; J. P. Lange, *Christliche Dogmatik,* 3 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1852), II, 1250s.; R. Rothe, *Theologische Ethik,* 2ª ed., 5 vols. (Wittenberg: Zimmermann, 1867-71), §793-95; H. Martensen, *Christian Dogmatics,* trad. W. Urwick (Edimburgo: T. & T. Clark, 1871), §276, 277; I. A. Domer, *A System of Christian Doctrine,* trad. A. Cave e J. S. Banks, 4 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1882), IV, §153; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics,* trad. J. Watson e M. Evans, 2 vols. (Nova York: Scribner, Armstrong, 1874), §142. Especialmente, os teólogos anglicanos tiveram muita simpatia pela doutrina do purgatório. *Cf.* W. Walsh, *The Secret History of the Oxford Movement,* 6ª ed. (Londres: Church Association, 1899), 281ss.

[22] O. Fock, *Der Socinianismus* (Kiel: C. Schröder, 1847), 714ss.

obra de Artobe, Heyn, Sulzer[23] e também na de Fries, Ulrici e dos irvingitas. Outros, novamente, modificaram esse psicopanichismo dizendo que, embora a alma mantivesse um tipo de consciência interna, ela era excluída do contato com o mundo externo.[24] Ainda outros evitaram essa teoria do sono da alma admitindo que, após deixar de lado a concha material, a alma mantinha a forma orgânica do corpo ou que, depois da morte, ela recebia um novo corpo, feito do material mais fino, e mais delicado, o que lhe permitia ficar em contato com o mundo externo.[25] Não poucos pensadores até mesmo retornaram à antiga doutrina da transmigração da alma ou metempsicose, aprovando a forma que diz que, por um processo de repetidas passagens de um corpo humano para outro, as almas podem, eventualmente, chegar à perfeição.[26] Hoje em dia, a ideia de desenvolvimento é tão forte que está sendo aplicada até mesmo ao estado após a morte. A doutrina do limbo dos pais (*limbum patrum*) foi novamente adotada por Martensen, Delitzsch, Vilmar e outros,[27] e a opinião de que, no estado intermediário, o evangelho ainda será pregado e haverá a possibilidade de conversão é uma posição adotada pela nova teologia.[28] Muitos ainda interpretam todo o além (*Jenseits*) como uma purgação contínua. O resultado disso é que alguns podem ser perdidos para sempre (universalismo hipotético), ou aqueles que

[23] *Cf.* K. G. Bretschneider, *Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche,* 4ª ed., 2 vols. (Leipzig: J. A. Barth, 1838), II, 395.

[24] S. Episcopius, *Op. theol.,* II, 455; P. van Limborch, *Theologia christiana* (Amsterdã: Wetstein, 1735), VI, 10, 8; Julius Müller, *Die christliche Lehre von der Sünde,* 2 vols. (Bremen: C. E. Müller, 1889), II, 402-8; H. Martensen, *Christian Dogmatics,* §276; J. H. A. Ebrard, *Christliche Dogmatik,* 2ª ed. (Königsberg: A. W. Unser, 1862-63), §570; I. A. Dorner, *Christian Doctrine,* IV, §153; F. H. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit,* 3ª ed. rev. (Erlangen e Leipzig: Deichert, 1894), II, 460.

[25] Incluindo Paracelso, Helmont, Böhme, Oetinger, Ph. M. Hahn, Swedenborg, Priestly, Schott e Jean Paul (nota do organizador: Jean Paul Friedrich Richter [1763-1825], mais comumente conhecido simplesmente como Jean Paul. Foi um romancista alemão popular que influenciou grandemente o Romantismo alemão e também o historiador e escritor escocês Thomas Carlyle [1795-1881]. Suas posições tendiam para o panteísmo natural). Ver K. G. Bretschneider, *Handbuch der Dogmatik,* II, 396; Rothe, *Theologische Ethik,* §111s., 793s.; F. Delitzsch, *A System of Biblical Psychology,* trad. Robert E. Wallis, 2ª ed. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1875), 499ss.; F. J. Splittgerber, *Tod, fortleben, und Auferstehung,* 3ª ed. (Halle: Fricke, 1879), 45.

[26] A doutrina da transmigração das almas, reencarnação ou metempsicose foi tradicionalmente um dos princípios mais fundamentais do Hinduísmo (J. S. Speyer, *De Indische theosophie en hare beteekenis voor ons* [Leiden: S. C. van Doesburgh, 1910], 86s.) e, segundo Heródoto, foi adotada também pelos egípcios e encontrou aceitação mais tarde no caso de Pitágoras, Empédocles, Platão, os estóicos, os neoplatônicos, os fariseus, os cabalistas, os gnósticos e os maniqueus; em anos posteriores, novamente em Nolanus, Helmont, Dippel, Edelmann (sobre esses, ver C. Vitringa, *Doctr. christ.,* IV, 86-89), Lessing, Schlosser, Ungern-Sternberg, Schopenhauer (sobre esses, ver C. O. Flink, *Schopenhauers Seelenwanderungslehre und ihre Quellen* [dissertação de doutorado, Universidade de Berna, 1906; Berna: Schleitin, Spring, 1906]; *cf.* D. Burger, *De zielsverhuizing* [Amersfoort: Slothouwer, 1877]; C. Andresen, *Die Lehre Von der Widergeburt auf theistischen Grundlage,* 2ª. ed. [Hamburgo: Gräfe & Sillem, 1899]; A. Bertholet, *Seelenwanderung* [Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1906]; J. Baumann, *Unsterblichkeit und Seelenwanderung* [Leipzig: S. Hirzel, 1909]).

[27] H. Martensen, *Christian Dogmatics,* §277; F. Delitzsch, *Biblical Psychology,* 477ss.; A. F. C. Vilmar, *Handbuch der evangelischen Dogmatik* (Gütersloh: Bertelsmann, 1895), II, 290; F. J. Splittgerber, *Tod, Fortleben und Auferstehung,* 110s.; H. Cremer, *Über den Zustand nach dem Tode* (Gütersloh: Bertelsmann, 1883), 9s.

[28] J. P. Lange, *Christliche Dogmatik,* II, 1250ss.; Rothe, *Theologische Ethik,* §786, 787; F. Delitzsch, *Biblical Psychology,* 483; Th. Kliefoth, *Christliche Eschatologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1886), 97-113; J. I. Doedes, *De Nederlandsche geloofsbelijdenis* (Utrecht: Kemink & Koon, 1880-81), 521; J. J. van Osterzee, *Christian Dogmatics,* §142.

persisitirem no erro serão aniquilados (imortalidade condicional), ou que, no fim, todos serão salvos (ἀποκαταστασις, *apokatastasis*).[29]

A necessidade da reserva escriturística

[554] A história da doutrina do estado intermediário mostra que é difícil, para os teólogos e para as pessoas em geral, permanecer dentro dos limites da Escritura e não tentar ser mais sábios do que podem ser. Os dados escriturísticos sobre o estado intermediário são suficientes para nossas necessidades nesta vida, mas deixam sem resposta muitas questões que podem surgir na mente inquisitiva. Se a pessoa, porém, insistir em resolvê-las, ela só pode tomar o curso da conjuntura e correr o risco de negar o testemunho divino pelas invenções da sabedoria humana. Isso se torna imediatamente evidente quando falamos sobre morte e imortalidade. A filosofia trata desse assunto de uma forma diferente da Escritura. A filosofia interpreta a morte como algo natural e pensa que a ideia de imortalidade, isto é, a existência contínua da alma, é suficiente para isso. No entanto, o entendimento da Escritura é muito diferente. A morte não é natural, mas surge da violação do mandamento divino (Gn 2.17); do diabo, porque, por meio de sua sedução, fez com que a humanidade caísse e morresse (Jo 8.44); do próprio pecado, porque ele tem um impacto desagregador sobre toda a vida humana e, por assim dizer, produz a morte por si mesmo (Tg 1.15); do juízo de Deus, porque ele paga o salário do pecado com a moeda da morte (Rm 6.23). Na Escritura, essa morte nunca é idêntica a aniquilação, não existência, mas sempre consiste na destruição da harmonia, na exclusão dos vários cenários de vida nos quais a criatura foi colocada de acordo com sua própria natureza, no retorno à existência elementar caótica que, pelo menos logicamente, esta sob a superfície de todo o cosmo.

Segundo Herbert Spencer, a vida consiste em adaptação contínua às relações internas e externas. Embora essa definição de modo nenhum explique a essência da vida, é verdade que a vida é mais rica na medida em que as relações que ela mantém com o mundo ao seu redor são mais numerosas e de natureza mais saudável. A mais elevada criatura, portanto, é o ser humano. Em virtude de sua criação, os seres humanos estão ligados à natureza e ao mundo humano, coisas visíveis e invisíveis, céu e terra, Deus e os anjos. Eles vivem se e na medida em que mantêm a relação correta, isto é, a relação desejada por Deus, com tudo o que os cerca. Consequentemente, em sua essência e em todo o seu alcance, a morte é uma perturbação, o rompimento de todas essas relações que os seres humanos mantêm originalmente e ainda devem manter agora.[30] A causa da morte, portanto, é e não pode ser nenhuma outra senão o pecado, que perturba a correta relação com Deus e rompe a comunhão que abrange toda vida com Deus. Nesse sentido, o pecado não apenas resulta em morte, mas também coincide com ela: pecado é morte, morte em um sentido espiritual. Aqueles que pecam exatamente por isso e

[29] Para uma discussão mais detalhada, ver a parte 3 deste volume, sessão C, "A Consumação".

[30] Henry Drummond, *Natural Law in the Spiritual World* (Nova York: J. Pott, 1887), 149ss.

no mesmo momento colocam-se em uma relação hostil com Deus, morrem para Deus e as coisas de Deus, não têm prazer no conhecimento de seus caminhos e, em hostilidade e ódio, afastam-se dele. Como essa relação com Deus, esse ser criado à sua imagem e semelhança, não é algo externo e adicional, um *donum superaditum,* mas pertence à essência do ser humano e tem um caráter central, a perturbação dessa relação terá, inevitavelmente, um impacto devastador sobre todas as outras relações que os seres humanos mantêm – consigo mesmos, com outros seres humanos, com a natureza, com os anjos, com toda a criação. Na verdade, em termos de sua natureza, no exato momento em que foi cometido, o pecado deve ter resultado em uma morte completa (Gn 2.17), um retorno de todo o cosmo à sua condição caótica primeva.

No entanto, Deus interveio. Ele quebrou o poder do pecado e da morte. De fato, como Schelling observou, debaixo da superfície de tudo o que existe há um resíduo irracional. Tudo o que é abandonado se desintegra. A natureza, quando não é cultivada, torna-se selvagem; as pessoas que não recebem educação, degeneram; uma pessoa que cai fora do círculo da civilização, se tornará depravada. Por natureza, tudo o que está dentro e fora da humanidade é dividido em segmentos hostis, mas Deus, em sua misericórdia, interveio. Ele interveio primeiro com sua graça comum para restringir o poder do pecado e da morte. Depois, com sua graça especial, para vencer e conquistar esse poder. Não apenas no adiamento de sua morte física, e não somente Deus, pelas várias medidas que tomou, tornou possível a existência e o desenvolvimento humano, mas também Cristo, por sua crnz, alcançou, fundamentalmente, a vitória sobre o pecado e a morte e trouxe à luz a vida e a imortalidade (Rm 5.12ss.; 1Co 15.45; 2Tm 1.10; Hb 2.14; Ap 1.18; 20.14), de forma que todo aquele que nele crê tem vida eterna e nunca morrerá (Jo 3.36; 5.24; 8.51-52; 11.25). Ora, essa é a vida e essa é a imortalidade que a Escritura coloca em primeiro plano.

A imortalidade em um sentido filosófico – a continuação da alma após a morte – é de valor secundário na Bíblia. A Escritura não nega sua realidade, mas também não a ensina deliberadamente. Muito menos a Escritura foi dada, como ensinava o deísmo, para tornar conhecida essa imortalidade como uma das maiores verdades da religião. Essa verdade, afinal, é suficientemente bem conhecida pelos seres humanos. O que a Escritura tinha de nos ensinar era que a existência crua, a mera existência, ainda não é vida quando beneficia os seres humanos. Isso é verdade deste lado do túmulo e muito mais do outro lado. Na terra, a vida humana, inclusive a de quem não tem comunhão com Deus, ainda mantém uma rede de relações variadas e dela recebe uma medida de conteúdo e valor. No entanto, quando tudo isso se dissolve e todas essas conexões são quebradas, a vida se torna novamente uma existência pobre, vazia, sombria e destituída de conteúdo. O Antigo Testamento geralmente interpreta o além a partir deste lado do túmulo. A morte, então, é uma saída desta vida, o rompimento de *todos* os vínculos com *este* mundo. Em comparação com a vida deste lado, a morte é não existência, ou descanso ou sono; em uma palavra, é ser completamente morto para toda a extensão da experiência rica e alegre da vida

na terra. Nunca, novamente, os mortos têm alguma participação naquilo que acontece debaixo do sol (Ec 9.6).

Em primeiro plano, no conceito de Sheol, está a negação de nossa vida e atividade terrenas, e, se essa negação não é seu único componente, certamente é seu componente mais importante. A questão de se, no Sheol, essa vida terrena completamente encerrada entra em uma nova realidade, na qual os mortos entram em novas relações em outra direção, é tratada apenas umas poucas vezes no Antigo Testamento, quando os olhos da fé da pessoa piedosa penetram nas sombras da morte e vislumbram rapidamente a vida eterna em comunhão com Deus. Do ponto de vista da revelação do Antigo Testamento, era suficiente plantar na consciência humana a grande ideia de que a vida só pode ser encontrada em comunhão com Deus. Para os crentes da antiga dispensação, o horror do inferno permaneceu tão nebuloso quanto a alegria do céu. Somente quando Cristo morreu e ressurgiu novamente a vida imperecível veio à luz. Cristo não obteve nem revelou a imortalidade no sentido filosófico, o sentido de uma existência continuada depois da morte. Ao contrário, tanto aqui quanto no porvir, ele novamente encheu a vida dos seres humanos, esgotada e esvaziada pelo pecado, com o conteúdo positivo da comunhão com Deus, com paz, alegria e bem-aventurança. Para aqueles que estão em Cristo Jesus, a morte não é mais morte, mas uma passagem para a vida eterna, e o túmulo é um lugar de descanso santificado até o dia da ressurreição.

[555] Aqueles que perdem de vista esse ensino escriturístico sobre a imortalidade caem em vários erros. É simplesmente um fato que não podemos descrever um espírito puro [sem corpo] – sua existência, vida e atividade. Sobre Deus, que é espírito puro, só podemos falar de modo antropomórfico, um procedimento que nos foi moldado pela própria Escritura. Os anjos são seres espirituais, mas são apresentados em forma humana. Quando aparecem na terra, geralmente assumem corpos humanos. Embora os seres humanos não sejam meramente seres físicos, todas as suas atividades estão ligadas ao corpo e dependem dele, não apenas as funções vegetativas e animais, mas também as funções intelectuais de pensar e desejar. Embora nosso cérebro não seja a causa de nossas faculdades de conhecer e desejar, ele é o portador e o órgão dessas faculdades. Todo mau funcionamento do cérebro resulta no funcionamento anormal da mente racional. Visto que o corpo não é a prisão domiciliar da alma, mas pertence integralmente à essência de nossa humanidade, não podemos formar uma descrição mental da vida e da atividade da alma que seja separada do corpo e somos, portanto, prontamente inclinados a conjecturas e adivinhações. Na maior parte, portanto, três hipóteses foram concebidas para tornar a existência da alma após a morte um pouco mais inteligível: o sono da alma, a corporeidade intermediária e alguma forma de contato entre os vivos e os mortos.

Sono da alma?

Muitos pensadores pagãos, e também alguns cristãos, creem que as almas, depois de serem separadas de seus corpos, só são capazes de levar uma vida

adormecida. A mudança que começa na morte é, de fato, de importância extraordinária. Todo o conteúdo de nossa vida psíquica é, afinal, derivado do mundo externo; todo conhecimento começa com a percepção dos sentidos; toda a forma de nosso pensamento é material; só podemos falar de coisas espirituais em palavras que originalmente têm um sentido sensorial. Se, então, como a Escritura ensina, a morte é um rompimento repentino, violento, brutal e absoluto com o mundo presente, ostensivamente não há outra possibilidade senão de que a alma fique completamente fechada para o mundo externo, perca todo o seu conteúdo e volte a ser o que era. No sono, também, a alma se afasta do mundo externo e rompe sua interação com ele. Entretanto, no sono, ela faz isso apenas em um sentido relativo, já que continua unida ao corpo e mantém a vida rica que adquiriu no mundo. No sono, ela até mesmo continua a se ocupar com o mundo, mas de um modo confuso. Todavia, que enorme mudança o mero sono produz na vida humana: as faculdades de conhecer e desejar cessam sua atividade; a consciência fica parada e imóvel; toda percepção e observação cessam; somente a vida vegetativa continua seus ritmos regulares. Entretanto, se isso acontece no sono, quão mais toda a atividade da alma será interrompida quando a morte chegar e separar todos os vínculos que a unem a este mundo! Tudo, portanto, parece argumentar em favor da opinião de que, depois da morte, a alma fica em um estado adormecido e inconsciente. E, como resultado de uma leitura superficial, parece que a Escritura está tão longe de condenar a doutrina do sono da alma que, em vez disso, até a favorece. Afinal, não apenas o Antigo, mas também o Novo Testamento, repetidamente, se refere à morte como um sono (Dt 31.16; Jr 51.39, 57; Dn 12.2; Mt 9.24; Jo 11.11; 1Co 7.39 [texto grego]; 1Co 11.30; 15.6, 18, 20, 51; 1Ts 4.13-15; 2Pe 3.4; *etc.*). O Sheol é uma terra de silêncio, descanso e esquecimento, que nada tem em comum com o que acontece debaixo do sol. Jesus fala da noite da morte, na qual ninguém pode trabalhar (Jo 9.4), e a Escritura em nenhum lugar menciona que aqueles que, como Lázaro e outros, tendo retornado dos mortos, tenham relatado a respeito do que viram ou ouviram no estado intermediário.

No entanto, todos esses argumentos não são suficientes para provar a teoria do psicopanicismo, pois, em primeiro lugar, está claro que a dependência que alma tem do corpo não exclui, necessariamente, sua independência. O mundo externo pode estimular o despertar de nossa autoconsciência e ser a fonte inicial do nosso conhecimento; o pensamento pode estar ligado ao nosso cérebro e ter ali sua sede e seu órgão; no entanto, ainda não foi e não pode ser provado que a vida psíquica da humanidade tem sua fonte e origem em fenômenos físicos. O pensar e o saber são atividades da alma. Não é o ouvido que ouve e o olho que vê, mas o "eu" psíquico de um ser humano que ouve por meio do ouvido e vê por meio do olho. O corpo é o instrumento da mente, ou espírito. Por essa razão, não há nada prepóstero no pensamento de que, se necessário, a alma pode continuar suas atividades sem o corpo. Além disso, aqueles que negam a vida consciente ao espírito como tal, logicamente, têm de admitir que consciência

e vontade também são impossíveis no caso de Deus e dos anjos, pois, embora falemos em Deus ao modo humano, e geralmente retratemos os anjos como corpóreos, eles são espíritos, mas possuem consciência e vontade.

Em segundo lugar, a Escritura ensina, com a maior clareza possível, que a morte é um rompimento total com tudo o que se refere à vida terrena, e, nesse sentido, é um sono, um descanso, um silenciar-se. O estado de morte é um sono. A pessoa morta dorme porque a interação com o presente mundo acaba. No entanto, a Escritura, em nenhum lugar, diz que a alma dos mortos dorme. Ao contrário, a Escritura sempre representa a pessoa depois da morte como sendo mais ou menos consciente. Na medida em que a revelação se desenvolve, torna-se cada vez mais claro que, embora na morte todas as relações da alma com este mundo serão rompidas, elas são imediatamente substituídas por outras relações com outro mundo. A grande ideia escriturística de que a vida está ligada ao serviço ao Senhor e a morte está ligada à rejeição a esse serviço, também lança luz sobre o outro lado do túmulo. Enquanto, imediatamente, após a morte, o homem rico está em tormento, o pobre Lázaro é levado ao seio de Abraão (Lc 16.23) e todos os crentes que, na terra, já participavam da vida eterna, em vez de perdê-la com a morte (Jo 11.25-26), desfrutam-na com maior intensidade e bem-aventurança em comunhão com Cristo (Lc 23.43; At 7.59; 2Co 5.8; Fp 1.23; Ap 6.9; 7.9-10). Estar no corpo é estar distante do Senhor. Portanto, a morte é o caminho para uma comunhão mais íntima e estreita com Cristo.

Em terceiro lugar, de fato não nos surpreende que aqueles que ressuscitaram e voltaram a esta vida nada nos dizem sobre o que viram e ouviram do outro lado, pois, independentemente da possibilidade de que tenham relatado algumas coisas não registradas na Escritura, é muito provável que não tenham sido autorizados, ou mesmo não tenham sido capazes, de comunicar suas experiências do outro lado do túmulo. Moisés e os profetas são suficientes para nós (Lc 16.29). Depois de ser arrebatado ao terceiro céu, Paulo só pôde dizer que tinha ouvido coisas que não podiam ser ditas e que nenhum mortal poderia repetir (2Co 12.4).[31]

Corporeidade intermediária?

[556] Outros creem que, depois da morte, as almas recebem uma nova corporeidade e são, por causa disso, capazes de novamente entrar em contato com o mundo externo. Eles baseiam essa opinião no fato de não podemos visualizar a vida e a atividade da alma sem o corpo e, também, naquelas passagens da Escritura que parecem atribuir um tipo de corporeidade às almas dos mortos.

[31] Para oposição à ideia do sono da alma, ver Tertuliano, *A Treatise on the Soul* 58; J. Calvino, *Psychopannychia;* *H. Bullinger, *Huijsboeck,* Dec. 4, serm. 10; J. Cloppenburg, *Theol. op.,* II, 413-17; G. Voetius, *Select disp.,* I, 832-34; H. Witsius, *Oeconomy of the Covenants,* III, 14, 18-22; B. de Moor, *Commentarius* [...] *theologiae,* 6 vols. (Leiden: J. Hasebroek, 1761-71), VI, 594-602; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* IV, 82-86; J. Gerhard, *Loci theol.,* XXVI, 293; F. Delitzsch, *Biblical Psychology,* 490; F. J. Splittgerber, *Tod, Fortbelen und Auferstehung,* 102; H. W. Rinck, *Vom Zustande nach dem Tode,* 2ª ed. (Ludwigsburg e Basiléia: Balmer & Riehm, 1866), 19; Th. Kliefoth, *Christliche Eschatologie,* 66; L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie* (Freiburg i. B.: Herder, 1890), 212.

Os habitantes do reino dos mortos são descritos precisamente como apareceram na terra. Samuel é retratado como um homem idoso vestido com uma capa (1Sm 28.14); os reis das nações se sentam em tronos e vão se encontrar com o rei da Babilônia (Is 14.9); os gentios descem ao descanso com os incircuncisos (Ez 31.18; 32.19ss.). Ao falar dos mortos, Jesus ainda se refere aos seus olhos, dedos e línguas (Lc 16.23-24). Paulo espera que, se o tabernáculo terreno for destruído, ele terá, da parte de Deus, um edifício e não ficará nu, mas vestido (2Co 5.1-4). João viu uma grande multidão diante do trono do Cordeiro, vestida de branco, com palmas em suas mãos (Ap 6.11; 7.9).

Entretanto, em primeiro lugar, desse modo de falar na Escritura não podemos inferir nada sobre a corporeidade das almas após a morte. A Escritura só pode falar de Deus e dos anjos, das almas no Sheol, da alegria no céu e do tormento no inferno usando linguagem humana, com imagens derivadas das condições e relações terrenas. No entanto, juntamente com isso, ela afirma clara e decisivamente que Deus é espírito e que os anjos são espíritos, e, dizendo isso, ela nos dá um padrão pelo qual todas essas expressões antropomórficas precisam ser entendidas. Ela faz a mesma coisa com respeito aos mortos. Ela só pode falar deles como pessoas de carne e sangue, mas afirma, adicionalmente, que, enquanto seu corpo descansa no túmulo, elas são almas ou espíritos (Ec 12.7; Ez 37.5; Lc 23.46; At 7.59; Hb 12.23; 1Pe 3.19; Ap 6.9; 20.4). Temos de sustentar esses dois claros pronunciamentos. Aqueles que, no entanto, atribuem às almas um tipo de corpo devem, para ser coerentes, seguir em frente e, juntamente com os teosofistas, representar Deus e os anjos como sendo de alguma forma físicos.

Segundo, a mais forte passagem que fala de um tipo de "corporeidade intermediária" (*Zwischenleiblichkeit*) das almas é 2 Coríntios 5.1-4. Entretanto, esse texto também, quando submetido a uma exegese adequada, perde todo o seu valor como evidência. Não há diferença de opinião, afinal, sobre o ponto principal de que Paulo está tratando aqui. O apóstolo sabe que, quando este corpo terreno for "desfeito", ele terá, "da parte de Deus, um edifício". Não obstante, ele geme e se sente preso neste corpo, esperando ansiosamente pela morte, e, portanto, não deseja ser "despido" deste corpo, mas ser "vestido" instantaneamente, corpo e alma, com uma habitação celestial, de forma que aquilo que é mortal seja absorvido pela vida. Porém, embora esse possa ser seu desejo mais precioso, ele sabe que, depois da destruição de seu corpo terreno, mesmo que esse corpo lhe seja "tirado",[32] ele ainda não será encontrado nu, mas estará em casa com o Senhor (v. 1, 3, 8). No entanto, se essa é a ideia principal, não podemos interpretar a habitação de Deus como o corpo da ressurreição e, menos ainda, como um corpo intermediário, pois aquilo pelo que Paulo espera particularmente é ser vestido com essa habitação da parte de Deus, sem morrer,

[32] A leitura (2Co 5.3) εἴ γε καὶ ἐκδυσάμενοι (*ei ge kai ekdusamenoi*, se, de fato, quando formos privados) merece preferência, em minha opinião, sobre εἴ γε καὶ ἐνδυσάμενοι (*ei ge kai endusamenoi*, se, de fato, quando formos revestidos).

enquanto conserva seu corpo terreno. Ora, o corpo da ressurreição não é um corpo que existe juntamente com o corpo terreno e não é colocado sobre ele, mas, sob o impacto da poderosa palavra de Deus, o novo corpo surge a partir do corpo terreno ou, no caso daqueles que ainda estarão vivos, resulta de uma transformação (1Co 15.42, 51-52). Um corpo intermediário é totalmente inconcebível porque, nesse cenário, Paulo conheceria nada menos que três corpos, cada um consecutivamente colocado sobre o outro. Holtzmann, portanto, corretamente observa que "é melhor não mais falar de um corpo 'intermediário'. Paulo conhece dois, não três σώματα [*sōmata,* corpos]",[33] que, portanto, não podem ser dualisticamente colocados após e ao lado um do outro. Por essa razão o "edifício da parte de Deus" não pode ser outra coisa senão um lugar e, simultaneamente, a glória celestial interpretada como uma roupa, a luz eterna onde o próprio Deus habita (1Tm 6.16). Ele é algo proveniente de Deus, não feito por mãos humanas, do céu e no céu, para o qual, na morte ou na ressurreição, os crentes são transpostos (*cf.* Jo 14.2; 17.24; Cl 1.12).

Finalmente, a corporeidade atribuída às almas depois da morte é um conceito sem qualquer conteúdo especificável. Por essa razão, as opiniões sobre o assunto tendem a ser muito diferentes. Frans Delitzsch, com seu ponto de vista tricotomista, admite que a alma realiza a função de um corpo intermediário para o espírito. Em seus escritos, a alma fica entre o espírito e a matéria. Ela é o princípio da vida corporal derivada do espírito, a vestimenta corpórea externa do espírito, e, ao mesmo tempo, o lado interno imaterial do corpo.[34] Güder ensina a teoria de que o poder que organizou nosso corpo terreno é preservado e, do outro lado do túmulo, forma um novo corpo a partir dos elementos presentes ali. Splittgerber diz que a forma orgânica básica do corpo acompanha a alma e, no estado intermediário, lhe dá uma corporeidade temporária imperfeita. Rinck crê que o "corpo neural" (*Nervenleib*), um fino e delicado corpo interno que é o portador da vida da alma, acompanha a alma após a morte e é revestido, no caso dos regenerados, pelo Espírito de Deus e transformado em um corpo intermediário pela irradiação do corpo glorificado de Cristo, enquanto, no caso dos ímpios, é cada vez mais permeado por pecado e trevas. No entanto, não importa como seja apresentada, essa não se torna mais clara. Conhecemos apenas espírito e matéria. Uma "corporeidade imaterial" é uma contradição que foi desafortunadamente assimilada da teosofia na teologia cristã e tenta, em vão, conciliar o falso dualismo entre espírito e matéria, tese e antítese.

Contato com os vivos?

[557] Em terceiro lugar, há muitos que creem que as almas, depois da morte, ainda mantêm algum tipo de relação com a vida na terra. É predominante entre muitos povos a ideia de que as almas, depois da morte, permanecem próximas

[33] H. J. Holtzmann, *lehrbuch der neutestamentlicher Theologie,* 2 vols. (Freiburg i. B. e Leipzig: Mohr, 1897), II, 199.

[34] Nota do organizador: *Cf.* F. Delitzsch, *Biblical Psychology,* esp. 503ss.

ao túmulo. Os judeus, também, criam que, por algum tempo depois da morte, a alma pairava por sobre o cadáver e usaram essa circunstância para explicar por que a pitonisa de En-Dor ainda podia invocar o espírito de Samuel.[35] Havia a prática amplamente divulgada de oferecer aos mortos, em seus túmulos, comida, armas, posses e eventualmente até mesmo esposas e escravos. Geralmente, essa veneração dos mortos não era restrita ao dia do sepultamento ou ao período do velório, mas continuava posteriormente e era incorporada à prática cúltica ordinária privada ou pública. Não apenas os mortos, em geral, eram venerados, mas também parentes de sangue mortos, pais e ancestrais, os patriarcas e líderes da tribo, os heróis do povo, os príncipes e reis de um país, às vezes até mesmo quando ainda viviam. No Budismo e no Islamismo, os santos também eram venerados. Essa veneração consistia em manter seus túmulos, cuidar de seus corpos (às vezes embalsamando-os), de tempos em tempos colocando flores e comida em seus túmulos, respeitando suas imagens e relíquias, realizando banquetes e jogos em sua honra e dirigindo-lhes orações e sacrifícios. Embora, a esse respeito, as pessoas geralmente fizessem uma distinção – como acontecia na Pérsia, na Índia e na Grécia – entre venerar as pessoas mortas e honrar os deuses, o culto aos mortos era parte importante da religião. O propósito dessa veneração pelas pessoas era, em parte, ir em socorro aos mortos, mas, especialmente, evitar o mal que os mortos podiam fazer e assegurar-se, seja por meios ordinários ou extraordinários, oráculos e milagres, de sua bênção e ajuda.[36]

Desde o início do 2º século, todos esses elementos penetraram também no culto cristão. Assim como os monges, no Budismo, e os místicos, no Islamismo, os mártires da igreja logo se tornaram objeto de veneração religiosa. Altares, capelas e igrejas foram construídos nos lugares onde eles morreram ou onde suas relíquias foram enterradas. Especialmente na data da morte dos mártires, os crentes se reuniam nesses lugares para honrá-los com vigílias e o cântico de salmos, a leitura das atas de martírio, para ouvir sermões em sua honra e, especialmente, para celebrar a santa eucaristia. Depois do 4º século, essa veneração da virgem Maria, dos anjos, dos patriarcas, dos profetas e dos mártires foi ampliada para incluir bispos, monges, eremitas, confessores e virgens, tanto quanto uma variedade de santos, suas relíquias e suas imagens.[37] Apesar da resistência a esse culto aos mortos tanto dentro quanto fora da Igreja Católica, ele ainda está, de forma alarmante, consistentemente e cada vez mais empurrando o culto ao verdadeiro Deus e a Jesus para segundo plano.

Nesse culto, a Igreja Católica, de uma forma prática, celebra a comunhão dos santos. A única igreja cristã tem três divisões: a igreja triunfante (*ecclesia triumphans*) no céu, a igreja sofredora (*ecclesia patiens*) no purgatório e a igreja militante (*ecclesia militans*) na terra. O quinhão que a igreja sofredora e a igreja militante têm em comum consiste de três coisas: (1) as almas abençoadas

[35] F. W. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1880), 324.

[36] P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsphilosophie*, 2 vols. (Freiburg i. B.: Mohr [Siebeck], 1887-89), I, 79-87.

[37] J. Schwane, *Dogmengeschichte*, I, 389ss.; II, 620ss.

no céu, por meio de sua intercessão, vêm em socorro das pobres almas no purgatório; (2) a igreja na terra, por meio de suas orações, esmolas, boas obras, indulgências e, especialmente, o oferecimento de missas, busca aliviar e abreviar a punição das almas no purgatório; (3) finalmente, as almas no purgatório, que, de qualquer forma, estão muito à frente da maioria dos membros da igreja militante e podem, por essa razão, ser invocadas, por meio de suas intercessões ajudam e fortalecem os crentes na terra. Este último elemento, embora já desempenhe um papel cada vez mais importante na comunhão com a igreja sofredora, todavia forma o principal elemento da comunhão da igreja militante com a igreja triunfante. Os bem-aventurados no céu, assim como os anjos, desfrutam de uma santidade sobrenatural perfeita e são, por essa razão, objeto de adoração e veneração. Nem todos participam dessa santidade no mesmo grau. Assim como os anjos, eles formam uma hierarquia espiritual – no topo está Maria e, depois dela, os patriarcas, profetas, apóstolos mártires, confessores e assim por diante. Essa é uma série descendente, mas, em todos eles, cintila algo dos atributos divinos. Participando dessa santidade, também, está tudo aquilo que, de alguma forma, foi associado aos santos – seu corpo, partes do corpo, roupas, casas, retratos e assim por diante. Na medida em que uma coisa está mais próxima de Deus e tem maior participação em sua santidade, ela é objeto de veneração religiosa.

Nessa veneração, portanto, também há várias diferenças. A adoração (*latria*) é devida somente a Deus. A natureza humana de Cristo e todas as suas partes (*e.g.*, seu sagrado coração) são, em si mesmas (*in se*), não por si mesmas e por causa de si mesmas (*per se* e *propter se*) objeto de *latria*. Maria tem direito a *hyperdulia*, os santos a *dulia* (veneração), suas relíquias a uma relativa devoção religiosa e assim por diante. Há tantos tipos de adoração quantos tipos de excelência. A adoração varia de acordo com a diversidade de excelência.[38] Em geral, a veneração dos santos consiste em orações, jejuns, vigílias, dias de festa, donativos, peregrinações, procissões e coisas semelhantes. O propósito disso é, pela intercessão dos santos, ganhar o favor de Deus e obter dele algum tipo de benefício.

Essa veneração e intercessão, porém, não é apenas geral, mas também particular. Há santos específicos para povos, famílias e pessoas específicas e há santos específicos para formas distintas de angústia e necessidade. São Jorge é o santo padroeiro da Inglaterra, São Tiago da Espanha, Santo Estevão da Hungria. Os pintores veneram são Lucas, os carpinteiros, São José, os sapateiros, São Crispin. São Sebastião é, especialmente, útil em tempos de praga. Santa Otília, em tempos de dificuldades; Santo Antônio, para encontrar objetos perdidos. Até mesmo os animais têm seus santos padroeiros: os gansos recebem proteção especial de Santo Gall; as ovelhas, de São Wendelin e assim por diante.[39]

[38] Ver também H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 468-72 (Nº 267; *No Princípio*, 88ss.); III, 281, 282 (Nº 364).

[39] Ver Cânones e Decretos do Concílio de Trento, XXV; Catecismo Romano, III, 2, q. 4-14; P. Lombardo, *Sent.*, IV, dist. 45; T. Aquino, *Summa theol.*, II, 2, q. 83, art. 11, supl. q. 71, 72; Belarmino, "De ecclesia triunphante", in *Controversiis*, II, 269-368. Para a história da veneração dos santos, ver Ernst Lucius, *Die Anfänge des Heili-*

Muitas dessas noções retornaram de tempos em tempos na teologia protestante. Os luteranos reconheceram que os anjos, assim como os santos, oram pela igreja universal em geral.[40] Assim como, anteriormente, Hugo Grotius, em seu *Votum pro pace,* defendeu a invocação de santos, assim também Leibniz, posteriormente, deu sua aprovação a essa prática e até mesmo à prática da veneração de imagens e relíquias.[41] O ritualismo, na Inglaterra, moveu-se na mesma direção.[42] Numerosos teólogos admitiram que, após a morte, continua a haver alguma relação entre a alma e o corpo, que as almas mantêm algum tipo de relação com a terra, conhecem os eventos mais importantes, oram por nós, velam por nós e nos abençoam.[43] Muitos pensadores do século 18, como Swedenborg, Jung-Stilling e Oberlin criam que estavam em contato direto com o espírito dos mortos.[44] A possibilidade dessas aparições foi reconhecida também por homens como Kant, Lessing, Jung-Stilling, J. H. Fichte e outros. O espiritismo, que surgiu depois de 1848, procura, intencionalmente, colocar-se em contato com o mundo dos espíritos e crê que pode, por esse caminho, receber todos os tipos de revelações.[45]

[558] Para começar com este último assunto, precisamos observar que práticas supersticiosas ocorrem entre todos os povos, inclusive aqueles com os quais Israel entrou em contato, como os egípcios (Gn 41.8; Êx 7.11), os cananitas (Dt 18.9, 14), os babilônios (Dn 1.20; 2.2) e assim por diante. Essas práticas penetraram em Israel e também floresceram ali (1Sm 28.9; 2Rs 21.6; Is 2.6). Entre essas práticas estava a de consultar os mortos. Aqueles que a praticavam eram chamados de אֹבוֹת (*'ōbôt*, médiuns) ou יִדְּעֹנִים (*yidd^{e}ōn'm*, adivinhos). A palavra אוֹב (*'ôb*) refere-se, antes de tudo, ao espírito familiar que habita uma pessoa (Lv 20.27), que alguém possui (1Sm 28.7-8), que é consultado por alguém (1 Sm 28.8), por meio do qual pode-se trazer um morto de volta (1Sm 28.9) e que, como se imaginava que os mortos faziam, anuncia oráculos em tom misterioso, sussurrante (Is 8.19; 19.3; 29.4). Em segundo lugar, ela se refere à pessoa do médium (1Sm 28.5, 9; 2Rs 21.6; 2Cr 33.6; LXX: ἐγγαστρίμυθος, *engastrimuthos*, ventríloco). A outra palavra, (יִדְּעֹנִים) (*yidd^{e}ōn'm*, os conhecedores ou adivinhos), também descreve os אֹבוֹת (*'ōbôt*) e refere-se, primeiro, aos médiuns e, segundo, ao espírito familiar que havia neles (Lv 19.31; 20.6,

genkults in der christliche Kirche (Tübingen: Mohr, 1904); Charles R. Morey, "The Beginnings of Saint Worship", *Princeton Theological Review* 6 (abril de 1908): 278-90; F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum,* vol. 1, *Das Objekt des Reliquienskultus* (Giessen: Alfred Töpelmann, 1909); M. Von Wulf, *Über Heilige und Heiligenverehrung in den ersten christlichen Jahrhunderten* (Leipzig: Eckardt, 1910); G. Bonwetsch, "Heiligenverehrung", in *PRE^{3},* VII, 554-59; A. Hauck, "Reliquiem", in PRE^{3}XVI, 630-34.

[40] *Apology of the Augsburg Confession,* art. 21, in *The Book of Concord,* org. Robert Kolb e Timothy J. Wengert (Mineápolis: Fortress, 2000), 237-45; Artigos de Esmalcada, parte II, art. 2 (Kolb e Wengert, 301-6).

[41] G. W. von Leibniz, *System der Theologie,* 116-95.

[42] J. C. Ryle, *Knots United,* 11ª ed. (Londres: William Hunt, 1896), 491s.

[43] J. T. Beck, *Umriss der biblischen Seelenlehre,* 3ª ed. (Stuttgart: Steinkopf, 1871), 40ss.; (nota do organizador: TI: *Outlines of Biblical Psychology* [Edimburgo: T. & T. Clark, 1877]); F. Delitzsch, *Biblical Psychology,* 444s.; F. J. Splittgerber, *Tod, Fortleben und Auferstehung,* 157ss.

[44] Ver, especialmente, J. C. Wötzel, *Meiner Gattin wirkliche Erscheinung nach ihrem Tode* (Chemnitz: Jacobäer, 1804).

[45] O. Zöckler, "Spiritismus", in *PRE^{3},* XVIII, 654-66.

27; Is 19.3). As adivinhações podem ocorrer de muitas formas diferentes, entre outras, pela consulta aos mortos (Dt 18.11).[46] No entanto, a Lei e os Profetas se opuseram firmemente a essa prática e chamaram o povo de volta ao Senhor, sua revelação e seu testemunho (Êx 22.18; Lv 19.26, 31; 20.6, 27; Dt 18.11; 1Sm 28.9; Is 8.19; 47.9-15; Jr 27.9; 29.8; Mq 3.7; 5.12; Na 3.4; Ml 3.5). O Novo Testamento coloca seu selo sobre esse testemunho (Lc 16.29; At 8.9ss.; 19.13-20; Gl 5.20; Ef 5.11; Ap 9.21; 21.8; 22.15).

Não se pode sequer provar que a Escritura aceita a possibilidade de invocar os mortos e fazê-los aparecer. Reconhecidamente, pelo poder miraculoso de Deus, os mortos algumas vezes foram ressuscitados e a Escritura reconhece os poderes e as ações demoníacas que ultrapassam a capacidade dos seres humanos (Dt 13.1-2; Mt 24.24; 2Ts 2.9; Ap 13.13-15). Entretanto, em nenhum lugar ela ensina a possibilidade ou a realidade de aparições de mortos. A única passagem que pode ser citada em favor dessa opinião é 1 Samuel 28, onde Saul consulta a médium de En-Dor (o aparecimento de Moisés e Elias no monte da transfiguração [Mt 17; Mc 9; Lc 9] foi realizado somente por Deus, sem a mediação humana). No entanto, embora devamos rejeitar a explicação racionalista que só vê nessa história o relato de uma fraude intencional praticada pela mulher, também não devemos aceitar a ideia de uma aparição real e objetiva de Samuel. O fato é que Saul realmente não vê Samuel (v. 14). A mulher o vê, mas em um estado hipnótico (v. 12) e o vê como ele era durante sua vida, um homem idoso envolvido em uma capa profética (v. 14). O horror da mulher (v. 12) não é inspirado pelo fato de que, ao contrário do que esperava, ela realmente vê Samuel, mas pelo fato de que, estando em um estado hipnótico e vendo Samuel, ela também imediatamente reconheceu o rei Saul e teve medo dele. Depois que Saul lhe deu a impressão de que um ser espiritual subterrâneo (אֱלֹהִים, *'ĕlōh'm*, v. 13) surgiu da terra e de que o próprio Samuel havia aparecido, esse espírito fala a Saul de dentro da mulher e por meio dela e anuncia seu juízo. Não há nada em 1 Samuel 28 que vá além dos fenômenos familiares de hipnotismo e sonambulismo e não possa ser explicado da mesma forma.

Há muitas pessoas, porém, que creem que precisamente desses fenômenos de hipnotismo, sonambulismo, espiritismo e outros semelhantes elas podem deduzir a operação dos espíritos. Entretanto, mesmo essa hipótese não parece confiável. Independente dos muitos embustes que têm sido realizados nessa área, as coisas que têm sido ditas sobre o aparecimento e a operação dos espíritos são tão pueris e insignificantes que certamente não temos de admitir o envolvimento do mundo dos espíritos para explicá-las. Isso não significa negar que ocorre uma ampla variedade de fenômenos que ainda não foram explicados. No entanto, esses fenômenos são de tal natureza (como, *e.g.*, o repentino surgimento da habilidade de entender e falar línguas estrangeiras, clarividência, hipnose, sugestão, segunda vista, premonição, telecognição sincrônica, telepatia e assim

[46] B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, 2 vols. (Berlim: G. Grote, 1887-88), I, 443s.; F. Schwally, *Das Leben nach dem Tode nach dem Vorstellungen des Alten Israels* (Giessen: J. Ricker, 1892), 69s.

por diante) que de forma nenhuma podem se tornar mais claras pela hipótese da aparição de espíritos. Se, além disso, levarmos em consideração que, em suas percepções, os seres humanos são limitados e restritos a um número específico de vibrações etéreas, de forma que qualquer modificação nesse número lhes mostraria uma imagem totalmente diferente do mundo, e que eles possuem uma vida psíquica rica e profunda que é apenas parcialmente manifesta em autoconsciência, então há, até mesmo deste lado do "outro" mundo (*Diesseits*), tanto lugar para o ocultismo que não precisamos lançar mão da hipótese de influências misteriosas do mundo dos espíritos.[47]

Além disso, toda a Escritura parte da ideia de que a morte é um rompimento total com este lado do túmulo. Na verdade, os mortos continuam a se lembrar das coisas que lhes aconteceram na terra. Tanto o homem rico quanto Lázaro sabiam quem e o que tinham sido na terra e sob quais condições tinham vivido (Lc 16). No juízo final, as pessoas saberão o que fizeram na terra (Mt 7.22). Seus atos acompanham aqueles que morreram no Senhor (Ap 14.13). As coisas que fizemos na terra se tornam nossa propriedade moral e nos acompanham na morte. Também, não há dúvida de que os mortos reconhecem aqueles que conheceram na terra. Os habitantes do mundo inferior zombeteiramente saúdam o rei da Babilônia (Is 14). Do meio do Sheol os poderosos chefes se dirigem ao rei e ao povo do Egito (Ez 32.21). O homem rico conhece Lázaro (Lc 16). Os amigos que fizemos na terra pelo bem nos receberão com alegria nos tabernáculos eternos (Lc 16.9).

Quanto ao mais, a Escritura, consistentemente, nos diz que, na morte, toda comunhão com esta terra termina. Os mortos não mais têm parte em nada do que acontece sob o sol (Ec 9.5-6, 10). Os mortos não sabem se seus filhos recebem honras ou se são humilhados (Jó 14.21). Abraão não conhece os filhos de Israel e Jacó não os reconhece; por isso, eles chamam ao Senhor como seu Pai (Is 63.16). Em nenhum lugar há qualquer sinal de que os mortos estejam em contato com os vivos: eles pertencem a outro reino, que é totalmente separado da terra. Hebreus 12.1 também não nos ensina que a grande nuvem de testemunhas nos vê e cuida de nós em nossas lutas, pois μάρτυρες (*martures*) não são testemunhas oculares de nossa luta, mas testemunhas de fé que servem para nos encorajar.

Por essa razão, não há lugar para a invocação e veneração de santos. Em si mesmo, não há nada estranho ou impróprio na ideia de que os anjos e os bem-aventurados fazem intercessão pelas pessoas que estão na terra. Aliás, os protestantes frequentemente também aceitaram um interesse de sua parte na história da igreja militante e uma intercessão geral em seu favor. No entanto, por essa razão, é ainda mais notável que, enquanto a Escritura tão frequentemente faz menção da intercessão das pessoas na terra e especificamente a recomenda

[47] Ver Zöckler, "Spiritismus", in *PRE*³, XVIII, 654-66; V. Kirchner, *Der Spiritismus: Die Narrheit unseres Zeitalters* (Berlim: Habel, 1883); org. von Hartmann, *Der Spiritismus* (Leipzig: Friedrich, 1885); *idem, Die Geisterhypothese des Spiritismus und seine Phantome* (Leipzig: Friedrich, 1891).

e prescreve (Mt 6.9ss.; Rm 15.30; Ef 6.18-19; Cl 1.2-3; 1Tm 2.1-2), e também ensina que Deus, frequentemente, leva os outros em consideração por causa dos eleitos, e de sua intercessão (Gn 18.23ss.; Êx 32.11ss; Nm 14.13ss.; Ez 14.14, 20; Mt 24.22; *etc.*), ela nunca pronuncia uma palavra sequer sobre a intercessão feita por anjos e pelos bem-aventurados no céu em favor daqueles que vivem na terra. Com respeito à intercessão feita por anjos já falamos anteriormente[48] e, a respeito da intercessão feita por bem-aventurados mortos, a própria Igreja Católica admite que isso não ocorre na Escritura.[49] Somente 2 Macabeus 15.12-14 se refere, na visão de Judas, à intercessão de Onias e Jeremias em favor de seu povo, o que prova apenas que, nessa época, os judeus estavam convencidos da intercessão dos bem-aventurados mortos em favor de pessoas na terra.

Há, ainda, menos fundamento para a invocação e veneração de santos. A Sagrada Escritura diz que os crentes na terra podem recorrer uns aos outros para intercessão (Nm 21.7; Jr 42.2; 1Ts 5.25), mas nunca menciona pedidos feitos aos mortos para que eles intercedam e tanto anjos quanto seres humanos expressamente se recusam a aceitar a veneração religiosa que é devida somente a Deus (Dt 6.13; 10.20; Mt 4.10; At 14.10ss.; Cl 2.18-19; Ap 19.10; 22.9). Também não há qualquer referência à veneração de relíquias. Muito embora Deus, às vezes, realize milagres por meio delas (2Rs 13.21; Mt 9.21; Lc 6.19; At 5.15; 19.12), elas não devem ser objeto de veneração (Dt 34.6; 2Rs 18.4; 2Co 5.16). Oswald, consequentemente, conta a invocação e a veneração de santos entre os "dogmas de tradição". Mesmo que se admita uma intercessão geral dos santos em favor dos crentes na terra, disso não se infere que eles possam ser invocados e venerados por causa disso. É certo que pedir que alguém interceda, absolutamente, não é errado e é algo que ocorre regularmente entre os crentes. No entanto, esse pedido sempre pressupõe um meio de comunicação e deve ser comunicado oralmente ou por escrito. Isso é precisamente o que está ausente e é diametralmente oposto àquilo que a Escritura ensina a respeito do estado dos mortos. Roma, portanto, não se atreve a dizer que a invocação e veneração de santos é ordenada e necessária, mas apenas que é "bom e útil invocá-los suplicantemente".[50]

A teologia de nenhuma forma pode deixar claro como os santos podem conhecer nossas orações e, por isso, pressupõe uma variedade de conjecturas. Alguns creem que elas são comunicadas pelos anjos que regularmente visitam a terra ou que os santos, assim como os anjos, podem viajar em velocidades miraculosas e são, em certo sentido, onipresentes. Outros são da opinião de que os santos são informados pelo próprio Deus a respeito do conteúdo de nossas orações ou pressentem tudo o que precisam saber na consciência de Deus. Também há teólogos que dizem que não é necessário que eles saibam tudo, contanto que tenham uma ideia geral de nossas necessidades ou que não precisamos nos

[48] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 468-72 (Nº 267; *No Princípio*, 88ss.).
[49] Por exemplo, J. H. Oswald, *Eschatologie* (Paderborn: F. Schöningh, 1869), 132.
[50] Cânones e Decretos do Concílio de Trento, sessão XXV (trad. J. Waterworth).

preocupar com a forma pela qual tomam conhecimento de nossas orações.[51] Além disso, os católicos romanos não sabem com certeza quais dos mortos estão no céu e na categoria de santos perfeitos. Os fiéis do Antigo Testamento estiveram primeiro no limbo dos pais e, embora tenham sido levados para o céu por Cristo, estão muito distantes de nós para serem invocados.[52] A respeito de alguns dos fiéis do Novo Testamento, como Maria, os apóstolos e alguns dos mártires, Roma admite que eles foram levados para o céu, mas esse é o caso de apenas uns poucos e até mesmo aqui pode haver algum erro. Em tempos remotos, era a voz do povo que atribuía santidade a uma pessoa que havia morrido e, em alguns casos, acontecia que pessoas que possuíam esse atributo o perdiam novamente, como Clemente de Alexandria, pela ação do Papa Bento XIV. Para prevenir esses erros, o ato eclesiástico de declarar que uma pessoa é santa, isto é, a canonização, desde Alexandre III e Inocêncio II tornou-se uma prerrogativa da Sé apostólica.[53] A esse respeito, porém, surge a questão se, nessa canonização, o papa é infalível. Embora, de fato, esse possa ser o caso, o papa, é claro, raramente faz uso dessa prerrogativa. A grande maioria dos santos é venerada e invocada sem que se saiba, precisamente, se eles estão no céu ou se ainda estão no purgatório. A pessoa tem de se contentar com uma convicção moral e levar em consideração, também, que um possível erro não precisa ter consequências más e, por segurança, estender a invocação às "pobres almas" do purgatório, que é o que está acontecendo cada vez mais na prática.[54]

Na igreja de Roma, a invocação de santos, certamente, não é mais meramente um pedido para que eles intercedam (*ora pro nobis*), mas transformou-se gradualmente em um tipo de adoração e veneração. Os santos são objeto de veneração religiosa (*cultus religiosus*), mesmo que isso não seja chamado de adoração (*latria*), mas de veneração (*dulia*). Ora, não há dúvida de que se devemos nos encontrar com os anjos ou com os bem-aventurados, ou ter algum tipo de contato pessoal com eles, devemos lhes conceder a devida deferência. No entanto, precisamente essa circunstância não ocorre e, consequentemente, toda invocação de anjos e bem-aventurados mortos termina em um tipo de veneração religiosa que não se torna certa apenas pelo uso da palavra *dulia.* No caminho que Roma está seguindo com essa veneração de criaturas, simplesmente não há parada. A santidade é concebida como um dom acrescentado (*donum superadditum*), como algo substancial que pode ser comunicado em várias medidas a todas as criaturas e pode ser, religiosamente, venerada segundo sua proporção. Na medida em que uma pessoa ou coisa participa da santidade divina, ela pode reivindicar um tipo de honraria religiosa (*cultus religiosus*). Antes de tudo, aqueles que possuem essa prerrogativa, então, são Maria, os apóstolos, os mártires e os santos, mas também tudo e todas as coisas que estavam em contato com eles, ou ainda existe em relação a eles, como relíquias, imagens,

[51] T. Aquino, *Summa theol.*, II, q. 83, art. 4, supl. q. 72, art. 1; J. H. Oswald, *Eschatologie,* 139.
[52] J. H. Oswald, *Eschatologie,* 132, 167.
[53] G. Bonwetsch, "Kanonization", in *PRE*[3], X, 17-18.
[54] J. H. Oswald, *Eschatologie,* 148, 174.

casas e coisas semelhantes. Por esse princípio, todas as criaturas podem ser corretamente veneradas "porque e na medida em que cada uma tem uma relação com Deus", inclusive até mesmo as mãos dos soldados que prenderam Jesus e os lábios de Judas, que o beijaram.[55] De qualquer forma, não vejo razão pela qual os santos que estão na terra já não possam ser invocados e venerados pelos cristãos católicos, dentre os quais está especialmente o papa, o santo *par excellence*.[56] Seja o que for que Oswald desenvolva contra isso, está baseado em utilidade e mostra que a veneração de santos vivos, especificamente do papa, é meramente uma questão de tempo na Igreja Católica Romana. A comunhão dos santos se degenera em veneração mútua que empurra o Mediador entre Deus e a humanidade para segundo plano.

[55] G. Voetius, *Sect. disp.*, III, 880, 896.
[56] J. H. Oswald, *Eschatologie*, 157.

14

Entre a morte e a ressurreição

A Escritura ensina, claramente, uma distinção entre o destino do justo e o destino do ímpio depois da morte, mas não fala muito sobre sua exata condição. Ao longo dos anos, muitos têm perguntado sobre a possibilidade de uma segunda chance para responder ao evangelho. A ideia de uma agência missionária no hades não tem fundamento escriturístico, nem mesmo em 1 Pedro 3.18-22, que é frequentemente usado para apoiar essa ideia. De modo semelhante, a noção inicialmente atrativa de purificação pós-morte, incluindo a doutrina católica romana do purgatório, também não tem base na Escritura. De fato, qualquer e toda autossantificação, nesta vida ou na próxima, é totalmente desnecessária, pois a obediência perfeita de Cristo dá todo direito a que o crente tenha a vida eterna. Em um sentido jurídico, todos os benefícios de Cristo são possuídos pelos crentes agora. Apesar disso, sua peregrinação terrena termina somente na morte, quando entram em sua pátria. Quando morremos, morremos para o pecado. A ideia de purgatório é tão desnecessária quanto ilógica. Simplesmente, não fica claro como o fogo do purgatório limpa e purifica. Como a doutrina do purgatório é insustentável, todas as ofertas e intercessões pelos mortos são inúteis e enfraquecem a confiança na suficiência do sacrifício de Cristo e em sua intercessão eficaz. Contudo, ainda há uma comunhão entre a igreja militante na terra e a igreja triunfante no céu que não pode ser quebrada. Embora as almas dos crentes no céu não experimentem mudança de status, elas são confirmadas e crescem em conhecimento e amor a Deus.

[559] Até agora, discutimos apenas se os mortos ainda têm algum tipo de contato com a vida na terra. Agora a questão que surge é se a Escritura nos ensina alguma coisa sobre as novas relações e condições nas quais os mortos se encontram do outro lado do túmulo. O que a Escritura relata sobre esse assunto não é muito. Não obstante, já no Antigo Testamento estão presentes as linhas que, quando estendidas, conduzem a uma diferença entre o estado do justo e do ímpio após a morte. O temor do Senhor conduz à vida, mas o ímpio perece e é arruinado. De acordo com o Novo Testamento, o homem rico entra imediatamente em

um lugar de tormento, que, porém, não é idêntico à Geena ou ao abismo. Não somos informados, na Escritura, onde devemos procurar por isso. É verdade que Sheol, Hades, Geena e o abismo são sempre representados como estando abaixo de nós. No entanto, isso não pode e não deve ser entendido topograficamente. Os conceitos "acima" e "abaixo", entendidos em um sentido local, são muito relativos e, nesse contexto, têm apenas um significado ético. Localizamos o reino das trevas do lado diretamente oposto ao reino da luz e, de acordo com o simbolismo natural, procuramos o primeiro abaixo de nós e o segundo acima de nós. Toda fixação do lugar de punição para os mortos – na terra, debaixo da terra, no mar, no sol, no ar ou em um dos planetas – é mera conjectura. O que se *pode* afirmar é que o além não é apenas um estado, mas também um lugar, pois embora as almas não possam ser circunscritas pelo tempo e pelo espaço, elas certamente estão longe de ser eternas e onipresentes. Elas devem estar em algum lugar e passar por uma sucessão de momentos no tempo. Quanto ao resto, está mais em harmonia com os esparsos dados que a Escritura nos oferece ao nos abstermos de qualquer tentativa de determinar o lugar de punição para os mortos. "Não pergunte onde é, mas como pode escapar dele" (Crisóstomo).

Também não sabemos nada mais sobre o estado dos incrédulos e dos ímpios após a morte até o juízo final. Tudo o que podemos dizer, com certeza, é que, se aqui, a ira de Deus já pesa sobre os incrédulos, quanto mais intensamente ela não pesará sobre eles após a morte, quando todas as distrações da vida terrena estarão ausentes e sua existência nua for cheia com nada menos do que a consciência e a noção dessa ira?

Uma segunda oportunidade?

Surgiu a questão, porém, se, do outro lado do túmulo, para aqueles que não ouviram o evangelho aqui na terra ou o ouviram apenas muito vagamente, não haverá outra oportunidade para que se arrependam e creiam em Cristo. Os primeiros, na igreja cristã, a darem uma resposta afirmativa a essa questão foram Clemente e Orígenes. Eles inferiram, de 1 Pedro 3.18-19, que Cristo e também os apóstolos pregaram o evangelho aos mortos no hades, aos que eram suscetíveis a ele. Embora Agostinho e outros tenham refutado essa opinião, e embora a descida de Cristo ao inferno seja geralmente interpretada de forma diferente, a ideia continuou voltando e, no caso de muitas pessoas, encontrou aceitação no século 19, quando o imenso número e o rápido crescimento de não cristãos começou a se expandir sobre eles. Na verdade, é um fato da maior importância que tenham existido e ainda existam milhões de pessoas que nunca tiveram nenhum conhecimento do caminho da salvação em Cristo e, portanto, nunca tenham tido a oportunidade de abraçá-lo com o coração crente ou rejeitá-lo decisivamente. Essas pessoas não podem ser contadas entre os incrédulos em um sentido estrito e a própria Escritura diz que elas devem ser julgadas por um padrão diferente do de judeus e cristãos (Mt 10.15; 11.20-24; Lc 10.12-24; 12.47-48; Jo 15.22; Rm 2.12; 2Pe 2.20-22).

Disso não se segue, porém, que haja ou tenha que haver pregação do evangelho do outro lado do túmulo, pois a Escritura nunca fala uma só palavra sobre isso. Muitas passagens que são, eventualmente, usadas para defender essa opinião (tais como Mt 12.40; Jo 20.17; At 2.24, 27, 31; 13.29-30, 34-37; 1Tm 3.16) não têm o menor valor como evidência e certamente não tratam da pregação de Cristo no inferno. Ezequiel 16.53-63 também não abre nenhuma perspectiva sobre esse assunto. O Senhor, ali, promete que, apesar dos horrores perpetrados em Jerusalém, horrores piores do que os cometidos por suas irmãs Sodoma e Samaria, ele, no fim, a restaurará e a aceitará em misericórdia. Ora, para lançar fora toda falsa confiança na promessa de Deus e todo orgulho por parte de Israel, acrescenta-se que o Senhor não apenas restaurará a sorte de Jerusalém, mas também as de Sodoma e Samaria (v. 53), de forma que elas também retornarão ao seu estado anterior. A partir desses dados, alguns concluíram que há uma possibilidade de conversão no estado intermediário. Eles argumentam que, no tempo de Ezequiel, Sodoma e suas irmãs, isto é, as outras cidades do vale de Sidim, tinham sido destruídas há muito tempo e, portanto, não podiam ser restauradas ao seu estado original e aceitas por Deus em graça se seus antigos habitantes não fossem convertidos pela pregação da palavra de Deus no Sheol. No entanto, essa noção está muito longe do texto. O Senhor, aqui, promete apenas que, novamente, apesar de sua prostituição, aceitará Jerusalém em graça e, também, que Sodoma e Samaria, que são, evidentemente (*cf.* v. 61) tipos de todas as nações gentílicas, serão restauradas ao seu estado original, isto é, no futuro, Jerusalém será restaurada e as cidades gentílicas serão sujeitas a ela. Entretanto, não se menciona a pregação e conversão no Sheol nem uma ressurreição e retorno dos antigos habitantes de Sodoma e Samaria.

Os únicos textos que podem ser usados para defender a ideia de uma pregação do evangelho no hades com alguma aparência de justificação são 1 Pedro 3.19-21 e 4.6. No entanto, esses textos tampouco contêm aquilo que as pessoas desejam ler neles. Mesmo que fosse verdade que eles falam de uma proclamação feita por Cristo depois de sua ressurreição aos contemporâneos de Noé no hades, isso só estabeleceria o fato de que ela ocorreu, mas não garantiria o ensino de que há uma pregação contínua do evangelho no hades para todos aqueles que não a ouviram na terra. A verdade, afinal, é que os contemporâneos de Noé não eram precisamente o tipo de pessoa que nunca tinham, durante sua vida, ouvido a palavra de Deus na terra. Ao contrário, eles tinham obstinada e maliciosamente desprezado a palavra de Noé, o pregador da justiça, e tinham desobedecido a voz do Senhor enquanto estavam plenamente conscientes de estarem fazendo isso (2Pe 2.5). Consequentemente, eles eram um caso muito especial que não oferece garantia para quaisquer conclusões. Além disso, o aoristo ἐκήρυξεν (*ekeruxen*; 1Pe 3.19) indica que essa pregação feita por Cristo ocorreu somente uma vez. Essa pregação, além disso, não pode ter sido uma proclamação do evangelho para a salvação. Se você se lembrar de quão severa e consistentemente a Escritura julga todos os ímpios e como ela sempre descreve a geração dos contemporâneos de Noé como pessoas que se entregaram a todos

os tipos de maldade e injustiça, torna-se absurdo pensar que Cristo teria proclamado o evangelho de salvação a eles acima de todos os outros. Na melhor das hipóteses, como os luteranos explicam o texto, a referência é a um anúncio solene de seu triunfo aos habitantes do mundo inferior. Além disso, todos os tipos de dificuldade estão presentes nessa pregação contínua do evangelho no hades. Segundo 1 Pedro 3.18-19, Cristo realizou essa pregação, especificamente, depois de ressuscitar. Nessa ocasião ele foi fisicamente ao hades? Quando ele fez isso? Quanto tempo ele passou ali? Suponha que tudo isso fosse possível – porém é improvável que tenha sido – quem, então, está realizando essa pregação no hades em base contínua depois dessa época? Há uma igreja no mundo inferior? Há uma missão contínua, um chamado e uma ordenação ao ministério? São seres humanos ou anjos, apóstolos ou ministros da palavra que, depois de sua morte, estão proclamando o evangelho ali? A teoria de uma agência missionária no hades está, de formas variadas, em conflito com a Escritura.

No entanto, como foi demonstrado anteriormente,[1] isso está ausente também em 1 Pedro 3.18-22. Tudo de que somos informados ali é que, depois de sua ressurreição, Cristo, vivificado no Espírito, foi ao céu e, por meio de sua ascensão, pregou aos espíritos em prisão e sujeitou a si anjos, potestades e poderes. 1 Pedro 4.6 tampouco faz qualquer menção dessa pregação do evangelho no hades. O aoristo εὐηγγελίσθη (*euengelisthē*), por sua própria forma, refere-se não a uma pregação contínua, mas a um evento específico. Essa proclamação do evangelho aconteceu uma só vez e com o intento de que aqueles que a ouviram pudessem ser julgados como todos os outros, "na carne", isto é, eles morreriam, mas poderiam viver, como Deus, "no espírito". A pregação do evangelho, portanto, precedeu sua morte. Os νεκροί são aqueles que agora estão mortos, mas ouviram o evangelho enquanto estavam vivos. A razão pela qual Pedro chama essas pessoas de νεκροί (*nekroi*, os mortos) pode ser encontrada no versículo anterior. Ali, nós lemos que Cristo "é competente para julgar vivos e mortos". Ora, assim como o evangelho é pregado aos vivos hoje, assim também no passado ele foi pregado às pessoas que agora estão mortas, de forma que, embora ainda pudessem, de fato, morrer na carne [como acontece com todas as pessoas], elas agora vivem, no espírito, na presença de Deus.

Consideradas essas objeções, que são derivadas da Escritura, toda a teoria da pregação do evangelho no estado intermediário cai por terra, pois se ela não está na Escritura, a teologia não pode defendê-la. Entretanto, ainda há muitas outras objeções. Admitindo que o evangelho ainda esteja sendo pregado no hades, essa pregação é dirigida a todos, sem distinção? Geralmente, a resposta dada é não, restringindo a audiência àqueles que não a ouviram na terra. Isso não apenas está em conflito com sua exegese de 1 Pedro 3.18-22 (pois se a referência nessa passagem é à pregação do evangelho feita por Cristo no hades, ela é dirigida precisamente àqueles que *ouviram* o evangelho por meio de Noé), mas também levanta, automaticamente, a questão se a vida aqui na

[1] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 413-17 (Nº 394), 480-82 (Nº 409).

terra é totalmente irrelevante para essa pregação do evangelho no hades. A essa questão, também, as pessoas, via de regra, compreensivelmente não se atrevem a dar uma resposta negativa, pois, nesse caso, esta vida seria completamente sem valor ou significado. Por essa razão, juntamente com Clemente e Orígenes, elas geralmente dizem que, no estado intermediário, o evangelho é dirigido somente àqueles que são suscetíveis à conversão – pessoas que, na terra, por sua atitude em relação ao chamado real (*vocatio realis*),[2] prepararam-se para uma aceitação do evangelho pela fé.[3] Dizendo isso, pode-se novamente mudar o ponto de ênfase para esta vida e a pregação do evangelho no hades somente traz à luz aquilo que já está escondido no coração humano aqui na terra. Isso significa que a decisão, com respeito à salvação e à perdição, é tomada não em resposta ao evangelho, mas em resposta ao chamado real (*vocatio realis*), à lei. Em essência, essa é a mesma opinião que foi sustentada, também, pelos pelagianos, socinianos, deístas e outros, a saber, que há três caminhos para a salvação: a lei da natureza, a lei mosaica e a lei de Cristo.

Além disso, a teoria de um tipo de pregação do evangelho no hades está baseada em uma variedade de pressupostos incorretos. É básico para essa teoria o pressuposto de que o intento de Deus é salvar os seres humanos; que a pregação do evangelho tem de ser absolutamente universal; que todos os seres humanos têm de ser pessoal e individualmente confrontados pela escolha contra ou a favor do evangelho; que, ao fazer essa escolha, a decisão está dentro do poder humano; que o pecado original e os pecados reais são insuficientes para condenar uma pessoa e que somente a incredulidade deliberada em relação ao evangelho faz com que uma pessoa seja merecedora da ruína eterna. Todos esses pressupostos estão em conflito com firmes afirmações escriturísticas e fazem com que a teoria da pregação do evangelho no estado intermediário seja inaceitável. E se, finalmente, se pergunta se não é difícil crer que todos aqueles que estão aqui na terra, totalmente sem nenhuma responsabilidade própria, não ouviram o evangelho estão perdidos, a resposta a ser dada é: (a) nesse assunto extremamente sério, não nossa opinião, mas a Palavra de Deus é quem decide; (b) a teoria da pregação do evangelho aos mortos de modo nenhum resolve o problema, porque ela só ajuda aqueles que já se haviam preparado para a fé aqui na terra; (c) isso até mesmo agrava o problema, porque não dá atenção ao interesse de milhões de crianças que morrem na infância e, de fato, exclui toda possibilidade de que sejam salvas; (d) não leva em conta a liberdade soberana e a onipotência de Deus, que pode salvar também sem a pregação externa da Palavra, somente por meio do chamado interno e pela regeneração efetuada pelo Espírito Santo.

[2] Nota do organizador: *Cf.* Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids: Baker Academic, 1985), s. v. *vocation,* 329: "Chamado geral ou universal que, às vezes, é chamado de *vocatio realis* ou chamado real porque ocorre nas coisas (*res*) do mundo e por meio delas, enquanto o chamado especial ou evangélico é, às vezes, chamado de *vocatio verbalis,* pois só é feito por meio da Palavra (*Verbum*).

[3] *Cf. e.g.,* J. H. A. Ebrard, *Christliche Dogmatik,* 2ª ed. (Königsberg: A. W. Unser, 1862-63), §576.

Purificação?

[560] O estado dos crentes mortos que ainda não alcançaram plena santidade na terra é concebido pela igreja de Roma como a purificação das almas pela punição de fogo. A ideia desse estado de purificação é de origem pagã e ocorreu, especialmente, de duas formas. A teoria da transmigração das almas, encontrada entre os povos da Índia, Egito, Grécia, Israel e outros sustenta que, antes de entrar no corpo humano, a alma já viveu em outros corpos. Depois de sair do corpo humano, ela entra em outros organismos – tudo com vista à purificação e, por fim, alcançando a perfeição. Essa teoria é tão contrária à Escritura que jamais encontrou aceitação, com exceção de umas poucas seitas e indivíduos, dentro dos limites do Cristianismo. Ela parte, afinal, da ideia de que as almas são preexistentes, que originalmente não possuem um corpo e são indiferentes a todos os corpos. Além disso, ela está em conflito com a doutrina da redenção realizada por Cristo e interpreta a purificação e a perfeição como obra dos próprios seres humanos. Finalmente, ela é totalmente incapaz de deixar claro como as almas, passando repetidamente para outros corpos, podem ser libertas do pecado e educadas para a santidade.[4]

Outra ideia, que teve grande influência na teologia cristã, é a de que as almas, depois da morte, ainda precisam ser purificadas por algum tempo por uma variedade de punições antes que possam alcançar o mais alto nível de bem-aventurança. No parsismo encontramos a crença de que, depois da ressurreição geral, há um período de purificação de três dias em metal fundido que é suave para os bons, mas é muito doloroso para os maus.[5] Os judeus ensinavam que somente aqueles que são verdadeiramente justos vão diretamente para o céu. Os outros eram enviados ao Gehinnom, que, de acordo com alguns, era um purgatório para todos os povos, mas, de qualquer forma, era um purgatório para os judeus.[6] Desde Orígenes, essa concepção também se espalhou entre os cristãos, levando à doutrina católica do purgatório ou de um período de purificação, o que é aceito por muitos protestantes.

À primeira vista, essa ideia é muito atraente. Os crentes, afinal, no momento de sua morte, ainda estão sobrecarregados de pecados. Até mesmo o mais santo ainda possui apenas um pequeno começo da obediência perfeita. Esse pecado que se apega aos crentes, além disso, não está arraigado no corpo, mas na alma, que, por essa razão, não pode entrar no céu a menos que, antes, seja liberta da culpa do pecado e perfeitamente purificada de sua contaminação. É difícil

[4] B. de Moor, *Commentaries* [...] *theologiae,* 6 vols. (Leiden: Hasebroek, 1761-71), II, 1081; C. Vitringa, *Doctrina christiana religionis,* 8 vols. (Arnheim, 1761-86), IV, 87-97; K. G. Bretschneider, *Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik* (Leipzig: J. A. Barth, 1841), 846; E. Spiess, *Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode* (Jena: Herman Costenoble, 1877), 31, 558; J. F. von Meyer, *Blätter für höhere Wahrheit* Frankfurt a. M.: H. L. Brönner, 1818-32, I, 244-99; P. Gennrich, *Die Lehre von den Wiedergeburt* (Leipzig: Deichert, 1907), 275-355; R. Falke, *Gibt es eine Seelenwanderung?* (Halle: S. E. Strein, 1904); Th. Traub, "Seelenwanderung", *Der Geisteskampf der Gegenwart* 45 (1909): 285-303.

[5] P. D. Chantepie de La Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte,* 2 vols. (Freiburg i. B.: Mohr [Siebeck], 1887-89), II, 51.

[6] F. W. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1880), 327.

descrever como essa purificação poderia acontecer repentinamente na morte ou como resultado dela. Não apenas a santificação nesta vida é um processo lento, mas também em cada área da vida transições repentinas são virtualmente desconhecidas, enquanto o crescimento e o desenvolvimento gradual estão em toda parte. Portanto, tudo favorece a ideia de que, depois da morte, as almas dos crentes precisam sofrer uma purificação antes de ser levadas ao céu e admitidas à contemplação de Deus.

Porém, não importa como a argumentação humana poderia favorecer a doutrina do purgatório. A objeção primária e conclusiva a ela é que a Escritura não a menciona. Os teólogos católicos romanos, reconhecidamente, apresentam vários textos, mas nenhum deles realmente cumpre seu objetivo. Mateus 5.22 não diz uma palavra sequer sobre o purgatório, mas refere-se à Geena. Entender "prisão" (φυλακή, *pulakē*) em Mateus 5.25 como significando purgatório é arbitrário. Trata-se, em vez disso, de uma imagem da Geena, pois quem termina nele foi previamente condenado por um juiz e nunca terá uma chance de saldar o débito e deixar a prisão. O "enquanto" (ἕως, *heōs*), no verso 26, indica um período sem fim (*cf.* 18.30, 34). Em Mateus 12.32, Jesus diz que a blasfêmia contra o Espírito Santo não será perdoada nem neste mundo nem no porvir. As palavras "nem no porvir" servem apenas para enfatizar o caráter imperdoável da blasfêmia contra o Espírito Santo e, portanto, não pressupõe que alguns pecados ainda poderão ser perdoados depois que esta vida tiver terminado. No entanto, mesmo que esse fosse o caso, esse texto ainda não provaria nada em apoio à doutrina do purgatório, pois a referência aqui é ao perdão de pecados, enquanto o purgatório não é um lugar de perdão, mas apenas um lugar de "pagamento" de punições temporais. O texto fala de perdão no mundo vindouro, isto é, no período depois da *parousia,* enquanto o purgatório ocorre antes da *parousia* e termina com o juízo final.

De acordo com 1 Coríntios 3.12-15, a obra dos ministros da igreja deve suportar o teste no dia da *parousia* de Cristo. Aqueles que edificaram sobre o fundamento de Cristo com ouro, prata e pedras preciosas, isto é, aqueles que, em seu ofício e ministério, fizeram um trabalho sólido, embora sejam testados em sua obra, receberão uma recompensa, pois a obra se mantém mesmo sob o fogo do julgamento. Por outro lado, aqueles que edificaram sobre o fundamento de Cristo com madeira, feno e palha – que não podem resistir ao fogo – sofrerão perda de sua recompensa, embora eles mesmos sejam salvos como que por meio do fogo do julgamento. Assim, de fato, lemos aqui sobre um fogo revelador (v. 13), um fogo de teste (v. 13) e um fogo consumidor (v. 15), mas é assim que Paulo apresenta o fogo do juízo no futuro dia de Cristo, e, portanto, não há lugar aqui para um purgatório que purifique os crentes *antes* do juízo final. Outros textos sobre os quais a igreja de Roma poderia basear sua doutrina do purgatório – mesmo que apenas com uma aparência de justificativa – não existem. Apenas uma passagem nos apócrifos do Antigo Testamento, 2 Macabeus 12.41-45, mostra que os judeus, naquela época, consideravam as ofertas e orações em favor dos mortos que tinham morrido em seus pecados como uma coisa boa e

necessária – algo que sabemos também por outras fontes. Portanto, é ainda mais notável que essa crença popular, que existia entre os judeus, nunca é registrada, muito menos sancionada, nem no Antigo nem no Novo Testamento.

A doutrina do purgatório está muito estritamente ligada à da justificação. Por justificação a igreja de Roma entende a infusão de graça santificadora sobrenatural que, por sua vez, capacita os seres humanos a fazerem boas obras e, assim, merecerem a vida eterna. Essa graça, porém, pode ser aumentada e diminuída; aquele que a perde como resultado de um pecado mortal e morre está perdido; aquele que, cumprindo os preceitos e conselhos, alcança perfeição na hora da morte entra imediatamente no céu. Porém, aquele que ainda tem de pagar o débito e sofrer as punições temporais devidas aos pecados veniais ou que, no sacramento da penitência, recebeu de volta a graça infusa, perdida como resultado de um pecado mortal e, em sua morte, ainda tem de "pagar" as punições temporais – essa pessoa é levada ao purgatório e permanece ali até que pague o último centavo. Na igreja de Roma, justificação, santificação e glorificação são obras dos próprios seres humanos, mesmo que seja com base na graça sobrenatural infusa neles. Depois de a receberem, eles têm de se tornar merecedores da vida eterna e da visão beatífica de Deus no céu por meio de um mérito condigno ou pleno.[7] Se alcançarem esse objetivo na terra, devem – assim como os pagãos descreveram – continuar a obra no porvir até que tenham alcançado a perfeição.

Entretanto, da Escritura, a Reforma novamente aprendeu a conhecer a justificação dos pecadores pela fé e, por isso, teve de rejeitar o fogo de purificação. Cristo realizou tudo. Ele não somente sofreu a punição, mas também conquistou a vida eterna por nós por meio de seu cumprimento da lei. Todos os benefícios que Cristo alcançou por meio de seu sofrimento e morte, e que estão presentes e disponíveis nele em perfeição, são imediatamente concedidos àqueles que creem verdadeiramente. Aquele que crê *tem* a vida eterna. Na Justificação, não apenas o mérito da obediência passiva de Cristo é imputado, mas também o de sua obediência ativa. Nesse ato de beneficiação, os crentes recebem perdão, isenção da punição e não retornam ao estado de Adão antes da queda, no qual, com o poder que lhe foi concedido, ele tinha de cumprir a lei e merecer a vida eterna. Ao contrário, com base na obediência perfeita de Cristo, os crentes imediatamente têm direito à vida eterna. As obras santas realizadas por Cristo são creditadas a eles. Eles não têm de merecer a vida por meio do cumprimento da lei, mas praticam boas obras com base no princípio de vida eterna que já lhes foi concedido em fé. Consequentemente, a santificação, aqui, não é uma autopreparação para o céu ou uma autoperfeição, mas apenas o desenvolvimento, nos crentes, daquilo que eles já possuem em Cristo, um andar nas boas obras que Deus, em Cristo, já preparou para eles (Ef 2.10). Deus, portanto, não tem de esperar por nenhuma boa obra para que possa receber os crentes no céu, visto

[7] Nota do organizador: *Cf.* Richard Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, s.v. *meritum de condigno* e *meritum de congruo*, 191s.

que, em Cristo, esse céu está definitivamente aberto para todo aquele que crê. Aquele que crê tem perdão e vida eterna e está pronto para o céu e não precisa passar pelo purgatório nem aqui nem no porvir. Nem mesmo o sofrimento que eles geralmente ainda – até mesmo como resultado do pecado – têm de suportar na terra é uma punição, uma penalidade, um pagamento atrasado das demandas da lei, mas um castigo paternal que serve para seu amadurecimento.

O FIM DE NOSSA PEREGRINAÇÃO

Sobre uma base reformada, então, a questão é: quando os crentes entram na posse dos benefícios que Cristo lhes concedeu? Aqueles que creem os recebem imediatamente em um sentido jurídico: em Cristo, têm direito a todos os benefícios da aliança, a toda a salvação. Entretanto, na terra, ainda não entram em plena posse deles. Quando, então, isso ocorre? Quando os crentes deixam de ser peregrinos e chegam à sua pátria? A essa questão a Escritura tem somente uma resposta: na morte. Em nenhum lugar ela representa os crentes depois da morte como estando ainda atormentados pela punição ou pelo sofrimento devido ao pecado. Os crentes sempre expressam como certa sua expectativa de que, na morte, alcançarão o fim de sua peregrinação e sua entrada na vida bem-aventurada do céu (Sl 73.24-25; Lc 23.43; At 7.59; 2Co 5.1; Fp 1.23; 2Tm 4.7). Depois da morte não há mais nenhuma santificação. Tem início um estado de santidade no qual os espíritos dos justos se tornam perfeitos (Hb 12.23) e são vestidos com longas vestimentas brancas e ficam diante do trono do Cordeiro (Ap 7.9, 14). Conta-se a história do modesto de Sacy, de Port Royal, que sempre viveu temendo a Deus e, consequentemente, nunca se atreveu a esperar a bem-aventurança eterna imediatamente após a morte, mas, em sua morte, clamou: "Ó, bendito purgatório!".[8] No entanto, essa disposição mental é totalmente estranha aos crentes do Antigo e do Novo Testamento e só pode ser explicada pelo pressuposto de que essa pessoa, olhando para si mesma, está cega para a obra completa de Cristo.

É claro que o modo no qual o estado de santidade começa, imediatamente, após a morte dos crentes não pode ser entendido ou claramente descrito. A regeneração e a santificação efetuadas aqui na terra pelo Espírito Santo também são um mistério. No entanto, não há dúvida de que a morte serve como meio, não no sentido do dualismo platônico, como se o mero fato de a alma ser liberada do corpo já constituísse sua santificação, pois o pecado está arraigado precisamente na alma. Nem no sentido do racionalismo sentimental, no qual a morte, como um mensageiro da paz, transforma as pessoas em anjos, pois a morte, como tal, é uma revelação da ira de Deus e o salário do pecado. Mas a morte serve como meio, segundo a Escritura, que a descreve, para o crente, como o morrer para o pecado, pois toda disciplina é para o nosso bem, para que possamos desfrutar

[8] Nota do organizador: Bavinck está se referindo aqui a Isaac-Louis Le Maistre de Sacy (1613-84), diretor espiritual da ordem jansenista de Port-Royal, França, que completou uma tradução da Bíblia para o francês que foi iniciada por seu irmão Antoine.

da santidade de Deus (Hb 12.10). Aqueles que, assim como Cristo, sofrem na carne por causa do pecado deixam o pecado (1Pe 4.1). Isso é especialmente verdadeiro sobre a morte. A consequência da morte ética, isto é, morrer para o pecado em comunhão com Cristo, é que a pessoa é liberta do pecado e morre para ele e, daí por diante, vive para Deus em Cristo (Rm 6.6-11; 8.10; 1Pe 2.24). Essa morte ética culmina na morte física (Rm 7.24; 2Co 5.1; Fp 1.21, 23). A morte é uma mudança tremenda, o rompimento de todos os vínculos com esta vida terrena e uma entrada em um novo mundo com condições e relações totalmente diferentes. Não é estranho que, assim como acontece com o sofrimento, Deus empregue a morte como meio para a santificação da alma do crente e para purificá-la de todas as manchas do pecado.[9] Contra isso, não podemos levantar a objeção de que essa santificação é mecânica e ocorre em um instante, pois a morte é o maior salto que uma pessoa pode dar, uma transferência repentina do crente para a presença de Cristo e, consequentemente, uma destruição do ser "humano" externo e uma total renovação do ser "humano" interno.

Acrescente-se a isso que a doutrina do purgatório de forma nenhuma faz com que a santificação do crente seja mais compreensível. Em primeiro lugar, a teologia católica romana tem de atribuir à morte um significado crítico semelhante. O purgatório, afinal, não é um lugar em que os pecados ainda são perdoados, mas onde as punições temporais que ainda restam podem ser "pagas". Dessa forma, aqueles que cometeram pecados veniais e não receberam perdão para eles nesta vida, devem recebê-lo na morte. Os teólogos católicos, portanto, ensinam que a alma que morre em pecado venial recebe, na morte, imediatamente o perdão de pecados para, subsequentemente, satisfazer, no purgatório, as punições temporais estipuladas para esses pecados. Dessa forma, não fica claro como o purgatório produz a santificação das almas. Independente do fato de que os católicos geralmente descrevem o purgatório como um fogo material, há a questão de como a dor, como tal, pode santificar a alma. Isso seria, de fato, possível se, por meio do tormento, arrependimento, contrição, conversão, fé e amor, e coisas semelhantes, pudessem ser efetuados na alma. Entretanto, na posição católica, isso não pode ser admitido, pois o purgatório não é uma agência missionária, nem uma instituição para conversão, nem uma escola de santificação, mas um lugar onde somente as punições temporais podem ser "pagas". Assim, por um lado, as "pobres almas" não podem mais pecar e adquirir nova culpa e, por outro lado, não podem melhorar a si mesmas, pois toda melhoria implica mérito e, no purgatório, a possibilidade de mérito é excluída. Consequentemente, é impossível formarmos uma noção clara do estado dessas "pobres almas". Se elas devem ser descritas como ainda mais ou menos manchadas pelo pecado, então, na posição católica, é impossível entender como não podem continuar pecando e, assim, sofrer novamente a perda total da graça recebida. Se essa possibilidade for excluída, então as almas são inerentemente puras e santas e apenas têm de receber certas punições temporais que não pude-

[9] Catecismo Maior de Westminster, p. 85.

ram receber na terra. No entanto, nesse caso, é novamente incompreensível que os perfeitamente justos ainda possam ser temporariamente excluídos do céu e sujeitos aos tormentos do purgatório. Em ambos os casos, continua sendo um enigma como o purgatório pode ser um "fogo purificador" (*ignis purgatorius*). Ele nada mais é do que um fogo de retribuição (*ignis vindicativus*). Oswald corretamente salienta que o caráter purificador do purgatório está entre as questões mais difíceis.[10]

Finalmente, existem várias perguntas que a doutrina do purgatório não consegue responder. De acordo com a crença católica, os crentes do Antigo Testamento foram para o limbo dos pais (*limbus patrum*). A questão é: esse limbo deve ser descrito como um purgatório ou eles não precisaram de um purgatório? E como devemos conceber a purificação daqueles que morrerem pouco antes da *parousia* e, consequentemente, não puderem mais entrar no purgatório, já que ele deixa de existir quando este mundo chega ao fim? As almas daqueles que morreram em tempos antigos têm de suportar muito mais do que aqueles que entram no purgatório mais tarde, pois a duração do tormento no purgatório se torna cada vez mais curta. Como os católicos harmonizam esse fato com a justiça de Deus e a necessidade que a alma tem de purificação? Se a resposta for que, na medida em que o fim do mundo se aproxima, a santificação é cada vez mais transferida para o sofrimento do tempo presente e para o momento da morte, isso solapa seriamente a doutrina do purgatório e se aproxima da posição adotada pela Reforma contra essa doutrina.

INTERCESSÃO PELOS MORTOS?

Se a doutrina do purgatório é insustentável, todas as ofertas e orações pelos mortos automaticamente caem com ela. A veneração dos mortos por meio de sacrifícios e orações era comum entre os pagãos. A intercessão pelos mortos tornou-se uma prática entre os judeus mais tarde (2Mc 12.40-45) e continua assim até o presente.[11] Na igreja cristã, logo surgiu o costume de desejar que os mortos recebam paz, luz e refrigério (*refrigerium*) e de se lembrar deles em orações e na celebração da Ceia do Senhor. No período antigo, isso era feito com respeito a todos aqueles que morriam no Senhor, sem distinção, e essas ofertas e sacrifícios eram apenas de natureza memorial. Entretanto, gradualmente foi feita uma distinção entre as almas que eram imediatamente levadas ao céu e as outras, que ainda tinham de passar algum tempo no purgatório. A comunhão com o primeiro grupo, então, tornou-se, gradualmente, praticada por invocação e veneração, e, com o segundo grupo, por meio de intercessões, boas obras, indulgências e missas para a alma.[12] Na antiga compreensão católica

[10] J. H. Oswald, *Eschatologie* (Paderborn: F. Schöningh, 1869), 116.

[11] F. Schwally, *Das Leben nach dem Tode nach dem Vorstellungen des Alten Israels* (Giessen: J. Ricker, 1892), 188-190.

[12] Cânones e Decretos do Concílio de Trento, XXII, 2, 3; XXV; Belarmino, "De purgat.", in *Controversiis*, II, 15-18; G. Perrone, *Praelectiones theologicae*, 9 vols. (Louvain: Vanlinthout & Vandezande, 1838-43), VI, 289; VIII, 29; H. Th. Simar, *Lehrbuch der Dogmatik*, 2 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1879-80), 900.

– de orar a Deus para que ele aumentasse a bem-aventurança daqueles que morreram em Cristo e ouvisse suas orações pelos vivos e, simultanemaente, como comemoração e comunhão com os mortos – a intercessão pelos mortos também era aprovada pelos gregos, luteranos, Hugo Grotius, muitos anglicanos e teólogos mais recentes.[13]

Os reformados, porém, rejeitaram essa intercessão pelos mortos sobre o fundamento de que seu quinhão era inalteravelmente decidido na morte.[14] O fato é que nem o Antigo nem o Novo Testamento dizem uma só palavra sobre essa intercessão. A única passagem à qual se pode recorrer é 1 Coríntios 15.29, onde Paulo menciona aqueles que tinham sido batizados ὑπὲρ νεκρῶν (*huper nekrōn*). Porém, disso não se pode inferir que esse batismo tenha sido recebido pelos vivos em favor dos mortos. Não há qualquer evidência de que essa prática existisse no tempo de Paulo ou depois dele. De fato, Tertuliano e outros relatam que esse costume foi encontrado entre muitos seguidores de Cerinto e Marcião, mas, em primeiro lugar, a precisão desse relato está sujeita a dúvida e, em segundo lugar, se estiver correto, a implicação é que ela era uma prática herética que nunca encontrou aceitação na igreja cristã. Aqueles que usam o texto para apoiar o direito de orar pelos mortos devem, antes de tudo, começar batizando os vivos em favor dos mortos, de forma que o batismo possa beneficiá-los. Paulo cita os mortos como a razão pela qual os vivos tinham se batizado. Porque aqueles que tinham morrido em Cristo seriam ressuscitados, por causa daquilo que eles acreditavam e, em seu favor, pelos vivos que eram crentes e tinham sido batizados. Tire a ressurreição, e o batismo se torna uma cerimônia vazia.

A intercessão pelos mortos, portanto, não tem base em nenhum lugar da Escritura, como Tertuliano, por essa razão, já reconhecia. Depois de discutir várias práticas eclesiásticas, inclusive os sacrifícios pelos mortos (*De corona militus,* c. 3), ele acrescenta, no capítulo 4: "Se, para essas e outras normas, você insistir em ter uma injunção escriturística positiva, não encontrará nenhuma. A tradição lhe será exibida detalhadamente como a autora delas, o costume, como seu fortalecedor e a fé como sua observadora".[15] Como não há uma prescrição dada por Deus Pai, temos de nos contentar com o costume da mãe, isto é, a igreja, que, assim, mais uma vez recebe uma posição ao lado da Palavra de Deus. Como, então, a intercessão pelos mortos não pode suportar o teste da Escritura, a questão a respeito de sua utilidade e conforto não é mais apropriada. Essas duas coisas dificilmente podem ser demonstráveis, pois, embora pareça bonito que os vivos possam ajudar os mortos com suas intercessões e corrigir o erro que talvez tenham cometido em relação a eles durante sua vida, na verdade,

[13] C. Vitringa, *Doctr. christ.,* IV, 79, 80; VIII, 509, 515; A. Franz, *Das Gebet für die Todten in seinem Zusammenhange mit Kultus und Lehre nach dem Schriften des heilige Augustinus* (Nordhausen: A. Büchting, 1857); K. M. Leibbrand, *Das Gebet für die Todten in der evangelischen Kirche* (Stuttgart: Schweiserbart, 1864).

[14] J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus* (Amsterdã: H. H. Wetsen, 1682), s.v. ταφή; B. de Moor, *Comm. theol.,* V, 30-32.

[15] Tertuliano, *The Chaplet, or De Corona,* c. 4 (tradução de *The Ante-Nicene Fathers,* org. A. Roberts e J. Donaldson [Nova York: Christian Literature, 1885], III, 95). *Cf.* Belarmino, "De missa", in *Controversiis,* II, c. 7; J. H. Oswald, *Eschatologie,* 95.

essa prática eclesiástica leva a piedade cristã para uma direção totalmente errada. Ela dá a impressão de que – ao contrário do que diz Mateus 8.22 – mais vale cuidar dos mortos do que cuidar dos vivos. Ela atribui às próprias obras expiatórias da pessoa um poder expiatório meritório que é eficaz até mesmo do outro lado do túmulo e beneficia os mortos. Isso está baseado na doutrina do purgatório e conduz a ela, o que, por um lado, especialmente entre os ricos, alimenta a indiferença e, por outro, perpetua a incerteza dos crentes. Além disso, na mente dos cristãos, isso enfraquece a confiança na suficiênia do sacrifício e da intercessão de Cristo.[16]

COMUNHÃO COM A IGREJA TRIUNFANTE

[561] Embora não haja lugar para a veneração dos santos e a intercessão pelos mortos, ainda há uma comunhão entre a igreja militante sobre a terra e a igreja triunfante no céu que não pode ser rompida. Os crentes na terra, quando se tornam cristãos, vão para a Jerusalém celestial, que é a mãe de todos nós; para os inumeráveis anjos que servem e louvam a Deus ali; para a assembleia dos primogênitos, isto é, dos crentes do Antigo Testamento que estão arrolados no céu e têm ali sua cidadania; aos espíritos dos justos, isto é, os cristãos que já morreram e alcançaram a perfeição, a consumação; a Cristo, o mediador do Novo Testamento, e a Deus, o juiz de todos (Hb 12.22-24).

Essa comunhão não implica que tenha de existir uma interação direta entre os membros dos segmentos militante e triunfante da igreja, pois embora ela esteja ausente também entre as diferentes pessoas e povos que viveram em épocas diferentes na terra, a humanidade ainda é um organismo composto de um só sangue. Os contatos pessoais que todo crente tem aqui na terra são limitados a umas poucas pessoas, mas os crentes são membros de uma santa igreja cristã católica. A unidade que une todos os crentes, mortos e vivos, está ancorada em Cristo e, por meio dele, em comunhão com o mesmo Pai, na posse do mesmo Espírito e, em união, na participação dos mesmos tesouros de salvação. O amor que permanece até mesmo quando a fé e a esperança desaparecem, permanentemente, une todos os crentes com Cristo e uns aos outros. Esse amor se expressa, de nossa parte, no fato de que nos lembramos com profundo respeito dos santos que nos precederam; falamos deles de forma digna; imitamos sua fé e boas obras e, estimulando-nos por seu exemplo, corremos com paciência a carreira que nos foi proposta; sentimo-nos um com eles e vivemos na expectativa de nos

[16] Para o repúdio da doutrina do purgatório, veja J. Calvino, *Institutas,* III.v; A. Polanus, *Syntagma theologia christianae* (Hanover: Aubry, 1624), VII, 25; D. Chamier, *Panstratiae catholicae* (Genebra: Roverianis, 1626), III, 26; W. Ames, *Bellarminus enervatus,* 3ª ed., 4 vols. (Oxford: G. Turner, 1629), II, 5; G. Voetius, *Selectae disputationes theologicae,* 5 vols. (Utrecht: 1648-69), II, 1240; John Forbes, *Instructiones historico-theologicae* (Amsterdã: Elzevirium, 1645), XIII; J. Gerhard, *Loci theologici,* org. E. preuss, 9 vols. (Berlim: G. Schlawitz, 1863-75), XXVI, 181ss.; J. Quenstedt, *Theologia,* IV, 555; Th. Kliefoth, *Christliche Eschatologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1886), 82s.; Charles H. H. Wright, *The Intermediate State and Prayers for the Dead* (Londres: Nisbet, 1900).

encontrarmos com eles para que, juntamente com eles e todos os seres criados, magnifiquemos ao Senhor.

Entre as formas pelas quais a comunhão da igreja militante com a igreja triunfante se manifesta, a esperança de reunião ocupa um lugar importante. O racionalismo, de fato, fez um mau uso horroroso desse fato. Era como se a bem-aventurança do céu consistisse não na comunhão com Cristo, mas no prazer sentimental da presença de outra pessoa. Contudo, há aqui um bom e verdadeiro elemento. A esperança de reunião do outro lado do túmulo é completamente natural, genuinamente humana e também está em harmonia com a Escritura, pois ela não nos ensina a imortalidade crua de almas espectrais, mas a vida eterna de pessoas. A regeneração não apaga a individualidade, a personalidade ou o caráter, mas os santifica e coloca-os a serviço de Deus. A comunidade de crentes é a nova humanidade, que tem dentro de si mesma uma grande quantidade de variedade e distinção e manifesta a mais rica diversidade na unidade. A alegria do céu, de fato, consiste, antes de tudo, na comunhão com Cristo, mas, também, na comunhão dos bem-aventurados entre si. Assim como essa comunhão na terra, embora seja sempre imperfeita, não infringe, mas reforça e enriquece a comunhão dos crentes com Cristo, assim também acontecerá no céu. O mais elevado desejo de Paulo é partir e estar com Cristo (Fp 1.23; 1Ts 4.17). Entretanto, o próprio Jesus representa a alegria do céu usando a imagem de um banquete no qual todos os convidados se sentam com Abraão, Isaque e Jacó (Mt 8.11; *cf.* Lc 13.28). A esperança de reunião não é má em si mesma, portanto, contanto que permaneça subordinada ao desejo de comunhão com Cristo.

Também não é absurdo pensar que os bem-aventurados no céu têm saudades dos crentes que estão na terra. Afinal, eles têm um depósito de memórias das pessoas e condições que conheciam na terra (Lc 16.27-31). As almas sob o altar clamam por vingança por causa do sangue que foi derramado (Ap 6.10). A noiva, isto é, toda a comunidade de crentes, no céu e na terra, ora pela vinda do Senhor Jesus (Ap 22.17). Embora a Escritura não nos dê garantia para crer que os bem-aventurados no céu sabem tudo o que acontece aqui na terra, é provável que eles saibam tanto sobre a igreja militante na terra, quanto esta sabe sobre eles. Essa pequena quantidade de conhecimento, acrescentada ao conhecimento que possuem em sua memória e que talvez seja regularmente aumentado pelas afirmações feitas pelos anjos e pelos crentes mortos recém-chegados, é suficiente para levá-los a pensar com forte interesse sobre esta terra e a forte luta que acontece aqui. Um ingrediente acrescentado a isso é que o estado dos bem-aventurados no céu, por mais glorioso que seja, ainda, por várias razões, tem um caráter temporário. Afinal, nesse estágio, eles estão somente no céu e restritos ao céu, e não ainda em posse da terra, a herança que lhes foi prometida juntamente com o céu. Além disso, eles estão privados do corpo, e essa existência incorpórea não é, como diz o dualismo, um ganho, mas uma perda, não um aumento, mas uma diminuição da existência, visto que o corpo é parte integrante da humanidade.

Finalmente, a parte não pode estar completa sem o todo. A plenitude do amor de Cristo só pode ser conhecida em comunhão com todos os santos (Ef 3.18-19). Um grupo de crentes não pode ser perfeito sem o outro (Hb 11.40). Por essa razão, no caso dos bem-aventurados no céu, ainda há lugar para fé e esperança, para espera e oração (Ap 6.10; 22.17). Assim como os crentes que estão na terra, eles esperam ansiosamente o retorno de Cristo, a ressurreição dos mortos e a restauração de todas as coisas. Somente então o fim será alcançado (1Co 15.24). Essa ideia é tão enfatizada na Escritura que, em comparação, o estado intermediário é reduzido a um breve intervalo do qual nenhum relato é feito no juízo final. Também, em nenhum lugar se afirma que aquilo que foi realizado pelos mortos no estado intermediário será julgado perante o tribunal de Cristo no último dia. Esse julgamento se refere, exclusivamente, àquilo que foi feito no corpo, seja bom ou mau (2Co 5.10): nesse sentido o julgamento universal é idêntico ao julgamento pessoal e particular.

Porém, isso ainda não nos permite concluir, com Kliefoth,[17] que as almas, depois da morte, vivem fora do espaço e do tempo e lhes é negado todo desenvolvimento e progresso, pois embora certamente não haja progresso como o que existe na terra e ainda menos seja possível uma mudança para o bem ou para o mal, almas vivas que existem genuinamente não podem ficar sem atividade, a menos que sejam concebidas como estando em coma. Os mortos continuam sendo finitos e limitados e não podem existir senão no espaço e no tempo.

Sem dúvida, do outro lado do túmulo, as dimensões de espaço e a contagem de tempo são muito diferentes das que existem na terra, onde medimos pela milha e pela hora. Além disso, as almas que moram ali não se tornam eternas e onipresentes como Deus. Assim como os anjos, elas devem ter paradeiro específico (*ubi definitivum*), não podem estar em dois lugares ao mesmo tempo, estão sempre em algum lugar em uma localização específica, no paraíso ou no céu, e assim por diante. Semelhantemente, elas não são elevadas acima de todo tempo estruturado, isto é, acima de toda sucessão de momentos, porque têm um passado do qual se lembram, um presente no qual vivem e um futuro para o qual se dirigem. O homem rico sabe que seus irmãos ainda estão vivos (Lc 16.28), as almas sob o altar anseiam pelo dia de vingança (Ap 6.10), a noiva espera pela vinda de Cristo (Ap 22.17), aqueles que vêm da grande tribulação servem a Deus de dia e de noite (Ap 7.15) e não há descanso nem de dia nem de noite para aqueles que adoraram a besta (Ap 14.11).

Se, então, as almas existem sob alguma forma de espaço e tempo, elas não podem ser concebidas como sendo totalmente inativas. Jesus, de fato, diz que, na noite da morte, ninguém pode trabalhar (Jo 9.4) e a bem-aventurança celestial é frequentemente representada na Escritura como um estado de repouso (Hb 4.9-10; Ap 14.13). No entanto, assim como não é incoerente dizer que Deus descansa de sua obra de criação (Gn 2.2) e, não obstante, trabalha sempre (Jo 5.17), ou que Cristo realizou sua obra na terra (Jo 17.4)

[17] Th. Kliefoth, *Christliche Eschatologie*, 61-66.

e prepara um lugar no céu para os que lhe pertencem (Jo 14.3), também não é contraditório afirmar que os crentes descansam de seus labores e, contudo, servem a Deus em seu templo. Embora sua obra na terra tenha chegado ao fim, isso não altera o fato de que ainda têm outras obras a realizar no céu. A Escritura ensina isso claramente. Aqueles que morreram no Senhor estão com Jesus (Fp 1.23), estão diante do trono de Deus e do Cordeiro (Ap 7.9, 15), clamam e oram, prestam adoração e serviço (Ap 6.10; 7.10, 15; 22.17). De qualquer maneira, se eles conhecem Deus, Cristo, os anjos e uns aos outros, eles estão, por esse motivo, engajados em atividades de intelecto e vontade, crescendo em conhecimento e sendo confirmados em amor. Se Paulo pode dizer que os crentes sobre a terra, vendo a glória de Deus no espelho de sua Palavra, estão sendo transformados na mesma imagem de um grau de glória para outro (2Co 3.18), muito mais isso acontecerá quando forem admitidos à sua presença imediata e puderem contemplá-lo face a face. Não há mudança em seu estado, nem nenhum desenvolvimento em um sentido terreno, nem mesmo santificação como na igreja militante, pois a santidade é possessão de todos. Porém, assim como Adão, antes da queda, e o próprio Cristo em sua humanidade, embora fossem perfeitamente santos, podiam crescer em graça e sabedoria, assim também, no céu, há uma confirmação contínua do estado da pessoa, um grau sempre crescente de conformidade à imagem do Filho, um crescimento no conhecimento e no amor de Deus que nunca tem fim.

Além disso, todos têm sua própria tarefa e seu próprio lugar. Os católicos romanos admitem que, depois da morte, os crentes do Antigo Testamento esperaram no limbo dos pais e só foram libertos quando Cristo os libertou, em sua descida ao inferno. Eles também creem que as crianças que ainda não tinham sido batizadas quando morreram não serão recebidas no inferno nem no céu, mas em um "receptáculo" separado, o limbo dos infantes. No entanto, a Escritura não apresenta base para nenhum desses dois "limbos". Esse é o caminho lógico daqueles que perdem de vista a unidade da aliança da graça e interpretam os benefícios assegurados por Cristo como uma nova substância que não existia antes – essas pessoas são levadas a fazer os crentes do Antigo Testamento esperarem no limbo dos pais por essa aquisição e comunicação dos benefícios de Cristo. No entanto, aqueles que reconhecem a unidade da aliança e interpretam os benefícios de Cristo como a graciosa benevolência de Deus, que, levando em consideração a obra de Cristo, já podia ser comunicada antes de seu sofrimento e morte, não têm necessidade de um *limbus patrum.* Sob os preparativos do Antigo Testamento, o caminho para a bem-aventurança celestial era o mesmo que havia no Novo Testamento, muito embora haja, de fato, uma diferença na luz sob a qual eles andavam naquele tempo e agora.

Da mesma forma não há lugar, do outro lado do túmulo, para um limbo infantil (*limbus infantum*), pois os filhos da aliança, quer sejam batizados ou não, vão para o céu quando morrem e tão pouco nos foi revelado sobre o destino daqueles que estão fora da aliança que é melhor nos abstermos de um

julgamento definitivo.[18] Não obstante, contida na teoria do *limbus patrum* e do *limbus infantum* está a ideia de que existem graus variáveis tanto na punição do ímpio quanto na bem-aventurança do justo. Há distinção de categoria e atividade no mundo dos anjos. Há diversidade entre todos os seres criados e muito abundantemente entre os seres humanos. Há distinção de lugar e tarefa na igreja de Cristo. Na terra, cada crente recebe seus próprios dons e sua própria tarefa. Na morte, as obras de cada um seguem a pessoa que morre no Senhor. Sem dúvida, essa diversidade não é destruída no céu, mas, ao contrário, é purificada de tudo aquilo que é pecaminoso e multiplicada abundantemente (Lc 19.17-19). Não obstante, essa diferença de graus não diminui nada da bem-aventurança de que cada um desfruta de acordo com sua própria capacidade, pois todos estarão em casa com o Senhor (2Co 5.8), serão levados para o mesmo céu (Ap 7.9), desfrutarão do mesmo descanso (Hb 4.9) e encontrarão alegria no mesmo serviço a Deus (Ap 7.15).

[18] B. B. Warfield, "The Development of the Doctrine of Infant Salvation", in seu *Two Studies in the History of Doctrine* (Nova York: Christian Literature, 1897).

B. O retorno de Cristo

15
Visões do fim

O universo é finito e sua história terá um fim. Aqueles que vivem sem Deus e sem esperança acham difícil aceitar isso e geralmente se voltam para sonhos ilusórios de progresso ou se entregam ao desespero. A esperança do Antigo Testamento é baseada em uma restauração antecipada da terra como reino de Deus. O esperado dia do Senhor traz juízo e salvação e é introduzido pelo Messias, o Filho de Davi. Profeticamente, prefigurada no retorno do cativeiro babilônico, na conversão de Israel e na renovação da adoração no templo, a expressão final da esperança de Israel é cósmica – os gentios participam da bênção plena de uma terra purificada e transformada. Embora o Antigo Testamento considere o reino messiânico como o completo estabelecimento do reino de Deus, ele também dá pistas de uma realidade maior que está surgindo – o reino eterno e espiritual de Deus. O caráter concreto, terreno, da esperança do Antigo Testamento, politizada no Judaísmo intertestamentário, deu origem ao quiliasmo, que apresenta um duplo retorno de Cristo e uma dupla ressurreição. O primeiro estabelece um reino milenar terreno, o segundo, a consumação final. A maior objeção ao quiliasmo é que ele negligencia a aplicação que o Novo Testamento faz da profecia do Antigo. É a antiga aliança, e não a nova, que é o verdadeiro intermezzo na história da salvação.

[562] Assim como está destinado aos seres humanos morrer uma só vez, assim também deve haver um fim na história do mundo. A ciência e a religião sempre estiveram convencidas disso. É certo que umas poucas pessoas, tais como Aristóteles, na Antiguidade, e Heinrich Czolbe, Friedrich Mohr e outros, em tempos modernos, criam que este mundo é eterno e não teve começo nem terá fim. No, entanto, hoje é geralmente aceito que essa opinião é insustentável. Há muitas considerações que estabelecem a duração finita do mundo além de qualquer dúvida. De acordo com as previsões, a velocidade rotacional da Terra diminui pelo menos um segundo a cada 600 mil anos. Por menor que seja essa diminuição, depois de bilhões de anos ela produz na Terra uma reversão nas relações entre dia e noite, o que decreta o fim de toda

a vida. Além disso, a rotação da Terra está sendo continuamente reduzida pela alternância de marés altas e baixas, desloca partes da terra e diminui o suprimento de energia cinética. A terra, portanto, move-se cada vez para mais perto do Sol e deve, por fim, desaparecer nele. Além disso, o espaço no qual os planetas se movem não é totalmente vazio, mas cheio de éter e ar rarefeito, o que, mesmo que fracamente, dificulta o movimento dos planetas, diminui sua velocidade rotacional, faz com que sua órbita diminua e, assim, coloca-os em proximidade cada vez maior com o Sol.

O Sol também não pode durar para sempre. Quer seu calor seja produzido por meteoritos que o atingem ou por constante contração ou por processo químico, o Sol gradualmente esgota esse calor, contrai-se e move-se para seu fim. De acordo com Robert Thompson, o diâmetro do Sol diminui trinta e cinco metros por ano e, como ele brilha há uns vinte milhões de anos, só lhe restam agora uns dez milhões de anos. Embora a energia cinética, afinal, possa se converter em calor, o calor não pode ser convertido em energia cinética a menos que seja direcionado para um corpo mais frio. Portanto, uma vez que a temperatura se torne a mesma em toda parte, a conversão de calor cessa e o fim das coisas se instaura. Consequentemente, a questão é simplesmente se o Sol ou a Terra vai se conservar por mais tempo. Se for o Sol, a Terra, por fim, será engolida por ele e tudo acabará em uma conflagração. Se for a Terra, o suprimento de calor um dia será esgotado e a vida expirará em uma morte de frio extremo.[1]

Vários outros argumentos em favor de um mundo finito foram desenvolvidos. Por causa de sua afinidade química com os minerais, o suprimento de água da Terra tende a crescer cada vez menos. A água e o oxigênio estão cada vez mais associados nos sólidos. Os produtos da Terra – carvão, madeira, turfa, suprimentos – diminuem. A Terra, por mais ricos que sejam seus recursos, um dia ficará esgotada e isso acontecerá tão logo a raça humana se expanda e o perigo de superpopulação ameace. Consequentemente, do ponto de vista da ciência, não há nenhum lugar para uma perspectiva otimista do futuro. Numerosas pessoas, porém, têm alimentado essa perspectiva e sonhado com progresso permanente e um futuro paraíso da humanidade no mundo presente (*Diesseits*). Humanistas e materialistas competem entre si para alimentar essas ilusões. Com base no princípio da evolução cósmica, eles creem que suas profecias profissionais não podem dar errado. Em sua opinião, pelo aumento de bens ideais, como a ciência, a arte e a moralidade, ou pelo progresso na prosperidade material, isto é, pela abundância de alimento, abrigo e vestuário, a felicidade da humanidade será um dia plenamente realizada. Kant, Lessing, Herder, Fichte,

[1] A lei da entropia – segundo a qual o trabalho pode ser completamente convertido em calor, mas o calor nunca pode ser totalmente convertido em trabalho e que, aplicada ao universo por Clausius, conduz a um estado no qual a diferença de temperatura necessária para a conversão de calor em trabalho desapareceu – tem sido usada repetidamente como um argumento para o fim, e, portanto, também para o começo do mundo, e também como prova para a existência de Deus. *L. Dressel, "Der Gottesbeweis auf Grund des Entropiesatzes", *Stimmen aus Maria Laach* 78 (1909): 150-60; C. Isenkrahe, *Energie, Entropie, Weltanfang, Weltende* (Trier: Lintz, 1910). Mas B. Bavinck, "Das Entropiegesetz und die Endlichkeit der Welt", *Der Geisteskampf der Gegenwart* 45 (1909): 260-67, questiona a validade desse argumento. *Cf.* também o art. "Entropie" no *Konversations-Lexikon* de Meyers.

Schelling e outros preveem um futuro no qual o reino ético de Deus abrangerá todos os seres humanos. Todos participarão do Iluminismo e toda a humanidade será o princípio da vida de todos.

Até mesmo Darwin, no fim de seu livro *The Origin of Species* e no capítulo final de seu *Descent of Man,* expressa a esperança de que a humanidade, que já está muito acima de suas origens animais, os seres humanos, está se movendo na direção de um destino ainda mais elevado no futuro. Nesse futuro, diz Pierson,[2] os seres humanos mais refinados não mais almejarão o casamento, mas viverão com sua esposa como se fosse sua irmã e a sensualidade não mais será a morte do gosto pela vida. Outros alegam que, no caso de um povo altamente civilizado, o casamento, eventualmente, assumirá a forma de um casamento duplo e dois amigos se casarão juntamente com duas mulheres. Ainda mais extravagantes são as expectativas dos socialistas, esses milenistas da incredulidade, que pensam que, no estado futuro de seus sonhos, todo pecado e luta terão desaparecido e uma vida despreocupada será o privilégio de todos.

Entretanto, como já afirmamos, não há muito fundamento sobre o qual se possam basear essas expectativas. Mesmo que surgisse uma época de aumento da prosperidade e de maior felicidade, qual seria a vantagem se, como a ciência ensina, toda evolução terminar em morte? No fim de sua história da cultura, Fr. von Hellwald[3] demonstra desamparo ao dar até mesmo a mais insignificante resposta à questão de por que tudo aconteceu – para que a humanidade, com todas as suas lutas e esforços, seu refinamento e desenvolvimento, existiu. Otto Henne Am Rhyn termina sua história da cultura com a predição de que, um dia, toda a humanidade, juntamente com sua cultura, desaparecerá sem deixar vestígios. "Um dia, tudo o que realizamos não será encontrado em lugar nenhum". Em face desse prospecto, ele só pode se consolar com o pensamento de que haverá um grande tempo antes que isso aconteça.[4] Aqueles que vivem sem Deus e sem esperança e têm que esperar tudo do presente mundo (*Diesseits*), das forças cósmicas imanentes, também não têm esperança no mundo.

Nem mesmo a cultura pode ser concebida como não tendo fim. Pode-se admitir, arbitrariamente, a passagem de bilhões de anos no passado ou no futuro do mundo, mas não se pode descrevê-lo, concretamente, como sendo cheio de história. Se a humanidade devesse durar um bilhão de anos, um "livro-texto" sobre a história do mundo que dedicasse dez páginas a cada século teria nada menos que 200 mil volumes, cada um com 500 páginas; ou 20 mil volumes, se dedicasse apenas uma página para cada século; ou 500 volumes, se não mais que uma linha fosse dedicada a cada século. Isso é o que acontece com tudo o que forma o conteúdo de nossa cultura. A humanidade é finita e, portanto, a civilização humana não pode ser concebida como não tendo fim. Tanto para a

[2] Allard Pierson, *Eene levensbeschoueing* (Haarlem: Kruseman, 1875), 269.

[3] Nota do organizador: Bavinck pode estar se referindo a Friedrich von Hellwald (1842-92), *Die Erde und Ihre Volker: Ein geographisches Hausbuch* (Stuttgart: Spemann, 1877-78).

[4] Th. Ziegler, em seu *Sittliches Sein und sittliches Werden* (Estrasburgo: K. J. Trübner, 1890), afirma: "Qual o objetivo final, o objetivo da própria história, eu não sei e nenhum de nós sabe" (141).

terra quanto para nossa raça, um período de tempo infinito é uma absurdidade, ainda mais palpavelmente que os milhões de anos que nos são conhecidos pelas mitologias pagãs. Pela perspectiva da ciência, há muito mais razão para se aceitar o pessimismo de Schopenhauer e Eduard von Hartmann, que estabelece a salvação do mundo em se combater a representação ilógica com a representação lógica, na absoluta negação da vontade, isto é, na aniquilação do próprio mundo. Entretanto, mesmo nesse caso, não há a menor garantia de que a absoluta negação da vontade será bem-sucedida e não passará para outro processo mundial e que jamais há de começar, de novo, *ad infinitum*. Muitos filósofos gregos criam que vários outros mundos precederam este e vários outros o seguiriam. Até mesmo os pitagóricos e estóicos foram da opinião de que tudo retornaria, precisamente, ao mesmo estado no qual existia neste mundo e tinha existido em mundos anteriores. Hoje, também, muitos têm retornado a essas noções,[5] embora Windelband, corretamente, chame de uma "ideia dolorosa" a de que "no retorno periódico de todas as coisas a personalidade humana, com todas as suas atividades e sofrimentos, também retorne".[6]

UMA PERSPECTIVA RELIGIOSA SOBRE O FIM

[563] A religião nunca ficou em paz com essa ideia de um desenvolvimento sem fim ou da ruína total do mundo. Há várias razões pelas quais ela se absteve de adotar essas teorias filosóficas. É óbvio que nehuma dessas teorias não faz justiça ao valor da personalidade e todas elas tendem a sacrificá-la ao mundo como um todo. Elas também não apreciam a importância da existência da religião e da moralidade e atribuem a ela uma posição muito abaixo da posição da cultura. E, finalmente, tanto com relação ao presente quanto com relação ao futuro, elas só confiam em forças imanentes no cosmos e não levam em conta o poder divino que governa o mundo e, no fim das contas, por intervenção direta, faz com que o mundo cumpra o propósito estabelecido para ele. Todas as religiões, portanto, têm outra perspectiva do futuro. Todas elas conhecem mais ou menos uma luta entre o bem e o mal; todas elas alimentam a esperança da vitória do bem, na qual os virtuosos são recompensados e os ímpios são punidos; e, via de regra, consideram que o futuro não pode ser alcançado de nenhuma outra forma senão por uma manifestação de forças sobrenaturais.[7]

---

[5] *Cf* Ernst Haeckel, *The Riddle of the Universe,* trad. Joseph McCabe (Nova York: Harper & Brothers, 1900), 372; e esp. Nietzsche.

[6] W. Windelband, *Geschichte und Wissenschaft,* 3ª ed. (Estrasburgo: Heitz, 1904), 22. Para o fim do mundo, ver também Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart,* 8ª ed. (Leipzig: Baedeker, 1908), 552; Tilmann Pesch, *Die grossen Welträthsel,* 2ª ed., 2 vols. (Freiburg: Herder, 1892), II, 352ss.; K. Mühlhäuser, *Die Zukunft der Menschheit* (Heilbronn: Henninger, 1881); F. Reiff, *Die Zukunft der Welt,* 2ª ed. (Basileia: Bahnmaier's Verlag [C. Detloff], 1875); C. E. Fürer, *Weltende und Endgericht nach Mythologie, Naturwissenschaft und Bibel* (Gütersloh: Bertelsmann, 1896); H. Siebeck, *Lehrbuch der Religionsphilosophie* (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1893), 399-427. Ver também H. Bavinck, *The Philosophy of Revelation* (Nova York: Longmans, Green, 1909), 242-315.

[7] Ver H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 238-40 (Nº 351); e também T. Pfanner, *Systema theologiae gentilis purioris* (Basileia: Joh. Hermann Widerhold, 1679), c. 18-20; R. Schneider, *Christliche Klänge aus den griechischen und römischen Klassikern* (Leipzig: Siegismund & Volkening, 1877), 250ss., 292s.; H. Lüken, *Die*

A religião persa esperava até mesmo o aparecimento, no fim do período do terceiro mundo, do terceiro filho de Zaratustra, que introduziria um reinado de mil anos de paz e completaria a obra redentora de seu pai.[8] Entre os muçulmanos, juntamente com a crença no retorno de Jesus, surgiu gradualmente a expectativa de um Mahdi que levaria os crentes de volta para a época de ouro dos "quatro califas justos".[9] Em Israel, as esperanças do futuro estavam baseadas no fundamento da aliança que Deus tinha estabelecido com Abraão e sua descendência, pois essa aliança é permanente e não é anulada pela infidelidade humana. Até mesmo na lei Deus, repetidamente, testifica ao povo de Israel que, quando violarem a aliança, ele os visitará com as mais severas punições, mas depois novamente terá compaixão deles. Quando, por causa de seus pecados, Israel for espalhado pelas nações e sua terra for devastada, nesse dia o Senhor despertará o ciúme de seu povo ao aceitar outros povos, trará seu povo ao arrependimento, os levará de volta ao seu próprio país, os abençoará com inúmeras bênçãos espirituais e materiais e trará vingança sobre seus inimigos (Lv 26; Dt 4.23-31; 30.1-10; 32.15-43). Depois da promessa à casa de Davi de que ela seria estabelecida e seu trono seria estabelecido para sempre (2Sm 7.16; 23.5; 1Cr 17.14), o que ganha cada vez mais proeminência nas esperanças futuras de Israel é que sua conversão e restauração serão realizadas por ninguém menos que o rei ungido da casa de Davi. Essas ideias foram mais desenvolvidas na profecia e, apesar dos elementos particulares que possuem em cada um dos profetas, assumem formas cada vez mais firmes.

Na expectativa que o Antigo Testamento alimenta com respeito ao futuro do povo de Deus, podemos discernir claramente os seguintes componentes. Todos os profetas proclamam a Israel e Judá *um dia de juízo e punição.* O יום יהוה (*yôm YHWH*), o tempo em que o Senhor terá compaixão de seu povo e infligirá vingança aos seus inimigos, era interpretado de forma muito diferente pelos profetas e pelo povo. O povo interpretava mal essa expectativa e pensava que – totalmente independente de seu estado espiritual – YHWH o protegeria de todo perigo (Jr 28 – 29; Ez 33.23ss.; Am 5.18; 6.13). No entanto, os profetas diziam que o dia do Senhor seria um dia de juízo também para Israel. O povo seria exilado e sua terra seria devastada (Is 2.11ss.; 5.5ss.; 7.18; Jr 1.11-16; Os 1.6; 2.11; 3.4; 8.13; 9.3, 6; 10.6; 11.5; 13.12; 13.16; Jl 2.1ss.; Am 2.4ss.; 5.16, 18, 27; 6.14; *etc.*; Mq 3.12; 4.10; 7.13; Hc 1.5-11; Sf 1.1-18; *etc.*).

Não obstante, essa punição é temporária. Depois de muitos dias (Os 3.3), depois de uns poucos dias, isto é, depois de pouco tempo (Os 6.2), depois de setenta anos (Jr 25.12; 29.10), depois de 390 anos para Israel e 40 anos para Judá (Ez 4.4ss.), haverá um fim para ela. A disciplina de Deus sobre seu povo é moderada (Is 27.7ss.; Jr 30.11). Ele o abandona apenas por pouco tempo.

Traditionen der Menschengeschlechts, 2ª ed., rev. (Münster: Aschendorff, 1869), 407ss.; A. Kuyper, *Van de voleiding* (Kampen: Kok, 1929-31), I, 64-127.

[8] E. Lehmann, in P. D. Chantepie de La Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte,* 2 vols. (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1887-89), II, 225.

[9] C. Snouck Hurgronje, *Der Mahdi* (Amsterdã, 1885; extrato da *Revue Coloniale Internationale,* 1 [1885]).

Sua ira dura somente um momento, mas sua bondade amorosa dura para sempre (Is 54.7-8). Ele ama seu povo com amor eterno e, por isso, voltará a ter compaixão (Jr 31.3, 20; Mq 7.19). Ele não pode destruir totalmente seu povo, embora o peneire (Am 9.8-9). Seu coração se comove dentro dele (Os 11.8). Ele se lembra de sua aliança (Ez 16.60). Ele redimirá seu povo não por causa de Israel, mas por amor ao seu nome, por sua honra entre os gentios (Dt 32.27; Is 43.25; 48.9; Ez 36.22ss.).

No fim do tempo de punição, Deus envia o *Messias* da casa de Davi. Obadias ainda fala de salvadores em geral que protegem a comunidade que escapou para o monte Sião (v. 17, 21; *cf.* Jr 23.4; 33.17, 20-22, 26). Amós diz que, depois do julgamento de Israel, novamente levantará o tabernáculo caído de Davi (Am 9.11). Oséias espera que os filhos de Israel se arrependam e busquem o Senhor e Davi como seu rei (Os 1.11; 3.5; *cf.* Jr 30.9; Ez 34.23-24; 37.22-24). Miquéias profetiza que Israel não será salvo do poder de seus inimigos até que, em Belém, nasça o rei da casa real de Davi (Mq 5.1-2). O fato de que, assim como Davi, ele virá de Belém, não de Jerusalém, é prova de que a casa real de Davi perdeu o trono e foi lançada em um estado de humildade. Isaías, por isso, diz que um renovo nasceria do tronco de Jessé (Is 11.1-2). Ezequiel expressa a mesma ideia dizendo que o Senhor tomará o renovo mais tenro da ponta do cedro (Ez 17.22). Deus fará com que ele brote da casa de Davi como um renovo (Is 4.2; Jr 23.5-6; 33.14-17), de forma que, em razão disso, ele receberá também o nome de "Renovo" (Zc 3.8; 6.12). Nascido no tempo do sofrimento de Israel, esse filho de Davi crescerá em pobreza (Is 7.14-17). Embora seja um rei, ele é justo, bondoso e humilde e, por isso, virá montado em um jumento (Zc 9.9). Ele unirá a dignidade real à dignidade profética (Dt 18.15; Is 11.2; 40 – 66; Ml 4.5) e à dignidade sacerdotal (Sl 110; Is 53; Jr 30.21; Zc 3; 6.13). O reino que ele vem estabelecer é um reino de justiça e paz (Sl 72; 100; Is 11; 40 – 66; Mq 5.10). Ele mesmo é e obtém a justiça e a salvação para seu povo (Sl 72; Is 11; 42; 53; Jr 23.5-6; *etc.*). Por isso, seu aparecimento não espera até o dia do juízo, mas o precede. Judá só é redimido quando Deus dá um renovo a Davi (Is 9.1-7; 11.1ss.; Jr 23.5-6; 33.14-17).

Entre os benefícios a serem concedidos a seu povo pelo Ungido está, antes de tudo, o *retorno da terra do exílio*. A terra, o povo, o rei e Deus caminham juntos. Por essa razão, a restauração de Israel começa com seu retorno do exílio (Is 11.11; Jr 3.18; Ez 11.17; Os 11.11; Jl 3.1; Am 9.14; Mq 4.6; *etc.*). Esse retorno, de acordo com a descrição de Isaías, será extraordinariamente esplêndido. O deserto florescerá como uma rosa. As montanhas serão aplanadas e os vales aterrados. Haverá um caminho pavimentado sobre o qual nem mesmo os cegos se perderão (Is 35.1-9; 41.17-20; 42.15-16; 43.19-20; *etc.*). Israel e Judá tomarão parte nesse retorno (Is 11.13; Jr 3.6, 18; 31.27; 32.37-40; Ez 37.16-17; 47.13, 21; 48.1-7, 23-29; Os 1.11; 14.1-8; Am 9.9-15). No entanto, o retorno do cativeiro babilônico era apenas um cumprimento parcial dessa expectativa. Por essa razão, os profetas pós-exílicos o interpretaram apenas como o início da realização das promessas. Eles separaram sua expectativa de um retorno do exílio e, com exceção de Zaca-

rias (Zc 8.13), não falaram mais das dez tribos. Os exilados que voltaram se viram como representantes de todo o Israel (Ed 6.17).

Por essa razão, todos os profetas, ao mesmo tempo, interpretam o retorno de Israel como um retorno ético, isto é, uma *conversão*. A reunião de Israel dentre todas as nações e a circuncisão do coração caminham juntas (Dt 30.3-6). De modo nenhum todos eles tinham de retornar e se voltar ao Senhor. Muitos, aliás, a maioria, perecerá no juízo que o Senhor trará sobre Israel. Embora o Senhor não destrua totalmente a casa de Jacó, ele, de fato, a peneirará e fará com que os pecadores morram pela espada (Am 9.8-10). Quando traz Israel e Judá de volta, ele primeiro os conduzirá pelo deserto e os purificará dos ímpios (Ez 20.34ss.; Os 2.13). Muitos homens cairão, de forma que sete mulheres lançarão mão de um homem (Is 3.25 – 4.1). A destruição é firmemente determinada. Somente um remanescente retornará (Is 4.3; 6.13; 7.3-25; 10.21; 11.11). O Senhor agitará violentamente os filhos de Israel e depois os reunirá novamente, um a um (Is 27.12). Ele destruirá o orgulhoso, mas salvará o pobre e o oprimido (Zc 3.12) e manterá viva sua obra (Hc 3.2). Um de cada cidade e dois de cada família serão levados de volta (Jr 3.14); dois terços serão eliminados, mas a terça parte será purificada (Zc 13.8-9). Aqueles que permanecerem, porém, serão um povo santo aos olhos do Senhor, um povo a quem ele se liga para sempre (Is 4.3-4; 11.9; Os 1.10-11; 2.15, 18, 22). O Senhor perdoa toda a sua iniquidade, purifica-os de toda a sua impureza, dá-lhes um novo coração, derrama seu Espírito sobre todos eles, remove toda idolatria e feitiçaria de seu meio e estabelece com eles uma nova aliança (Is 43.25; 44.21-23; Jr 31.31; Ez 11.19; 36.25-28; 37.14; Jl 2.28; Mq 5.11-14; Zc 13.2; *etc.*). Os impuros não mais habitarão entre eles (Is 52.1, 11-12); todos eles serão justos (Is 60.21); aqueles que são ensinados por Deus o conhecerão, confiarão em seu nome e não praticarão o erro nem proferirão mentiras (Is 54.13; Jr 31.31; Zc 3.12-13). Tudo será santo, até mesmo as campainhas dos cavalos (Zc 14.20-21), pois a glória do Senhor nasce sobre eles (Is 60.1; Zc 2.5) e o próprio Deus habita entre eles (Os 2.22; Jl 3.17; Ob 21; Zc 2.10; 8.8; *etc.*).

Por toda a profecia do Antigo Testamento, esses benefícios espirituais incluem a expectativa da restauração do *templo* e a *adoração no templo*. De acordo com Obadias, haverá um lugar de refúgio no Monte Sião. Ali, habitarão os salvadores que protegerão Israel e julgarão seus inimigos (v. 17, 21). Joel profetiza que o Senhor habitará em Sião, seu santo monte, e que Jerusalém será santa – não mais acessível a estrangeiros – e eterna (Am 3.17, 20). Amós espera que as cidades da Palestina sejam reedificadas e habitadas e que Israel nunca seja arrancado dela (Am 9.14-15). Miquéias anuncia que, embora Sião seja arado como um campo e Jerusalém seja reduzida a um montão de ruínas (Mq 3.12), o monte da casa do Senhor será estabelecido como o mais alto dos montes e de Sião procederá a lei e a palavra do Senhor procederá de Jerusalém e o Senhor habitará em Sião (Mq 4.1-2; 7.11). A mesma ideia é expressa por Isaías (2.2), que acrescenta que Sião e Jerusalém, reinado e sacerdócio, templo e altar, sacrifícios e dias de festa serão restaurados (Is 28.16; 30.19; 33.5; 35.10;

52.1; 56.6-7; 60.7; 61.6; 66.20-23). Da mesma forma, Jeremias espera que Jerusalém seja reedificada, o trono do Senhor seja restabelecido ali e o serviço do templo seja renovado (Jr 3.16-17; 30.18; 31.38; 33.18, 21). Ageu prediz que o esplendor do segundo templo será maior que o do primeiro (Ag 2.6-10) e Zacarias anuncia que Jerusalém será reedificada e expandida, que o sacerdócio e o templo serão renovados e que Deus habitará em Jerusalém no meio de seu povo (Zc 1.17; 2.1-5; 3.1-8; 6.9-15; 8.3ss.).

No entanto, nenhum profeta desenvolve essa visão do futuro em detalhes mais meticulosos que Ezequiel. Primeiro, nos capítulos 34–37, ele diz que Israel e Judá serão novamente reunidos pelo Senhor, que serão aceitos como um povo sob o pastorado da casa de Davi, como propriedade do Senhor e receberão um novo coração e um novo espírito. Depois de predizer, nos capítulos 38 e 39, que Israel, agora de volta para sua terra, deve sofrer o ataque final de Gogue e Magogue, nos capítulos 40–48 ele apresenta uma esquema elaborado da Palestina do futuro. A terra ao ocidente do Jordão será dividida por linhas paralelas em faixas quase iguais. As sete de cima serão habitadas pelas tribos de Dã, Aser, Naftali, Manasses, Efraim, Rubem e Judá. As cinco de baixo serão habitadas pelas tribos de Benjamin, Simeão, Issacar, Zebulom e Gade. Entre as partes superior e inferior do território, uma faixa será reservada para o Senhor. No meio de suas faixas de 25.000 por 25.000 cúbitos, há uma alta montanha e no topo dela está edificado um templo, que está cheio da glória do Senhor e mede 500 cúbitos quadrados e é cercado por uma área de 500 cúbitos de cada lado. Ao seu redor, os sacerdotes, todos os quais são descendentes de Zadoque, receberão um lote de 25.000 cúbitos de comprimento e 10.000 cúbitos de largura para o Sul e os levitas receberão um lote igual para o Norte, enquanto, para o Ocidente e para o Oriente, a parte da faixa sagrada é atribuída ao príncipe. A cidade de Jerusalém é separada do templo e situada ao Sul da terra atribuída aos sacerdotes, em uma planície que mede 25.000 cúbitos de comprimento por 5.000 cúbitos de largura. No muro, em cada lado da cidade, há três portões, segundo o número das tribos de Israel. Nas grandes festas, todos os israelitas vêm ao templo para oferecer sacrifícios, mas os gentios não podem entrar. Se Israel, dessa forma, viver de acordo com as ordenanças de Deus, ele desfrutará de uma bênção imensa. Da soleira da porta do templo flui uma corrente que se torna sempre mais profunda, faz com que a terra seja fértil e torna frescas até mesmo as águas estagnadas do Mar Morto. Em suas margens, dos dois lados do rio, há árvores cujo fruto é para alimento e cujas folhas são para cura.[10]

Acrescentam-se a esses benefícios espirituais uma ampla variedade de *bênçãos materiais.* Sob o governo do Príncipe da Paz da casa de Davi, Israel viverá seguro. Ali não haverá mais guerra: o arco e a espada serão abolidos (Os 2.18); os cavalos serão eliminados, as carroças serão destruídas e suas fortalezas serão derrubadas (Mq 5.10-11) e as espadas serão transformadas

[10] Para uma compreensão correta da visão, ver A. B. Davidson, *The Theology of the Old Testament* (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1914), 343ss.

em arados e as lanças em podadeiras. Todos se assentarão sob sua videira e sob sua figueira (Is 2.4; Mq 4.3-4), porque o reino é do Senhor e ele é sua fortaleza (Jl 3.16-17; Ob 21). A terra se tornará extraordinariamente fértil, de forma que as montanhas gotejarão vinho e das colinas fluirá leite. Uma fonte que nasce na casa do Senhor irrigará a terra seca e transformará o deserto em um jardim do Éden. As feras selvagens serão expulsas, os inimigos não mais roubarão a colheita e todas as árvores, oportunamente regadas por chuvas suaves, produzirão fruto abundante (Is 32.15-20; 51.3; 60.17-18; 62.8-9; 65.9, 22; Jr 31.6, 12-14; Ez 34.14, 25-26, 29; 36.29; 47.1-12; Os 2.15, 18-19; 14.5-7; Jl 3.18; Am 9.13-14; Zc 8.12; 14.8, 10). Uma enorme inversão ocorrerá, até mesmo na natureza: os animais receberão uma natureza diferente (Is 11.6-8; 65.25), o céu e a terra serão renovados e as primeiras coisas não mais serão lembradas (Is 34.4; 51.6; 65.17; 66.22). O sol e a lua serão alterados: a luz da lua será como a do sol e a do sol será sete vezes a sua força (Is 30.26). Aliás, o sol e a lua não mais existirão. Haverá um dia contínuo, pois o Senhor será a luz eterna do povo (Is 60.19-20; Zc 14.6-7).

No mundo humano, as mudanças também serão enormes. Uma vez que Israel for reunido, a Palestina festejará (Mq 2.12-13). Os descendentes dos filhos de Israel serão como a areia do mar, especialmente a descendência da casa de Davi e dos levitas será multiplicada (Is 9.3; Jr 3.16; 33.22; Os 1.10). Por causa da multidão de pessoas e animais, Jerusalém se tornará imensurável e terá de ser habitada como as aldeias sem muros (Zc 2.1-4). Várias causas estão por trás desse aumento maravilhoso. Muitos israelitas – depois que muitos deles tiverem retornado – virão a Jerusalém e participarão da bênção de Israel (Jr 3.14, 16, 18; Zc 2.4-9; 8.7-8). Na verdade, quando os mensageiros do Senhor tornarem essa bênção conhecida entre os gentios, eles levarão a Jerusalém os israelitas que ainda residem entre eles em carroças, em liteiras, em cavalos, mulas e dromedários (Is 66.19-20). Os israelitas que morreram também participarão dessas bênçãos. Pode-se dizer, então, que todo o Israel foi trazido de volta à vida (Is 25.8; Ez 37.1-14; Os 6.2). Isaías (Is 26.19) e Daniel (Dn 12.2) anunciam, especificamente, que os israelitas mortos se levantarão do sono da morte e, pelo menos em parte, serão despertados para a vida eterna. E, finalmente, todos os cidadãos do reino alcançarão uma idade avançada. Nele, não haverá mais "criança para viver poucos dias, nem velho que não cumpra os seus; porque morrer aos cem anos é morrer ainda jovem, e quem pecar só aos cem anos será amaldiçoado" (Is 65.20; *cf.* Zc 8.4-5). Ali, não haverá mais enfermidade, nem luto, nem choro (Is 25.8; 30.19; 65.19). O Senhor destruirá a morte, tragando-a em vitória (Is 25.7).

Finalmente, os *gentios* também desfrutarão dessa bênção do reino de Deus. É tecido em todo o Antigo Testamento o pensamento de que Deus vingará o sangue de seus servos contra seus inimigos. Os profetas de Deus, portanto, anunciam o juízo de Deus sobre vários povos: Filístia, Tiro, Moabe, Amom, Edom, Assur e Babel. No entanto, o efeito final desses julgamentos não é a destruição, mas a salvação dos gentios: na descendência de Abraão serão

benditas todas as nações da terra [Gn 12.3]. É certo que em um profeta é mais o lado político dessa sujeição a Israel que vem à tona, enquanto em outro está o lado religioso, espiritual. Todos eles, porém, esperam que o governo do Messias se estenda sobre todos os povos (*cf.* Sl 2; 21; 24; 45; 46; 47; 48; 68; 72; 86; 89; 96; 98; *etc.*). Israel, por direito hereditário, possuirá os gentios (Am 9.12; Ap 17 – 21). Embora sejam julgados (Jl 3.2-15), todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo, pois no monte Sião há libertação (Jl 2.32). O Governador de Belém será grande até aos confins da terra e protegerá Israel de seus inimigos (Mq 5.3ss.).

Não obstante, os gentios irão ao monte Sião para descobrir os caminhos do Senhor (Mq 4.1-2). Depois que o Senhor tiver aniquilado todos os deuses dos povos (Zc 2.11; 3.8), os habitantes gentios das ilhas se curvarão a ele e ele dará lábios puros a todos os povos, capacitando-os a invocar o seu nome (Zc 3.9). A Etiópia trará presentes ao Senhor em Sião (Is 18.7). Egípcios e assírios o servirão (Is 19.18-25). Tiro entregará seus lucros ao Senhor (Is 23.15-18) e, no monte Sião, ele preparará para todos os povos um grande banquete (Is 25.6-10). De fato, o Servo do Senhor será uma luz também para os gentios. Seus mensageiros tornarão conhecido o Senhor entre as nações da terra e ele será servido por elas. A casa do Senhor será uma casa de oração para todos os povos. Todos realizarão seus sacrifícios ali, adorarão ao Senhor e serão chamados segundo o seu nome. Eles pastorearão os rebanhos de Israel e cultivarão seus campos, de forma que os israelitas possam se dedicar completamente, como sacerdotes, ao serviço do Senhor (c. 40 – 66, *passim*). Quando Israel tiver sido restaurado e Jerusalém for o trono do Senhor, todos os gentios serão reunidos ali ao redor do nome do Senhor, se consagrarão e se gloriarão no Senhor (Jr 3.17; 4.2; 16.19-21; 33.9). No fim, todos os povos reconhecerão que o Senhor é Deus (Ez 16.62; 17.24; 25.5ss.; 26.6; 28.22; 29.6; 30.8-26). Todos os gentios trarão seus tesouros a Jerusalém e encherão a casa do Senhor de esplendor (Ag 2.7-10). As pessoas dirão umas às outras: "Vamos depressa suplicar o favor do Senhor". "Dez homens [...] pegarão, sim, na orla da veste de um judeu e lhe dirão: 'Iremos convosco, porque temos ouvido que Deus está convosco'" (Zc 8.21-23; *cf.* 2.11; 14.16-19). O povo dos santos receberá domínio sobre todas as nações da terra (Dn 7.14, 27).

A singularidade da escatologia do Antigo Testamento

[564] Essas expectativas messiânicas do Antigo Testamento, como qualquer leitor pode perceber imediatamente, são de um tipo singular: elas se limitam ao futuro estado abençoado *na terra.* Embora, no Antigo Testamento, às vezes possa acontecer que o crente expresse a esperança de que, depois da morte, será levado para a glória eterna, essa expectativa é individual e se mantém por si mesma. Via de regra, o olho da profecia é dirigido para o futuro no qual o povo de Israel viverá seguramente sob o reinado de um rei da dinastia de Davi na palestina e governará sobre todas as nações da terra. A entrada dos crentes

na glória, no fim dos tempos, não faz parte do esquema do Antigo Testamento. A salvação é esperada na terra, não no céu. A esse respeito, a profecia do Antigo Testamento conhece apenas uma vinda do Messias. Ele sabe que o Ungido nascerá da casa de Davi quando ela tiver caído em declínio, que ele participará do sofrimento de seu povo e até mesmo que, como Servo do Senhor, sofrerá por seu povo e levará suas iniquidades. Ele será um rei totalmente diferente dos governantes da terra: será humilde, bondoso, fará justiça e protegerá seu povo. Ele não será apenas um rei, mas será, também, profeta e sacerdote. No entanto, em sua perspectiva da vida do Messias, a profecia do Antigo Testamento nunca separa o estado de humilhação do estado de exaltação. Ela reúne ambas em uma só imagem. Ela não faz uma distinção entre a primeira e a segunda vinda e não coloca a segunda, que é para julgamento, muito tempo depois da primeira, que é para salvação. É uma só vinda na qual o Messias concede justiça e bem-aventurança ao seu povo e lhe dá domínio sobre todos os povos da terra. O reino que ele vem estabelecer, portanto, é o reino completo de Deus. Ele mesmo, aliás, governará seu povo como rei, mas, nesse governo, ainda não será mais do que um rei teocrático que não governa segundo seus próprios poderes, mas, em um sentido absoluto, realiza o governo de Deus.

A profecia do Antigo Testamento não faz uma distinção temporal entre o governo de Cristo e o governo de Deus. Ela não espera que o Messias da casa de Davi, depois de ter exercido temporariamente seu governo, entregue seu reino a Deus. Ela não interpreta o futuro, que descreve como estando no reino messiânico, como um estado intermediário, que, por fim, deve submeter-se a um governo divino no céu. Ela considera o reino messiânico como o estado final e, claramente, interpreta o juízo de Deus sobre seus inimigos, a repulsa ao ataque final, a transformação da natureza e a ressurreição dos mortos como eventos que precedem o estabelecimento inicial e completo desse reino. Esse reino é desenhado pelos profetas em matizes e cores, sob figuras e formas que foram extraídas das circunstâncias históricas nas quais viveram. A Palestina será reconquistada, Jerusalém será reedificada e o templo e seu sacrifício serão restaurados. Edom, Moabe, Amom, Assíria e Babilônia serão subjugados. Todos os cidadãos terão uma vida longa e se sentarão, relaxadamente, sob sua videira e sua figueira. A imagem projetada do futuro é completamente característica do Antigo Testamento. Ele é descrito em termos da própria história e da própria nação de Israel.

No entanto, nessas formas terrenas, a profecia coloca conteúdo eterno. Nessa concha é um núcleo imperecível que, às vezes, até mesmo no próprio Antigo Testamento, irrompe. O retorno do exílio e a verdadeira conversão coincidem. Os lados religioso e político da vitória de Israel sobre seus inimigos estão muito intimamente ligados entre si. O Messias é um governante terreno, mas também um rei eterno, um rei de justiça, um pai eterno para seu povo, um príncipe de paz, um rei-sacerdote. Os inimigos de Israel são submetidos a Israel, mas, no processo, reconhecem que o Senhor é Deus e servem em seu templo. Esse templo, com seu sacerdócio e sua adoração sacrificial, é prova visível de que

todos os cidadãos do reino servem ao Senhor com um novo coração e um novo espírito e andam em seus caminhos. Uma fertilidade extraordinária da terra pressupõe uma transformação total da natureza, a criação de um novo céu e uma nova terra, a casa dos justos.

O Judaísmo posterior introduziu uma variedade de mudanças nessas expectativas do Antigo Testamento. Privado de sua soberania política e espalhado pelas nações, ele começou cada vez mais a levar em conta o destino dos indivíduos e ampliou seus horizontes para incluir a humanidade e o mundo como um todo. Um dia – como se cria – com base em sua própria justiça estritamente atrelada à lei, Israel, liderado pelo Messias, alcançará domínio político sobre as nações. Entretanto, esse reinado messiânico era de um tipo provisório e temporário. No fim, ele abriria caminho para o reino de Deus, para a bem-aventurança dos justos no céu, que seria introduzido pela ressurreição de todos os seres humanos e pelo julgamento universal. Dessa forma, os lados político e religioso, que, na visão profética do futuro estão muito intimamente unidos, foram separados. No tempo de Jesus, Israel esperava um reinado messiânico terreno, tangível, cujas condições eram descritas nas formas e imagens da profecia do Antigo Testamento. Contudo, agora, essas formas e imagens eram interpretadas literalmente. A concha foi interpretada como o núcleo, a imagem pela coisa e a forma pela essência. O reino messiânico tornou-se o governo político de Israel sobre as nações – um período de prosperidade e crescimento externos, e, no seu fim, nesse cenário, o juízo universal só poderia ocorrer depois da ressurreição geral, quando as pessoas serão julgadas segundo suas obras e receberão a recompensa da bem-aventurança celestial ou a penalidade do sofrimento infernal.

O Surgimento do quiliasmo

Foi assim que surgiu a doutrina do quiliasmo. Reconhecidamente, uma grande parte da literatura apócrifa judaica continua a se dedicar às expectativas futuras do Antigo Testamento. Entretanto, frequentemente, especialmente no *Apocalipse de Baruque* e em *4 Esdras*, encontramos a opinião de que a glória do reino messiânico não é a última e a mais exaltada. Ao contrário, depois de um período específico de tempo, geralmente estimado – por exemplo, no Talmude – em quatrocentos ou em mil anos esse reino tem de dar lugar à bem-aventurança celestial do reino de Deus. Consequentemente, o quiliasmo não tem uma origem cristã, mas judaica e persa.[11] Ele é sempre baseado em um compromisso entre as expectativas de uma salvação terrena e as expectativas de um estado celestial de bem-aventurança. Ele tenta fazer justiça à profecia do Antigo Testamento no sentido de que aceita o reino messiânico terreno predito por ele, mas alega que esse reino será substituído, depois de algum tempo, pelo reino de Deus. Parece que sua força está no Antigo Testamento, mas, na verdade,

[11] *Cf.* a literatura citada acima, e, também, a história do quiliasmo por K. G. Semisch (ed. revista e ampliada por E. Bratke), "Chiliasmus", in *PRE*[3], III, 805-17; e G. E. Post, "Millennium", in *DB*, III, 370-73 e a literatura citada ali.

isso não acontece. O Antigo Testamento decididamente não é quiliasta. Em sua descrição do reino messiânico, ele descreve o reino completo de Deus, que não tem fim e dura para sempre (Dn 2.44), precedido pelo julgamento, pela ressurreição e pela renovação do mundo.

O quiliasmo, porém, encontrou crédito entre os judeus e também entre muitos cristãos. Ele veio à superfície, repetidamente, quando o mundo desenvolveu seu poder em oposição a Deus e trouxe sofrimento à igreja por meio de perseguição e opressão. No período mais antigo nós o encontramos em Cerinto, nos *Testamentos dos Doze Patriarcas,* no pensamento dos ebionitas, na *Epístola de Barnabé*, em Papias, Irineu, Hipólito, Apolinário, Comodiano, Lactâncio e Vitorino. O Montanismo, por outro lado, recomendou cuidado. Os gnósticos, os teólogos de Alexandria e, particularmente, Agostinho resistiram a isso vigorosamente, enquanto a nova situação da igreja, que havia vencido o poder do mundo da época e cada vez mais via a si mesma como o reino de Deus na terra, gradualmente o levava à morte. Isso veio à baila novamente, antes e durante a Reforma, quando muitos começaram a enxergar Roma como a prostituta do Apocalipse e o papa como o anticristo. O quiliasmo reviveu entre os anabatistas, os seguidores de David-Joristas e os socinianos e, desde então, não morreu novamente, embora as igrejas oficiais o rejeitem. Repetidamente, perturbações políticas, guerras religiosas, perseguições e movimentos sectários lhe dão nova vida. Na Boêmia, ele foi pregado por Paul Felgenhauer e Comênio; na Alemanha, por Jacob Böhme, Ezekiel Meth, Gichtel, Petersen, Horche, Spener, J. Lange e S. König; na Inglaterra, por John Archer, Newton, Joseph Mede, Jane Leade e muitos independentes; na Holanda, por Labadie, Antoinette Bourignon, Poiret e assim por diante. Até mesmo alguns teólogos reformados se inclinaram a um quiliasmo moderado. Exemplos disso são Piscator, Alsted, Jurieu, Burnet, Whiston, Serarius, Cocceius, Groenewegen, Jac Alting, d'Outrein, Vitringa, Brakel, Jungius, Mommers e outros.[12]

Nos séculos 18 e 19, sob a pressão de revoltas políticas e sociais, ele encontrou aceitação não apenas entre os seguidores de Swedenborg, Darby, Irwing, mórmons, adventistas e outros, mas – depois da volta ao realismo feita por Bengel, Oetinger, Ph. M. Hahn, J. M. Hahn, Hasenkamp, Menken, Jung-Stilling, J. F. von Meyer e assim por diante – foi adotado por muitos teólogos nas igrejas da Reforma.[13]

[12] *Cf.* H. Brinck, *Toet-steen der waarheid em der dwalingen* (Amsterdã: G. Borstius, 1685), 656s.; G. Voetius, *Selectae disputationes theologicae,* 5 vols. (Utrecht, 1648-69), II, 1266-72; S. Maresius, *Syst. theol.,* VIII, 38; B. de Moor, *Commentarius* [...] *theologiae,* 6 vols. (Leiden: J. Hasebroek, 1761-71), VI, 155.

[13] *E.g.,* R. Rothe, *Theologische Ethik,* 2ª ed. (Wittenberg: Zimmermann, 1867-71), §586s.; J. C. K. von Hofmann, *Weissagung und Erfüllung im Alten und Neuen Testamente,* 2 vols. (Nördlingen: Beck, 1841), II, 372ss.; J. P. Lange, *Christliche Dogmatik,* 3 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1852), II, 127ss.; H. Martensen, *Christian Dogmatics,* trad. W. Urwick (Edimburgo: T. & T. Clark, 1871), §280; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics,* trad. J. Watson e M. Evans, 2 vols. (Nova York: Scribner, Armstrong, 1874), §146. Das muitas obras existentes sobre o quiliasmo, mencionaremos aqui apenas D. Bogue, *Discourses on the Millennium* (Londres: T. Hamilton, 1818); É. Guers, *Israel in the Last Days of the Present Economy* (Londres: Wertheim, MacIntosh & Hunt, 1862); John Cumming, *The Great Consummation: The Millenial Rest, or, The World as It Shall Be* (Nova York: Carleton, 1864); *idem, The Great Tribulation* (Nova York: Rudd & Carleton, 1860); *idem, Great Preparation, or, Redemption*

As ideias básicas do quiliasmo são virtualmente as mesmas em todas as suas formas. Elas se resumem à afirmação de que devemos distinguir entre um duplo retorno de Cristo e uma dupla ressurreição. Elas dizem que, em seu primeiro retorno, Cristo vencerá as forças do anticristo, amarrará Satanás, ressuscitará os crentes que estiverem mortos e reunirá a igreja ao seu redor, em particular a comunidade de Israel, agora arrependida e trazida de volta para a Palestina. De dentro dessa comunidade ele governará todo o mundo e introduzirá um período de florescência espiritual e prosperidade material. No fim desse período, ele retornará uma vez mais para ressuscitar todos os seres humanos, julgá-los diante de seu trono de juízo e decidir seu destino eterno. Não obstante, esses pensamentos básicos permitem uma grande quantidade de variações. O início do reinado de mil anos foi determinado de formas variadas. Seguindo o exemplo da *Epístola de Barnabé,* muitos pais da igreja, e, posteriormente, também os seguidores de Cocceius, ensinaram que ele começou com o sétimo milênio do mundo. Os homens da "quinta monarquia" dizem que ela começou após a queda do quarto império mundial. Hipólito estabeleceu seu início no ano 500, Groenewegen em 1700, Whiston em 1715 e mais tarde em 1766, Jurieu em 1785, Bengel em 1836, Jung-Stilling em 1816 e assim por diante. Sua duração foi determinada em 400 (*4 Esdras*), ou 500 (José de Nicodemos), ou 1000 (Talmude, *etc.*), ou 2000 (Bengel), ou em apenas sete anos (Darby). Às vezes, ele recebeu um número indeterminado de anos e o número dado em Apocalipse 20.2-3 foi, consequentemente, entendido como simbólico (Rothe, Martensen, Lange, *et al.*). Umas poucas pessoas criam que, antes do estabelecimento de um reinado de mil anos, não haverá um retorno de Cristo (Kurtz), ou, pelo menos, não haverá um retorno visível (Darby), ou haverá um retorno que será visível somente para os crentes (Irving) e que a ressurreição dos crentes não deve ser assumida antes do milênio (Bengel).

Muitos estão convencidos de que, em seu retorno, Cristo permanecerá na terra, mas outros são da opinião de que ele aparecerá somente por um breve momento – para estabelecer seu reino – e novamente irá para o céu. Segundo Piscator, Alsted e outros, o governo de Cristo no milênio será conduzido do céu. Participando desse governo, então, temos os mártires, que ou foram levados para o céu (Piscator) ou permanecem aqui na terra (Alsted) ou todos os crentes ressurretos, que permanecem aqui na terra (Justino, Irineu, *et al.*,), ou aqueles que, em seu aparecimento nas nuvens, são arrebatados para se encontrarem com Cristo no ar (Irving), ou o povo de Israel, em particular. A razão para essa participação é que os quiliastas, geralmente, esperam uma

Draweth Nigh (Nova York: Rudd & Carleton, 1860); J. A. Seiss, *The Apocalypse* (Nova York: Charles C. Cook, 1909). Publicadas em anos recentes temos, entre outras: *F. von Beuningen, *Dein Reich komme* (Riga, 1901) (o autor estabelece a data da vinda de Cristo em 1933); e Charles T. Russel, na América, *The Millennial Dawn* (Allegheny, PA: Watchtower Bible and Tract Society, 1898-1901). Segundo Russell, a história da humanidade é dividida em três fases: na primeira, antes do dilúvio, ela estava sujeita ao governo dos anjos; na segunda, do dilúvio ao milênio, está sob o governo de Satanás, de forma que umas poucas pessoas são salvas; no terceiro período, que começou em 1914, ela será governada por Cristo por mil anos. Depois disso ocorrerá a renovação da terra.

conversão nacional de Israel e a maioria imagina que os israelitas, depois de sua conversão, serão levados para a Palestina e serão os cidadãos mais importantes do reinado de mil anos, ali (Jurieu, Oetinger, Hofmann, Auberlen, *etc.*). Aqueles que admitem que, depois de seu primeiro retorno, Cristo permanecerá na terra, geralmente, fixam a Jerusalém reedificada como o local de sua residência, embora os montanistas, certa vez, tenham pensado que seria em Pepuza [na Frígia] e os mórmons, hoje, pensem que será no vale de Salt Lake. Via de regra, as ideias de restauração do templo e do altar, do sacerdócio e dos sacrifícios, são rejeitadas como sendo, obviamente, incoerentes com o Novo Testamento, mas ainda foram defendidas pelos ebionitas e, em tempos mais modernos, por Serarius, Oetinger, Hess e outros.

A respeito do caráter e das condições do reinado de mil anos, as pessoas têm ideias muito diferentes. Às vezes, ele é descrito como um reino de prazeres sensuais (Cerinto, ebionitas, *et al.*). Outras vezes, é interpretado como mais espiritual e todos os prazeres de comida e bebida, casamento e procriação são tirados dele (Burnet, Lavater, Rothe, Ebrard). Muito frequentemente, o milênio é visto como um estado transitório entre este mundo (*Diesseitis*) e o próximo (*Jenseits*). Ele é um reino no qual os crentes são preparados para a contemplação de Deus (Irineu) ou no qual desfrutam de tranquilidade e paz, sem serem totalmente livres do pecado e da morte. Esse é um reino no qual a natureza (Irineu) e também as pessoas (Lactâncio) serão extraordinariamente férteis e no qual, de acordo com a noção popular sustentada posteriormente, a igreja especialmente cumprirá sua missão em relação à humanidade (Lavater, Ebrard, Auberlen, *et al.*).

Todas essas variações constituem muitas objeções contra o quiliasmo. Ele não consegue sequer se manter de pé diante do tribunal da profecia do Antigo Testamento, uma côrte à qual adora recorrer. Independentemente do fato de que, como afirmado anteriormente, o Antigo Testamento não interpreta o reino messiânico como um reino provisório e temporário, mas como o fim e o resultado da história do mundo, o quiliasmo é culpado das maiores arbitrariedades na interpretação da profecia. Ele duplica o retorno de Cristo e a ressurreição dos mortos, embora o Antigo Testamento não dê a menor garantia para isso. Ele é destituído de norma e método, e arbitrariamente dá por encerrado o assunto, dependendo da opinião subjetiva do intérprete. Com igual vigor e força, todos os profetas anunciam não apenas a conversão de Israel e das nações, mas também o retorno à Palestina, a reedificação de Jerusalém, a restauração do templo, do sacerdócio, da adoração sacrificial, e assim por diante. É nada mais do que capricho entender um elemento deste quadro literalmente e outro "espiritualmente". A Profecia nos descreve somente uma imagem do futuro. Ou essa imagem deve ser entendida literalmente – mas, nesse caso, rompemos com o Cristianismo e voltamos ao Judaísmo – ou requer uma interpretação muito diferente daquela que é proposta pelo quiliasmo. Essa interpretação é fornecida pela própria Escritura e é de lá que devemos tomá-la.

Uma resposta escriturística ao quiliasmo

[565] No Antigo Testamento já existem numerosos indicadores para uma nova e melhor interpretação das expectativas proféticas que o quiliasmo oferece. Até mesmo a moderna interpretação da história de Israel reconhece que o Yahwismo dos profetas se distingue das religiões naturais por meio de seu caráter moral e gradualmente dá um significado espiritual às leis e costumes religiosos em uso em Israel. A verdadeira circuncisão é a do coração (Dt 10.16; 30.6; Jr 4.4). Os sacrifícios que agradam a Deus são um coração quebrantado e um espírito contrito (1Sm 15.22; Sl 40.6; 50.8ss.; 51.17; Is 1.11ss.; Jr 6.20; 7.21ss.; Os 6.6; Am 5.21ss.; Mq 6.6ss.). O verdadeiro jejum é desatar os laços de injustiça (Is 58.3-6; Jr 14.12). Em grande parte, a luta dos profetas é dirigida contra o culto externo, de justiça própria, prestado pelo povo. Consequentemente, a essência da dispensação futura é que o Senhor fará uma nova aliança com seu povo. Ele lhes dará um novo coração e escreverá nele sua lei. Ele derramará seu Espírito sobre todos os que o amam com todo o seu coração e andam em seus caminhos (Dt 30.6; Jr 31.32-34; 32.38s.; Ez 11.19; 36.26; Jl 2.28; Zc 12.10).

Ora, é verdade que o futuro é descrito em imagens derivadas das circunstâncias históricas que predominavam na época, de forma que Sião e Jerusalém, o templo e o altar, o sacrifício e o sacerdócio continuam a ocupar um lugar importante nele. No entanto, devemos nos lembrar que nós mesmos fazemos a mesma coisa e só podemos falar sobre Deus e as coisas divinas em formas sensoriais, terrenas. Uma razão para que Deus instituísse o culto do Antigo Testamento como fez foi para que pudéssemos falar de coisas celestiais não por imagens feitas por nós mesmos, mas usando imagens corretas que nos foram dadas pelo próprio Deus. O Novo Testamento, por isso, adota essa linguagem e, ao falar sobre o reino futuro de Deus, refere-se a Sião e a Jerusalém, ao templo e ao altar, aos profetas e aos sacerdotes. O terreno é uma imagem do celestial. Tudo o que é transitório é apenas uma analogia ("Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis").

Também não devemos nos esquecer que toda profecia e poesia devem ser interpretadas em termos de seu próprio caráter. O erro da antiga exegese não era a espiritualização como tal, mas o fato de que ela tentava atribuir um significado espiritual a todos os detalhes ilustrativos do processo, como no caso das parábolas de Jesus, geralmente perdendo de vista o pensamento principal. Quando se afirma, por exemplo, que o Senhor fará com que um renovo nasça do tronco de Jessé, que ele estabelecerá o monte Sião como a mais alta das montanhas, que, do exílio, ele trará de volta um de cada cidade e dois de cada família, que ele aspergirá água pura sobre todos e os purificará de seus pecados, que ele fará com que das montanhas brote o vinho e das colinas flua o leite e assim por diante, todos percebem que, nessas linhas, há descrições poéticas que não podem ser interpretadas literalmente. A interpretação realista, aqui, torna-se autocontraditória e interpreta mal a natureza da profecia.

Também é incorreto dizer que os profetas eram totalmente conscientes da distinção entre a coisa que afirmavam e a imagem com a qual a revestiam. Não apenas os profetas, sem dúvida, interpretavam as descrições poéticas acima como figuras, mas também nos nomes Sodoma, Gomorra, Edom, Moabe, Filístia, Egito, Assur e Babel, repetidamente, se referem ao poder do mundo gentílico que, um dia, será submetido a Israel e desfrutará de suas bênçãos (Is 34.5; Ez 16.46ss.; Dn 2.17ss.; Ob 16-17; Zc 14.12-21). Sião, geralmente, serve para designar o povo, a comunidade crente de Deus (Is 49.14; 51.3; 52.1). Embora seja verdade que a profecia do Antigo Testamento não pode conceber o futuro reino de Deus sem um templo e um sacrifício, repetidamente ela *transcende* todas as condições nacionais e terrenas. Ela proclama, por exemplo, que não haverá mais uma arca da aliança, pois toda a Jerusalém será o trono de Deus (Jr 3.16-17); que o reino do Messias será eterno e abrangerá todo o mundo (Sl 2.8; 72.8, 17; Dn 2.44); que seus habitantes serão profetas e sacerdotes (Is 54.13; 61.6; Jr 31.31); que toda impureza e pecado, toda enfermidade e morte serão banidas dela (Sl 104.35; Is 25.8; 33.24; 52.1, 11; Zc 14.20-21); que ela será estabelecida em um novo céu e uma nova terra e não precisará mais do sol nem da lua (Is 60.19-20; 65.17; 66.22). Até mesmo a descrição realista que Ezequiel faz do futuro contém elementos que requerem uma interpretação simbólica: as cotas iguais atribuídas a todas as tribos, embora, em número de membros, elas variem grandemente; as faixas de terra medidas com precisão reservadas aos sacerdotes, aos levitas e ao rei; a separação entre o templo e a cidade; a alta localização do templo em uma montanha e o riacho que flui de sob o limiar da porta oriental do templo em direção ao Mar Morto; e, finalmente, a forma artificial como as coisas são colocadas juntas e a impossibilidade de implementá-las na prática – todos esses elementos resistem à chamada interpretação realista.

Finalmente, na exegese do Antigo Testamento a questão não é se os profetas eram total ou parcialmente conscientes da natureza simbólica de suas predições, pois até mesmo nas palavras dos autores clássicos há mais do que aquilo que eles planejaram. Em vez disso, a questão é o que o Espírito de Cristo, que estava neles, desejou declarar e revelar por meio deles. *Isso* é determinado pelo Novo Testamento que é a conclusão, o cumprimento e, portanto, a interpretação do Antigo. A natureza de uma árvore é revelada pelo seu fruto. Até mesmo o criticismo moderno reconhece que não o Judaísmo, mas o Cristianismo é a plena realização da religião dos profetas.

O Novo Testamento interpreta a si mesmo – e certamente não pode haver dúvida sobre isso – como o espiritual e, portanto, completo cumprimento do Antigo Testamento. A espiritualização do Antigo Testamento, corretamente entendida, não é uma invenção da teologia cristã, mas tem seu início no próprio Novo Testamento. O Antigo Testamento em forma espiritualizada, isto é, o Antigo Testamento despojado de sua forma temporal e sensorial, é o Novo Testamento. A natureza peculiar da antiga dispensação consistiu, precisamente, no fato de que a aliança da graça foi apresentada em imagens gráficas e revestida de formas nacionais e sensoriais. O pecado foi simbolizado pela impureza

levítica. A expiação era efetuada pelo sacrifício de um animal. A purificação foi prefigurada por lavagens físicas. A comunhão com Deus foi associada à jornada a Jerusalém. O desejo pelo favor e pela intimidade com Deus foi expresso no desejo por sua justiça. A vida eterna era concebida como uma vida longa sobre a terra e assim por diante. Em harmonia com a capacidade de compreensão de Israel, estabelecida quando Israel estava sob a tutela da lei, tudo o que é espiritual, celestial e eterno estava velado em sombras terrenas. Muito embora a grande maioria do povo, frequentemente, se fixasse nas formas externas – assim como muitos cristãos, ao participarem dos sacramentos, continuam a se apegar aos sinais externos – e embora os israelitas piedosos, com seu coração, de fato penetrassem no núcleo espiritual que estava escondido na concha, eles viam esse núcleo espiritual na forma de sombras e imagens.

Por essa razão, o Novo Testamento diz que o Antigo era "sombra das coisas que haviam de vir" (σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ***skia tōn mellontōn to de sōma tou Christou***; Cl 2.17), "figura e sombra das coisas celestes" (ὑπόδειγμα καὶ σκιά τῶν ἐπουρανίων, ***hupodeigma kai skia tōn epouraniōn***; Hb 8.5). A sombra, embora não seja o corpo, aponta para o corpo, mas se esvai quando o corpo aparece. O Novo Testamento é a verdade, a essência, o núcleo e o conteúdo real do Antigo Testamento. O Antigo Testamento é revelado no Novo, e o Novo está escondido no Antigo (*Vetus Testamentum in Novo patet, Novum Testamentum in Vetere latet*). Por essa razão, o Novo Testamento frequentemente se refere à "verdade". Em contraste com a lei dada por Moisés está a verdade que vem por meio de Jesus Cristo (Jo 1.14, 17). Jesus Cristo é a verdade (Jo 14.6) e o Espírito enviado por ele é o Espírito da verdade (Jo 16.13; 1Jo 5.6). A palavra de Deus que ele pregou é a palavra da verdade (Jo 17.17). Os benefícios da salvação prometidos e prefigurados no Antigo Testamento tornaram-se manifestos em Cristo como realidade eterna e autêntica. Todas as promessas de Deus têm nele o "sim" e o "amém" (2Co 1.20). O Antigo Testamento não foi abolido, mas cumprido na nova dispensação, ainda está sendo consistentemente cumprido e será cumprido até a ***parousia*** de Cristo.

Cristo, portanto, é o verdadeiro profeta, sacerdote e rei; o verdadeiro servo do Senhor, a verdadeira expiação (Rm 3.25), a verdadeira circuncisão (Cl 2.11), a verdadeira Páscoa (1Co 5.7), o verdadeiro sacrifício (Ef 5.2) e seu corpo, composto pelos crentes, é a verdadeira descendência de Abraão, o verdadeiro Israel, o verdadeiro povo de Deus (Mt 1.21; Lc 1.17; Rm 9.25-26; 2Co 6.16-18; Gl 3.29; Tt 2.14; Hb 8.8-10; Tg 1.1, 18; 1Pe 2.9; Ap 21.3, 12), o verdadeiro templo de Deus (1Co 3.16; 2Co 6.16; Ef 2.22; 2Ts 2.4; Hb 8.2), o verdadeiro Sião e a verdadeira Jerusalém (Gl 4.26; Hb 12.22; Ap 3.12; 21.2, 10). Seu sacrifício espiritual é a verdadeira religião (Jo 4.24; Rm 12.1; Fp 3.3; 4.18).[14] Todos os conceitos do Antigo Testamento lançam seus significados externos e nacionais e se tornam manifestos em seu sentido espiritual e eterno. O semita não precisa mais ser transposto para o jafetita, como Bunsen

[14] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 223-24 (Nº 348).

desejava,[15] pois o Novo Testamento deu às ideias particularistas do Antigo um significado universalista e cósmico.

Totalmente errada, portanto, é a interpretação quiliasta segundo a qual o Novo Testamento, juntamente com a igreja composta de gentios, está em um *intermezzo,* um desvio tomado por Deus porque Israel rejeitou o Messias, de forma que a verdadeira continuação e cumprimento do Antigo Testamento só pode começar com a segunda vinda de Cristo. Em vez disso, o oposto é que é verdade. Não o Novo Testamento, mas o Antigo é um *intermezzo.* A aliança com Israel é temporária. A lei foi inserida entre a promessa feita a Abraão e seu cumprimento em Cristo para que pudesse aumentar a transgressão e ser um disciplinador que conduz a Cristo (Rm 5.20; Gl 3.24ss.). Por essa razão, Paulo sempre retorna a Abraão (Rm 4.11ss.; Gl 3.6ss.) e associa seu evangelho à promessa feita a ele. Abraão é o pai dos crentes, de *todos* os crentes, não apenas dos crentes judeus, mas também dos crentes gentios (Rm 4.11). Os filhos da promessa são sua descendência (Rm 9.6-8). Em Cristo, a bênção de Abraão vem aos gentios (Gl 3.14). Aqueles que pertencem a Cristo são a descendência de Abraão e herdeiros segundo a promessa (Rm 3.29).

Nos dias do Antigo Testamento, o povo de Israel foi escolhido por um tempo para que a salvação pudesse, mais tarde, na plenitude do tempo, ser uma bênção para todo o mundo. Israel foi escolhido não em detrimento, mas para benefício das nações. Desde seu início, a promessa a Adão e a Noé teve um impulso universalista e, depois de ter colocado de lado sua forma temporária legalista sob Israel, revelou isso plenamente em Cristo diante de todas as nações. O véu foi rasgado, a parede que fazia divisão caiu, a caligrafia da lei foi pregada na cruz. Agora, os crentes gentios, juntamente com os judeus, como co-herdeiros, concidadãos, santos, membros da família de Deus, foram aproximados em Cristo e são edificados sobre o mesmo fundamento de apóstolos e profetas (Ef 1.9-11; 2.11-22).

Portanto, o Novo Testamento não é um *intermezzo* ou interlúdio, nem um desvio nem um afastamento da linha da antiga aliança, mas o objetivo por muito tempo esperado, a continuação direta e o cumprimento genuíno do Antigo Testamento. O quiliasmo, entendendo de outra forma, entra em conflito com o próprio Cristianismo. Em princípio, ele é um com o Judaísmo e chega a atribuir um valor temporário ao Cristianismo, à pessoa histórica de Cristo e a seu sofrimento e morte e só espera a verdadeira salvação na segunda vinda de Cristo, seu aparecimento em glória. Assim como o Judaísmo, o quiliasmo subordina o espiritual ao material, o ético ao físico, confirma os judeus em sua mentalidade física, justifica sua rejeição do Messias, reforça o véu que está sobre sua mente quando ouvem a leitura do Antigo Testamento e promove a ilusão de que os descendentes físicos de Abraão desfrutarão de vantagens no reino dos céus. A Escritura, por outro lado, nos diz que a verdadeira leitura e a verdadeira

[15] Nota do organizador: Bavinck, aqui, refere-se a Christian Karl Bunsen (1791-1860), diplomata da Prússia, erudito e teólogo, que foi chefe de biblioteca e professor de filologia moderna na Universidade de Göttingen.

interpretação do Antigo Testamento devem ser encontradas com aqueles que se voltaram em arrependimento a Cristo, o Senhor (2Co 3.14-16). Ela nos diz que judeu é quem o é internamente e que a circuncisão é uma questão do coração (Rm 2.29). Ela ensina que, em Cristo, não há homem nem mulher, nem judeu nem grego, mas todos são um em Cristo Jesus (1Co 12.13; Gl 3.28; Cl 3.11). O judeu que se torna um cristão não era um filho de Abraão, mas se torna um filho de Abraão pela fé (Gl 3.29).[16]

[16] Contra o quiliasmo, *cf.* também Agostinho, *City of God,* XX, c. 6 – 9; Lutero, in Julius Köstlin, *The Theology of Luther,* trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1897), II, 575; J. Gerhard, *Loci theologici,* org. E. Preuss, 9 vols. (Berlim: G. Schlawitz, 1863-75), XXIX, c. 7; J. Quenstedt, *Theologia,* IV, 649; J. Calvino, *Institutas*, III.25, 5; A. Walaeus, *Opera omnia* (Leiden, 1643), I, 537-54; G. Voetius, *Select disp.,* II, 1248-72; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* trad. G. M. Giger, org. J. T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1992), XX, q. 3; B. de Moor, *Comm. theol.,* VI, 149-62; E. W. Hengstenberg, *Openbaring van Johannes* ('s Hertogenbosch: Muller, 1852); C. F. Keil, *Biblical Commentary on the Propheticies of Ezekiel,* trad. J. Martin (reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1970), II, 382-434; Th. Kliefoth, *Christliche Eschatologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1886), 147ss.; F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* 3ª ed., 7 vols. (Gütersloh: Bertelsmann, 1883-1902), VI, 214ss.; C. Hodge, *Systematic Theology* (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1888), III, 805; B. B. Warfield, "The Millenium and the Apocalypse", *Princeton Theological Review* 2 (outubro de 1904): 599-617; G. Vos, "The Pauline Eschatology and Chialism", *Princeton Theological Review* 9 (janeiro de 1911): 26-60; H. Hoekstra, *Het chiliasme* (Kampen: Kok, 1903); A. Kuyper, *Van de voleinding,* 4 vols. (Kampen: Kok, 1928-31), IV, 254-62, 318-48.

16

Israel, o milênio e o retorno de Cristo

A expectativa quiliasta de que uma nação convertida de Israel, restaurada à terra da Palestina, sob o governo de Cristo, governará as nações não tem fundamento bíblico. Seja qual for o futuro político de Israel como nação, a verdadeira ekklēsia, o povo de Deus, transcende limites étnicos. O reino de Deus, no ensino de Jesus, não é uma realidade política, mas um domínio ético-religioso que nasce da água e do Espírito. A salvação rejeitada por Israel é desfrutada pelos gentios e a comunidade dos crentes em Cristo substituiu, em todos os sentidos, o Israel nacional. Passagens do Novo Testamento, como Romanos 11, que inicialmente parecem ensinar o contrário, de fato confirmam o ensino de que as promessas de Deus são cumpridas na descendência espiritual de Abraão, muito embora ela seja apenas um remanescente. Além disso, o Novo Testamento em nenhum lugar sugere que a igreja de Cristo alcançará poder e domínio terrenos, como o do Israel do Antigo Testamento. Em vez disso, assim como seu mestre, a igreja peregrina pode esperar uma cruz de perseguição e sofrimento. O Novo Testamento não recomenda virtudes que levem os crentes a conquistar o mundo, mas recomenda que ela sofra pacientemente sua inimizade. O Apocalipse de João assegura à igreja sofredora, de todas as épocas, que ela desfruta da certeza da vitória de Cristo mesmo diante da terrível apostasia anticristã, da ilegalidade e da perseguição. Apocalipse 20, quando comparado com o restante da Escritura, confirma essa conclusão em vez de dar apoio aos sonhos quiliastas de um governo mundial. Além disso, Apocalipse 20 não ensina a doutrina quiliasta de uma dupla ressurreição: a "primeira" ressurreição refere-se simplesmente àqueles fiéis que morrem e imediatamente vivem e reinam com Cristo no céu. Quando a apostasia e a impiedade humana alcançarem o ápice do poder e o mundo estiver pronto para o juízo, Cristo, o Rei, aparecerá repentinamente para colocar fim na história do mundo. Os discípulos de Jesus devem observar os sinais, mas estão proibidos de fazer estimativas. Todos os crentes devem, em todas as épocas, viver como se a vinda de Jesus estivesse às portas.

[566] Embora, no capítulo anterior, tenhamos estabelecido, de forma geral, que o Novo Testamento é antiquiliasta,[1] precisamos demonstrar isso mais detalhadamente. O quiliasmo inclui a expectativa de que, pouco antes do retorno de Cristo, ocorrerá uma conversão nacional em Israel, que os judeus, então, retornarão para a Palestina e, sob o governo de Cristo, governarão as nações. A esse respeito, há alguma diferença entre os quiliastas sobre se a conversão precederá o retorno ou vice-versa.[2] Como é difícil imaginar que os judeus dispersos primeiro serão convertidos sucessivamente e, então, juntos, planejarão voltar para a Palestina, alguns creem que os judeus primeiro retornarão gradualmente para a Palestina e, depois, serão juntamente convertidos a Cristo ali. Outros tentam combinar as duas opiniões de tal forma que, primeiro, uma grande parte do povo judeu irá para a Palestina e, depois de terem restaurado a cidade, o templo e os serviços no templo e sendo, então, convertidos a Cristo, serão gradualmente seguidos pelos demais judeus. Eles salientam que essa expectativa já está em processo de cumprimento. Milhares de judeus já vivem na Palestina. A questão do Oriente Próximo está se aproximando de uma solução, pois a Turquia deve sua existência à preocupação mútua das grandes potências. Uma vez que a Turquia seja destruída, há grande chance de que a Palestina seja entregue aos judeus, a quem ela pertence por direito. Além disso, no coração de muitos judeus, como fica evidente pelo sionismo que emergiu em anos recentes, há um anseio de retornar à Palestina e formar um estado independente ali. Finalmente, os meios de transporte, muito desenvolvidos – que eles leem em Naum (Na 2.3-4) e Isaías (Is 11.16; 66.20) como tendo sido preditos – fazem com que esse retorno seja simples e conveniente.

Independentemente de como possamos interpretar essas combinações políticas, o Novo Testamento não oferece o menor apoio para essa expectativa. Quando a plenitude do tempo chegou, os judeus, considerados como nação, estavam no mesmo nível dos gentios. Juntos, eles eram merecedores de condenação diante de Deus porque tentaram estabelecer uma justiça própria baseada na lei e rejeitaram a justiça que procede da fé (Rm 3.21). Por essa razão, Deus lhes enviou João, com o batismo de arrependimento, dizendo-lhes que, embora fossem circuncidados e batizassem prosélitos, eram culpados e impuros diante dele e precisavam de novo nascimento e conversão, tanto quanto os gentios, para entrar no reino dos céus. Por meio do batismo, João já separava os verdadeiros israelitas da massa do povo e Jesus seguiu suas pegadas. Ele adotou o batismo de João e fez com que fosse ministrado por seus discípulos. Aliás, inicialmente, assim como João, ele proclamou publicamente que o reino de Deus estava próximo. No entanto, ele entendia o reino de forma muito diferente de seus contemporâneos. Ele não o entendia como um domínio político, mas como um domínio ético-religioso, e ensinava que não a descendência física de

[1] Segundo A. Kuenen, *The Prophets and Prophecy in Israel,* trad. Adam Milroy (Londres: Longmans, Green, 1877; reimpressão, Amsterdã: Philo, 1969).

[2] É. Guers, *Israel in the Last Days,* trad. Aubrey Price (Londres: Wertheim, MacIntosh & Hunt, 1862), 155-57.

Abraão, mas apenas o novo nascimento, da água e do Espírito, daria o acesso ao reino dos céus a uma pessoa. Como resultado, ele gradualmente reuniu ao seu redor um grupo de discípulos que se distinguiu e se separou do povo judeu. Esses discípulos eram a verdadeira ἐκκλησία (*ekklēsia*, igreja), o verdadeiro povo de Deus, como Israel deveria ter sido, mas agora, ao rejeitar o Messias, provou não ser.

Essa separação entre os judeus e a ἐκκλησία do Novo Testamento tornou-se cada vez mais nítida. É certo que houve muitos que creram em Cristo, mas o povo como um todo, conduzido por fariseus e escribas, o rejeitou. Embora fosse um levantamento para alguns, para muitos ele foi uma queda e um sinal que sofreu resistência (Lc 2.34). Ele veio para seu povo, mas seu povo não o aceitou (Jo 1.11). O próprio Jesus diz que "não há profeta sem honra, senão na sua terra" (Mt 13.57). Repetidamente, ele sentiu na própria pele que os judeus não desejavam ir a ele (Jo 5.37-47; 6.64). Ele testificou que eles morreriam em seu pecado (Jo 8.21), que eles eram filhos do diabo (Jo 8.44), plantas não plantadas pelo Pai (Mt 15.13-14) e considerou sua incredulidade não como uma circunstância acidental, inopinada, mas como o cumprimento da profecia (Mt 13.13-15; Jo 12.37ss.). Não apenas Jesus não esperava nada *dos* judeus no presente; no futuro ele também não esperava nada *para* eles. Ao contrário, ele anunciou a total destruição da cidade e do templo, de forma que não ficaria pedra sobre pedra (Mt 22.7; 23.37-39; 24.1ss.; Mc 13; Lc 21.6ss.; Jo 2.18-21). Durante sua entrada em Jerusalém, ele chorou pela cidade (Lc 19.41-44). Na segunda-feira antes de sua morte, no caminho para Betânia, ele amaldiçoou a figueira que, tendo folhas verdes, ainda não tinha fruto, uma imagem do Israel pseudopiedoso e confiante em sua justiça própria, e disse: "Nunca jamais coma alguém fruto de ti" (Mc 11.12-14).

Na ocasião de sua crucificação, ele ordenou que as mulheres não chorassem por ele, mas pelo povo de Jerusalém (Lc 23.28). Ele até mesmo proclamou que a salvação rejeitada por Israel seria desfrutada pelos gentios. O reino de Deus será tirado de Israel e dado a um povo que produzirá o fruto desse reino (Mt 21.43). A vinha será alugada para outros trabalhadores (Mt 21.41). O povo das ruas foi convidado para as bodas (Mt 22.9). O filho perdido tem precedência sobre o filho mais velho (Lc 15). Semelhantemente, Jesus afirma que muitos virão do Oriente e do Ocidente e se sentarão no reino dos céus com Abraão, Isaque e Jacó (Mt 8.10-12) e que ele tem outras ovelhas, não deste aprisco (Jo 10.16). Ele diz, exultante, quando certos gregos desejam vê-lo, que, em breve, assim como o grão de trigo, cairá na terra e morrerá e, assim, produzirá muito fruto (Jo 12.24). Em conformidade com isso, depois de sua ressurreição, ele instrui seus discípulos a pregarem o evangelho a todas as nações (Mt 28.18-20).

No caso dos apóstolos, encontramos a mesma opinião a respeito de Israel. Como testemunhas de Jesus, eles devem começar sua obra em Jerusalém, mas depois devem continuar até os confins da terra (At 1.8). Pedro, por isso, imediatamente, leva o evangelho aos judeus (At 2.14; 3.19; 5.31), mas depois aprende, em uma visão, que, a partir de então, ninguém é impuro, mas que todo

aquele que teme a Deus, não importa em qual nação tenha nascido, é aceitável a ele (At 10.35, 43). Paulo sempre começa sua pregação entre os judeus, mas, quando eles a rejeitam, ele se volta para os gentios (At 13.46; 18.6; 28.25-28). "Primeiro ao judeu, depois ao grego" é a regra que ele observa em suas viagens missionárias (Rm 1.16; 1Co 1.21-24), pois ambos, judeus e gentios, são merecedores de condenação diante de Deus e precisam do mesmo evangelho (Rm 3.19ss.). Há apenas um caminho de salvação para todos, a fé – a fé como praticada por Abraão, mesmo antes da lei, e que lhe foi atribuída como justiça (Rm 4.22; Gl 3). Aqueles, dentre os judeus, que rejeitam a Cristo, não são verdadeiramente judeus (Rm 2.28-29). Eles não são a "circuncisão", mas a "mutilação" (Fp 3.2). Eles são insubordinados, palradores frívolos, enganadores e devem ser calados (Tt 1.10-11). Eles mataram o Senhor Jesus e também seus profetas. Eles perseguem os crentes, não têm prazer em Deus e se opõem a todos. Eles atrapalharam os apóstolos em sua pregação aos gentios. Dessa forma, eles consistentemente enchem a medida de seus pecados, de forma que, agora, a ira de Deus alcançou seu limite e está sendo lançada sobre eles (1Ts 2.14-16). Os judeus que difamam a igreja de Esmirna, embora se digam judeus não o são. Em vez disso, são sinagoga de Satanás (Ap 2.9; 3.9). Os verdadeiros judeus, os verdadeiros filhos de Abraão, são aqueles que creem em Cristo (Rm 9.8; Gl 3.29; *etc.*). Essa é a posição do Novo Testamento a respeito dos judeus. A comunidade dos crentes substituiu, em todos os aspectos, o Israel carnal, nacional. O Antigo Testamento é cumprido no Novo.[3]

PASSAGENS DIFÍCEIS SOBRE ISRAEL E A IGREJA

[567] Somente umas poucas passagens parecem estar em desacordo com o ensino consistente da Escritura e apresentam um ensino diferente. A primeira é Mateus 23.37-39 (Lc 13.34-35), onde Jesus diz aos habitantes de Jerusalém que suas casas ficarão desertas e eles não o verão novamente até que digam: "Bendito o que vem em nome do Senhor!" Aqui, Jesus, de fato, expressa a expectativa de que um dia, a saber, em seu retorno, os judeus o reconhecerão como o Messias. Ora, se, com base em outro texto, estamos certos de um milênio e de uma conversão que coincide com ele, então, essa passagem poderia ser explicada à luz disso. No entanto, como esse não é o caso nem mesmo em Apocalipse 20, como ficará claro mais tarde, essa passagem só pode se referir a um reconhecimento do Messias pelos judeus na vinda de Cristo para juízo. E até então – Jesus afirma expressamente – Jerusalém ficará deserta. Jesus, portanto, de forma nenhuma espera a reconstrução da cidade e do templo antes de seu retorno.

Uma segunda passagem a ser examinada é Lucas 21.24, onde Jesus diz que Jerusalém será pisada pelos gentios até que os tempos dos gentios sejam cumpridos. A conjunção "até" (ἄχρι, *achri*) não sugere nem implica que, com o

[3] *Cf.* A. Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity*, trad. J. Moffatt (Nova York: Harper, 1908), 53ss.

começo do período descrito na cláusula seguinte, o oposto ocorrerá (os judeus reedificarão e habitarão em Jerusalém). No entanto, mesmo que esse fosse o caso, Jesus não está dizendo que os gentios deixarão de pisar em Jerusalém antes de sua *parousia,* pois, depois de ter anunciado juízo sobre Jerusalém, ele imediatamente passa a discutir os sinais que ocorrerão antes de seu retorno (Lc 21.25). Os tempos dos gentios continuarão até seu retorno. Novamente, se o Novo Testamento ensinasse um duplo retorno de Cristo, essa passagem seria interpretada em termos disso, mas ficará evidente, em um momento, que não há fundamento, no Novo Testamento, para essa posição.

O terceiro texto que vem à tona a esse respeito é Atos 3.19-21. Nessa passagem, Pedro chama os judeus ao arrependimento para que seus pecados sejam apagados, tempos de refrigério (καιροὶ ἀναψύξεως, *kairoi anapsuxeōs*) venham da presença do Senhor e ele, isto é, o Senhor, envie o Messias designado para os judeus, isto é, Jesus, que deve permanecer no céu até o tempo da restauração de todas as coisas. Alguns pensam que os "tempos de refrigério" mencionados aqui começarão quando o povo judeu for convertido e todas as coisas forem restauradas, no milênio, em harmonia com seu destino original, e que esses "tempos" durarão até o segundo retorno de Cristo. No entanto, há sérias objeções a essa interpretação. Os tempos da restauração universal (χρόνοι ἀποκαταστάσεως πάντων, *chronoi apokatastaseōs pantōn*) dificilmente pode ser entendido como a restauração das relações naturais e morais esperada pelos quiliastas no milênio. Somos claramente informados de que esses tempos ocorrem no fim da permanência de Jesus no céu. Até esse tempo, então, Jesus estará à destra de seu Pai e, como a Escritura conhece apenas um retorno de Cristo, os tempos da restauração de todas as coisas coincidirão com a consumação do mundo. Além disso, a expressão "restauração de todas as coisas" (ἀποκατάστασις πάντων, *apokatastasis pantōn*) é forte demais para designar a restauração do reino judaico esperada pelo quiliasma. Portanto, os tempos de refrigério não são idênticos, mas precedem os tempos da restauração de todas as coisas. Pedro, afinal, ao falar da conversão dos judeus, refere-se a duplo propósito: a vinda dos tempos de refrigério e, da parte de Deus, o envio de Cristo, designado para eles. Os "tempos de refrigério" acontecem antes do retorno de Cristo e referem-se ou à paz espiritual que é resultado do arrependimento e do perdão de pecados ou a certos tempos futuros de bênção e favor divino. A segunda possibilidade é mais provável porque os tempos de refrigério não estão imediatamente associados ao perdão de pecados, mas à missão de Cristo. Então, o que Pedro diz aqui é: "Arrependei-vos, judeus, para que seus pecados sejam cancelados, de forma que para vocês, também, como um povo que traiu, rejeitou e matou Cristo (vv. 13-15), possam vir tempos de refrigério da parte do Senhor e Deus envie Cristo, que foi designado para vocês, em primeiro lugar (v. 26), também para sua salvação, para restaurar todas as coisas". Se esses tempos virão para os judeus, Pedro não diz. Isso depende de sua conversão, uma conversão sobre a qual nada é dito para sugerir que deva ser esperada.

"Todo o Israel" em Romanos 11

A passagem final a ser examinada é Romanos 11.11-32. Em Romanos 9–11, Paulo trata do problema assustador de como a promessa de Deus a Israel pode ser harmonizada com a rejeição do evangelho pela grande maioria do povo de Israel. Em resposta, o apóstolo responde, em primeiro lugar, que a promessa de Deus se refere não à descendência carnal de Abraão, mas à sua descendência espiritual, e expõe isso muito detalhadamente nos capítulos 9 e 10. Em segundo lugar, ele observa que Deus ainda tem seus eleitos também em Israel e, portanto, não rejeitou esse povo. O próprio Paulo é prova disso, e muitos outros com ele. Embora muitos tenham se tornado duros e cegos, os eleitos receberam a salvação: consistentemente ficou um remanescente escolhido pela graça (Rm 11.1-10). No entanto, esse endurecimento, que atingiu a grande maioria do povo de Israel, não é o objetivo final de Deus. Em suas mãos, esse endurecimento é o meio para levar a salvação aos gentios para que eles, aceitando essa salvação em fé, possam, por sua vez, despertar ciúme em Israel (v. 11-15). Depois de admoestar os crentes gentios a não se orgulharem de sua vantagem (v. 16-24), Paulo também desenvolve esse pensamento, dizendo que um endurecimento atingiu uma parte de Israel até o πλήρωμα (*plērōma*) dos gentios, isto é, até que tenha entrado o número total dos gentios que estavam destinados à salvação (v. 25). Dessa forma, em harmonia com a promessa de Deus, todo o Israel será salvo. Portanto, embora, agora, os judeus incrédulos sejam inimigos de Deus no que se refere ao evangelho, para que a salvação que rejeitaram pudesse chegar aos gentios, no que se refere à eleição eles são amados por causa de seus ancestrais, pois as promessas de Deus são irrevogáveis. Portanto, assim como acontecia com os gentios, assim também acontecerá com os judeus endurecidos. Primeiro, os gentios foram desobedientes e agora recebem misericórdia, agora os judeus também são desobedientes para que, por meio da misericórdia mostrada aos gentios, também recebam misericórdia, pois Deus encerrou a todos na desobediência para usar de misericórdia para com todos (v. 25-32).

A maioria dos intérpretes pensa que a questão se Deus rejeitou seu povo (v. 1) não foi plenamente respondida com a afirmação de que, em Israel, Deus sempre tem seus eleitos, as pessoas que, no decorrer dos séculos, são sucessivamente trazidas para dentro (v. 1-10). Eles acreditam, portanto, que tudo o que segue, no capítulo 11, não é apenas uma explicação, mas uma adição à resposta dada nos versos 1-10, uma nova resposta que somente agora abrange completamente a objeção de que Deus abandonou seu povo. Por "todo o Israel" (πᾶς Ἰσραὴλ, *pas Israēl*) eles entendem, portanto, que, nos últimos dias, todo o povo de Israel se arrependerá e se converterá ao Senhor.

Sem importar o quanto essa explicação seja comum, há pesadas objeções a ela. Se, em Romanos 11.25-32, a intenção do apóstolo fosse dar uma resposta nova e suplementar, ele faria com que seu raciocínio no fim fosse inconsistente com seu início e ponto de partida. Em 9.6ss., afinal, ele afirmou que as promessas de Deus não falharam, porque se referem à descendência espiritual

de Abraão e ainda encontrarão consistentemente seu cumprimento nessa descendência espiritual (11.1-10). É, *a priori,* muito improvável que Paulo, mais tarde, reconsiderasse sua argumentação, suplementando-a e melhorando-a no sentido de que as promessas de Deus não são plenamente realizadas na salvação do Israel espiritual, mas serão plenamente realizadas somente quando, nos últimos dias, ocorrer uma conversão nacional de Israel. De qualquer forma, em 9.1–11.10, Paulo não diz uma só palavra sobre essa expectativa quanto ao povo de Israel nem há ali qualquer expressão que a prepare ou sugira. Nem mesmo 11.11-24 contém algo que aponte para isso. É certo que 11.11-15 é entendido por muitos nesse sentido. No entanto, mesmo que essas palavras devessem ser entendidas não hipoteticamente, como um elemento de um argumento, mas como a descrição de um fato, elas comunicam nada mais que a ideia de que a rejeição de Cristo por parte de Israel foi um grande ganho para os gentios; a partir dela, a reconciliação efetuada pela morte de Cristo alcançou os gentios. A *aceitação* de Israel da parte de Deus, então, seria uma bênção muito maior para os gentios, pois, quando Israel tiver alcançado seu πλήρωμα (*plērōma*), o número total dos eleitos, e também o *plērōma* dos gentios tiver entrado, ela produzirá vida a partir dos mortos: a ressurreição da nova humanidade de entre os mortos. O mundo gentílico deve sua reconciliação, indiretamente falando, à falha de Israel. A plenitude (*plērōma*) de Israel um dia possuirá sua vida a partir dos mortos.

Se, em 11.26, Paulo estiver tentando comunicar um fato novo, o modo como faz isso é muito estranho, pois ele não diz *e então,* ou *logo após,* isto é, depois que a plenitude dos gentios tiver entrado, mas "*e, assim,* todo o Israel será salvo" (καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, ***kai houtos pas Israēl sōthēsetai***). Isso só pode significar na forma prescrita nos versos anteriores. Imediatamente, antes disso, no verso 25, Paulo afirma que um endurecimento atingiu apenas uma parte (ἀπὸ μέρους, *apo merous*) de Israel. Os crentes gentios, talvez, poderiam começar a pensar – como Israel costumava pensar – que somente eles são o povo eleito de Deus e que Israel foi totalmente rejeitado. Paulo diz que não é assim. Não: Israel como tal nunca foi rejeitado. Entre eles sempre houve um remanescente escolhido pela graça. É verdade que alguns ramos foram quebrados e, em seu lugar, foram enxertados ramos de uma oliveira brava, mas a raiz da oliveira boa foi preservada. Quando o *plērōma* (plenitude) dos gentios tiver entrado, também o *plērōma* de Israel terá entrado e, *dessa forma,* todo o Israel será salvo.

Esse fato de o endurecimento ter atingido *uma parte* de Israel é chamado por Paulo de mistério (μυστήριον, *mustērion*; 11.25). Em outros textos, ele usa esse termo para expressar o fato de que, agora, os gentios são co-herdeiros e concidadãos dos santos, membros da família de Deus, e, aqui, descreve com a mesma palavra o fato de que os judeus apenas em parte se tornaram endurecidos e Deus continua a trazer numerosos eleitos dentre eles para sua igreja, pois esse endurecimento *parcial* durará até que o *plērōma* dos gentios tenha entrado. Nunca, até o fim dos tempos, Deus rejeitará totalmente seu antigo povo.

Juntamente com uma parte do mundo gentílico, ele sempre trará à fé em Cristo também uma parte de Israel. Os gentios, mas também os judeus, tiveram direito a um destino muito diferente. Entretanto, este é o grande mistério: que Deus é rico em misericórdia; que ele reúne seus eleitos de todas as nações, inclusive a nação judaica, que o rejeitou; que ele encerrou todos na desobediência para que pudesse ser misericordioso para com todos. Esse mistério lança o apóstolo em êxtase e faz com que ele admire e adore a profundidade da sabedoria e do conhecimento de Deus (Rm 11.33-36).

Todo o Israel (πᾶς Ἰσραὴλ, *pas Israēl*), em Romanos 11.26, portanto, não é o povo de Israel, que, no fim dos tempos, se converterá em massa e também não é a igreja de judeus e gentios juntos, mas o *plērōma*, que, no decorrer dos séculos, será trazido de Israel. Israel continuará a existir como povo juntamente com os gentios, prediz Paulo. Ele não morrerá nem desaparecerá da terra. Ele continuará existindo até o fim dos tempos, produzirá seu *plērōma* para o reino de Deus, tanto quanto os gentios, e conservará sua tarefa e seu lugar nesse reino. A igreja de Deus será reunida de entre todos os povos, nações e línguas. Paulo não estima quão grande será esse *plērōma* de Israel. É muito possível que, nos últimos dias, o número de eleitos de Israel seja muito maior do que no tempo de Paulo e em nosso tempo. Não há nenhuma razão para negar isso. A expansão do evangelho entre todos os povos nos leva a esperar que, tanto em Israel quanto entre os gentios, um número cada vez maior de pessoas será salvo. No entanto, não é isso o que Paulo quer dizer: ele não conta, ele pesa. Um *plērōma* virá do mundo gentílico e também de Israel e esse pleroma será todo o Israel (*pas Israēl*). Nesse *plērōma*, todo o Israel será salvo, assim como, na igreja como um todo, toda a humanidade está sendo salva.

Também é difícil conceber uma conversão de Israel diferente da que é indicada por Paulo. Por essa razão, exatamente o que é uma conversão nacional e como e quando ela acontecerá no caso de Israel? É claro que não se pode ter a menor objeção – a existência continuada do povo de Israel à luz da profecia argumenta em favor disso – ao fato de que, também de Israel, um grande número de pessoas está sendo trazido para a fé em Cristo. Mas por maior que seja esse número, ele continua sendo um remanescente escolhido pela graça (Rm 11.5). Certamente, nem mesmo o mais fervoroso quiliasta pensa que, em algum ponto do futuro, todos os judeus, sem exceção, serão convertidos. Mesmo que cressem nisso, se se pensar que somente dessa forma Romanos 11.26 seria completamente cumprido, essa conversão nacional no fim dos tempos não ajudaria os milhões de judeus que, ao longo dos tempos e até agora morrem em incredulidade e dureza de coração. Se uma pessoa, realmente, pensar que a promessa de Deus a Israel só pode ser cumprida se – não uma seleção (ἐκλογή, *eklogē*) do povo, mas – a própria nação for trazida para o aprisco, ela entrará em conflito com a história em questão. Sempre, ao longo de todos os tempos, também nos dias em que Israel, como nação, era o povo de Deus, nunca foi mais que um pequeno segmento do povo que realmente serviu e temeu a Deus. Isso é o que acontece não apenas no caso dos judeus, mas também no caso dos

gentios. É sempre "um remanescente escolhido pela graça" que, das nações cristãs, obtém a salvação em Cristo.

Além disso, não há lugar, representação que Paulo faz do futuro, para uma conversão nacional de Israel como a que os quiliastas esperam, pois ele afirma expressamente que o endurecimento veio sobre parte de Israel *até* que o número (*plērōma*) dos gentios tenha entrado e que, *assim* (não *depois disso*), todo o Israel será salvo (Rm 11.25-26). Portanto, o endurecimento de parte de Israel durará até que o *plērōma* dos gentios tenha entrado e, depois disso, segundo os quiliastas, a conversão nacional de Israel tem de ocorrer. A questão é: há, então, um lapso de tempo entre a vinda do *plērōma* dos gentios e o fim dos tempos? Se houver, ainda haverá nações gentias nesse período e nem uma só pessoa entre elas se converterá ao Senhor? A verdade é que a vinda do *plērōma* dos gentios não pode ser concebida como sendo temporalmente antecedente à salvação de todo o Israel, pois Romanos 11.26 não menciona um fato novo que acontece *depois* da vinda do número completo dos gentios, mas a vinda do número completo dos gentios e a salvação de todo o Israel correm em paralelo porque um endurecimento atingiu apenas uma parte de Israel.

Em conclusão, deve-se observar que, mesmo que Paulo esperasse uma conversão nacional de Israel no fim, ele não diz uma só palavra sobre o retorno dos judeus à Palestina, sobre a reedificação da cidade e do templo, sobre um governo visível de Cristo: em sua descrição do futuro, simplesmente, não há lugar para tudo isso.[4]

Uma era milenar provisória?

[568] Em nossa discussão sobre as expectativas que o Novo Testamento alimenta com relação ao futuro do povo de Israel, deixamos em aberto a questão se o Novo Testamento, em passagens diferentes das que são citadas a esse respeito, ensina a existência de um estado provisório entre esta dispensação e a consumação dos tempos. Reconhecemos que, se esse fosse o caso, Mateus 23.37-39; Lucas 21.24 e Atos 3.19-21, embora, em si mesmos, não nos deem razão para a aceitação de um período transitório, poderiam ser entendidos e explicados em harmonia com isso. Agora encaramos a questão, portanto, de se, de acordo com Jesus e os apóstolos, ainda está à espera da igreja um período de poder e glória que precede a ressurreição geral dos mortos e o julgamento do mundo. Se esse período existir, é de se esperar que existam claras menções a ele no discurso escatológico que Jesus apresentou aos seus

[4] Sobre a conversão dos judeus, além dos comentários sobre Romanos 11, compare também G. Voetius, *Selectae disputationes theologicae,* 5 vols. (Utrecht, 1648-69), II, 124ss.; H. Witsius, *The Oeconomy of the Covenants between God and Man,* 3 vols. (Nova York: Lee & Stokes, 1798), IV, 15, 20-32; B. de Moor, *Commentarius* [...] *theologiae,* 6 vols. (Leiden: J. Hasebroek, 1761-71), VI, 127-30; C. Hodge, *Systematic Theology* (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1888), III, 805; Th. Kliefoth, *Christliche Eschatologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1886), 147ss. Quanto ao mais, não se deve subestimar o número de judeus convertidos ao Cristianismo ao longo dos séculos e também no século 19. Em termos de porcentagens, é muito maior que o número de gentios. Pastor Le Roi (*Der Geisteskampf der Gegenwart* 47 [1911]: 112) estima que o número de judeus que se tornaram cristãos no século 19 seja maior que 220 mil.

discípulos nos últimos dias de sua vida (Mt 24; Mc 13; Lc 21). No entanto, em seu discurso, nem uma só palavra é dita, nem mesmo uma alusão é feita sobre esse reino. É verdade que os quiliastas tentam inserir seu milênio em uma parte ou outra do discurso, dizendo, por exemplo, que a primeira vinda de Cristo é mencionada em Mateus 24.27 e sua segunda vinda no verso 30, mas essa exegese, certamente, não tem fundamento.

Em seu discurso escatológico, Jesus responde a duas questões que lhe foram apresentadas pelos discípulos: (1) quando as coisas que ele havia dito sobre Jerusalém – a saber, que não ficaria pedra sobre pedra – aconteceriam? E (2) qual será o sinal de sua vinda e da consumação do mundo?

Jesus responde a questão, inicialmente, tratando dos primeiros sinais (Mc 13.1-8; *cf.* Mt 24.1-8; Lc 21.5-11), depois, do destino dos discípulos (Mc 13.9-13; *cf.* Mt 24.9-14; Lc 21.12-19) e, finalmente, da catástrofe na Judeia (Mc 13.14-23; *cf.* Mt 24.15-28; Lc 21.20-24). A segunda questão, que se refere à *parousia* de Jesus e à consumação do mundo, é respondida em Marcos 13.24-31 (*cf.* Mt 24.29-35; Lc 21.25-33). A esse respeito, Jesus associa sua *parousia*, imediatamente, à destruição de Jerusalém. Na queda dessa cidade, ele vê o anúncio e a preparação da consumação do mundo (Mt 24.29, "logo em seguida", εὐθέως, *euthēos*; Mc 13.24, "naqueles dias", ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, *en ekeinais tais hēmerais*). Ele até mesmo afirma que "não passará esta geração sem que tudo isto aconteça" (Mt 24.34; Mc 13.30; Lc 21.32).

De qualquer modo que essa expectativa de Jesus sobre sua *parousia* próxima – um evento que acontece imediatamente depois da queda de Jerusalém – deva ser entendida (sobre a qual falaremos mais adiante), fica claramente evidente que, em seu discurso, não há lugar para um reino de mil anos. Jesus, inicialmente, apresenta (Mc 13.1-8) vários sinais gerais pelos quais os discípulos podem dizer que todas as coisas, especialmente a destruição de Jerusalém e o fim do mundo, estão se aproximando um após o outro. Esses sinais gerais (*signa communia*) são o surgimento dos falsos Cristos; guerras e rumores de guerras; a perturbação e a rebelião de nação contra nação, juntamente com terremotos, fome e coisas semelhantes; depois, a pregação do evangelho a todo o mundo como um testemunho a todas as nações (Mt 24.14; Mc 13.10). E, finalmente, como um prelúdio para o drama do fim, as coisas que acontecem na Judéia e em Jerusalém (Mt 24.15-28; Mc 13.14-23). Depois disso, vêm os sinais que imediatamente precedem a *parousia* (os *signa propria*): o escurecimento do sol e da lua, a queda das estrelas e o abalo dos poderes dos céus (Mc 13.24-25).

Imediatamente, associados à *parousia* de Cristo, estão o juízo final, a separação entre bons e maus e o fim do mundo (Mc 13.26-27). Está em harmonia com isso o que Jesus diz em Mateus 13.37-43, 47-50: o crescimento lado a lado do joio e do trigo e a coleta, em uma só rede, de todos os tipos de peixe, eventos que continuarão até o fim dos tempos, até o tempo da colheita e do julgamento do mundo. Jesus só conhece dois *aeons*: o presente e o futuro. No *aeon* [era] presente, seus discípulos não podem esperar nada além de opressão e perseguição e devem abandonar todas as coisas por amor a Jesus. Jesus em lugar

nenhum prediz um futuro glorioso na terra antes do fim do mundo. Ao contrário, as coisas que ele experimentou são as coisas que sua igreja experimenta. Um discípulo não está acima de seu mestre, nem o servo acima de seu senhor. Somente no mundo por vir seus discípulos receberão de volta todas as coisas, juntamente com a vida eterna (Mt 19.27-30; *cf.* Mt 5.3-12; 8.19-20; 10.16-42; 16.24-27; Jo 16.2, 33; 17.14-15; *etc.*). Por isso, quando os discípulos, em Atos 1.6, perguntam a Jesus se esse é o tempo em que ele restaurará o reino a Israel, ele não nega, mas tacitamente admite que isso acontecerá um dia. Entretanto, ele diz que o Pai estabeleceu os tempos ou estações para isso por sua própria autoridade e que, neste período, os discípulos são chamados para agir como testemunhas desde Jerusalém até aos confins da terra.

Todo o Novo Testamento, que foi escrito do ponto de vista da "igreja sob a cruz", fala a mesma linguagem. Os crentes, não muitos dos quais são sábios, poderosos ou de nobre nascimento (1Co 1.26), não devem esperar nada na terra além de sofrimento e opressão (Rm 8.36; Fp 1.29). Eles são forasteiros e peregrinos (Hb 11.13); sua cidadania está nos céus (Fp 3.20); não atentam para as coisas que podem ser vistas (2Co 4.18), mas pensam nas coisas do alto (Cl 3.2). Aqui eles não têm cidade permanente, mas buscam a que há de vir (Hb 13.14). Eles são salvos na esperança (Rm 8.24) e sabem que, se sofrerem com Cristo, também serão glorificados com ele (Rm 6.8; 8.17; Cl 3.4). Portanto, juntamente com toda a criação, que geme, eles aguardam, ansiosamente, a futura vinda de Cristo e a revelação da glória dos filhos de Deus (Rm 8.19, 21; 1Co 15.48ss.), uma glória com a qual os sofrimentos do mundo presente não podem ser comparados (Rm 8.18; 2Co 4.17). Em nenhum lugar do Novo Testamento há sequer um vestígio de que a igreja de Cristo alcançará o poder e o domínio na terra. O máximo que ela deve buscar é que, debaixo da autoridade dos reis e das pessoas de nobre posição, levem uma vida tranquila e mansa, com toda a piedade e respeito (Rm 13.1; 1Tm 2.2). Portanto, o Novo Testamento não recomenda, antes de tudo, as virtudes que permitem que os crentes conquistem o mundo, mas, ao mesmo tempo em que lhes ordena que evitem todo falso ceticismo (Rm 14.14; 1Tm 4.4-5; Tt 1.15), relaciona, como fruto do Espírito, as virtudes de "amor, alegria, paz, longanimidade, bondade, mansidão e domínio próprio" (Gl 5.22-23; Ef 4.32; 1Ts 5.14ss.; 1Pe 3.8ss.; 2Pe 1.5-7; 1Jo 2.15; *etc.*).

É uma constante expectativa do Novo Testamento que, na medida em que o evangelho da cruz é pregado, a hostilidade do mundo também se manifeste. Cristo está destinado a ser o levantamento de muitos, mas também a queda de muitos e para trazer à tona os pensamentos hostis de muitos. Ele virá ao mundo para juízo (κρίσις, *krisis*), de modo que aqueles que não veem possam ver e aqueles que veem se tornem cegos (Mt 21.44; Lc 2.34; Jo 3.19-21; 8.39; Rm 9.32-33; 1Co 1.23; 2Co 2.16; Hb 4.12; 1Pe 2.7-8). Nos últimos dias, os dias que precedem o retorno de Cristo, a impiedade humana chegará a um nível terrível. Os dias de Noé retornarão. Luxúria, prazeres sensuais, ilegalidade, ganância, incredulidade, orgulho, escárnio e calúnia surgirão com ímpeto de forma horrível (Mt 24.37ss.; Lc 17.26ss.; 2Tm 3.1ss.; 2Pe 3.3; Jd 18). Entre os

crentes também haverá grande apostasia. As tentações serão tão poderosas que, se fosse possível, causariam a queda até mesmo dos eleitos. O amor de muitos se esfriará e a vigilância diminuirá na medida em que as virgens sábias adormecerem com as virgens néscias. A apostasia será tão geral que Jesus pergunta se, em sua vinda, o Filho do Homem ainda encontrará fé na terra (Mt 24.24, 44ss.; 25.1ss.; Lc 18.8; 1Tm 4.1).

O Apocalipse de João

O livro de Apocalipse, que João escreveu, está em harmonia com isso. As cartas às sete igrejas tratam de condições concretas que prevaleciam naquelas igrejas na época e são, antes de tudo, dirigidas àquelas igrejas, para incitá-las à vigilância e a se prepararem para as perseguições que viriam e para o retorno de Cristo. Não obstante, seu intento e significado são claramente muito maiores. O número "sete", que, em Apocalipse, é consistentemente carregado de significado simbólico, aponta nessa direção. Esse é o número da completude e faz com que as sete igrejas, que foram selecionadas dentre as muitas igrejas da Ásia Menor, sejam tipos da igreja cristã como um todo. As cartas endereçadas por João às sete igrejas, inicialmente, não tinham existência separada e não foram enviadas separadamente às respectivas igrejas. Em vez disso, elas são inseparáveis, foram compostas juntas e unidas entre si e são endereçadas a toda a igreja: "Quem tem ouvidos ouça o que o Espírito diz às igrejas". Embora as cartas, portanto, indubitavelmente tenham um significado que vai muito além das sete igrejas mencionadas pelo nome e que existiam, na época, na Ásia Menor, esse significado não consiste em que elas descrevam períodos sucessivos na história da igreja de Jesus e, juntas, formem um pequeno compêndio de toda a história da igreja. Em vez disso, elas descrevem as condições da igreja que estavam presentes na época e são, ao mesmo tempo, típicas da igreja de Cristo como um todo, condições que podem ocorrer repetidamente na igreja e ocorrerão especialmente no fim da história. Por isso, fica claro que todas elas foram escritas sob a impressão de uma perseguição que se aproximava e do rápido retorno de Cristo. Todas elas contêm uma referência à *parousia* e, tendo-a em vista, exortam as igrejas a serem vigilantes e fiéis. Elas servem para chamar um Cristianismo cada vez mais secularizado de volta ao primeiro amor, para despertá-lo da apatia e, tendo em vista a coroa que o aguarda, equipá-lo para a batalha e incentivá-lo a perseverar, com lealdade inflexível, até a morte.

O dia do Senhor está próximo. Depois de descrever as condições que existiam na igreja de Cristo de sua época e ainda existiriam, especialmente perto do fim do mundo, João passa a relatar as coisas que estão próximas de acontecer (Ap 4.1). O livro dos decretos de Deus a respeito do fim de todas as coisas é aberto no céu, pelo Cordeiro (c. 4–5) e, em particular, aquelas que se referem ao próprio fim dos tempos (c. 10) e a todas as nações da terra (Ap 10.11) são mostradas a João pelo anjo. João, alternadamente, posiciona o leitor na terra e no céu. No céu, porque ali tudo já foi estabelecido e determinado: a honra já está sendo tributada a Deus e ao Cordeiro; a batalha, por

assim dizer, já foi travada e vencida (c. 4–5). Ali, as almas dos mártires já estão vestidas com longas vestiduras brancas e aguardam que o número de mártires se complete (Ap 6.9-11). Ali João, prolepticamente, vê toda a multidão dos redimidos diante do trono (Ap 7.9-17). Ali, as orações dos santos já são ouvidas por Deus (Ap 8.1-4). Ali, prolepticamente, os 144 mil que foram selados (Ap 7.1-8) foram levados; como primícias, precedem os demais (Ap 14.1-5) e obtêm a vitória sobre a besta e sua imagem (Ap 15.1-4). Ali, toda a multidão dos redimidos já está trazendo glória e honra a Deus, pois as bodas do Cordeiro chegaram (Ap 19.1-8).

A igreja na terra, portanto, não precisava temer os juízos com os quais Deus, no fim visitaria este mundo. Os 144 mil servos de Deus, provenientes de cada tribo dos filhos de Israel, são selados com antecedência (Ap 7.1-8). O templo e o altar e aqueles que adoram ali não são abandonados e as duas testemunhas que profetizavam ali, embora tenham sido mortas, também são ressuscitadas e levadas para o céu (Ap 11.1-12). A igreja cristã, embora perseguida por Satanás por causa de Cristo, encontra um lugar de refúgio no deserto (Ap 12.1-14). No princípio, a batalha foi decidida, pois Cristo foi levado até o céu (Ap 12.5) e Satanás foi vencido por Miguel e seus anjos e lançado do céu à terra (Ap 12.7-11). Agora, ele passa um breve tempo na terra (Ap 12.12) e tira proveito disso. Ele faz com que a besta surja do mar ou do abismo sem fundo (Ap 11.7; 13.1; 17.8) e lhe dá poder e glória. Essa besta é o Império Romano (Ap 13.1-10). Ela é ajudada por outra besta, a besta da terra, isto é, o falso profeta, a falsa religião, o anticristo (Ap 13.11-18). Essa "besta" alcança seu pleno desenvolvimento em uma só pessoa, que pode, portanto, ser chamada de "a besta" (Ap 13.3, 12, 18; 17.8, 10-11) e que tem seu centro na cidade de "Babilônia", isto é, Roma, a grande meretriz, que governa todas as nações (c. 17–18). No entanto, esse forte desenvolvimento de poder é fútil. Ao abrir os sete selos, tocar as sete trombetas e esvaziar as sete taças, Deus revela sua ira, visita a natureza e a humanidade com seu juízo e faz preparações para o juízo final. A primeira "Babilônia" cai (c. 18). Depois disso, Cristo aparece (Ap 19.11-16) e conquista a besta do mar e a besta da terra (v. 19-21) e, logo, conquista também Satanás (Ap 20.1-3).

[569] Ora, é muito peculiar que essa vitória final sobre Satanás ocorra em duas fases. Primeiro, ele é preso por mil anos e lançado no abismo sem fundo. Então, ele novamente engana as nações e faz guerra contra a igreja, mas, finalmente, é vencido e lançado no lago de fogo e enxofre (Ap 20.1-10). Os proponentes do quiliasmo acham nessa perícope – com exceção do Antigo Testamento – seu apoio mais poderoso, mas seus oponentes não ficam nem um pouco desconcertados com ela e experimentaram todas as suas habilidades exegéticas com ela. A ideia de que, depois da conquista do império mundial, um ataque final por parte das nações ainda tem de ser repelido é uma ideia que, sem dúvida, João pegou de Ezequiel. Este espera que Israel, tendo retornado à sua própria terra e vivendo ali em segurança, uma vez mais seja atacado por Gogue, da terra de Magogue, o principal príncipe de Meseque e Tubal, isto é, a nação dos citas, aliada a uma variedade de outras nações, vindo do Norte, do Oriente

e do Sul. O ataque termina, porém, quando o próprio Deus, em sua ira, destrói essas nações nas montanhas de Israel (c. 38–39). Em Ezequiel 38.17, o Senhor diz que, pelo ministério de seus profetas, já havia falado sobre essas nações antes. De fato, esses profetas anteriores proclamaram que o Senhor, em seu dia, julgaria não apenas aquelas nações históricas no meio das quais Israel vivia e com as quais entrou em contato, mas também todos os pagãos que viviam longe (Is 25.5-8; 26.21; Jr 12.14-16; 30.23, 24; Jl 2.32; 3.2, 11ss.; Mq 4.5, 11-13; 5.7-9). Uma profecia muito semelhante ocorre em Zacarias, que, nos capítulos 12 – 14, esboça como, em preparação para o dia do Senhor, Jerusalém será sitiada pelas nações e como essas nações serão julgadas pelo Senhor. E Daniel não apenas considera Antíoco Epifânio como a personificação do império mundial que é hostil a Deus, mas também espera que esse poder hostil surja mais uma vez e, assim, torna-se maduro para o juízo (Dn 11.40-45).

A expectativa da profecia era, portanto, dupla: ela, primeiramente, previa uma vitória do povo de Deus sobre as nações em cujo meio vivia e, então, uma vitória sobre as nações que, até então, ainda não tinham aparecido no cenário da história mundial. Essa dupla expectativa passou para a literatura apócrifa[5] e também para o Novo Testamento. A primeira expectativa, é claro, está em primeiro plano. O aparecimento de Cristo desperta e ativa o princípio anticristão. Jesus fala sobre os falsos profetas (ψευδοπροφῆται, *pseudoprophētai*) e falsos Cristos (ψευδόχριστοι, *pseudochristoi*) que se posicionam contra ele e seu reino (Mt 7.15; 24.5, 24; Mc 13.21-22; Lc 17.23). Em 2 Tessalonicenses 2, para moderar a impaciência dos crentes de Tessalônica com respeito à sua expectativa do retorno de Cristo, Paulo observa que o dia de Cristo só virá depois que a apostasia e o homem da iniquidade vierem primeiro. Este ainda não pode vir porque há algo que o impede. De fato, já está em ação o mistério da iniquidade (τό μυστήριον τῆς ἀνομίας, *to mustērion tēs anomias*), mas o homem da iniquidade não pode vir até que aquele que o restringe seja removido de seu meio. Somente então o iníquo (ἄνομος, *anomos*) será revelado, mas ele também será imediatamente morto por Jesus (2Ts 2.6-8). O Apocalipse vê o poder anticristão incorporado na besta que surge do mar, o Império Romano, cujo centro é a cidade de Roma e cujo cabeça é um imperador específico; em paralelo a isso, na besta da terra, o falso profeta seduz as pessoas para adorarem o império mundial e seu imperador. Em suas cartas, João, pela primeira vez, chama esse adversário de Cristo pelo nome de anticristo (ἀντίχριστος, *antichristos*), em 1 João 2.18, mesmo sem o artigo, e vê sua essência realizada naqueles que, em princípio, negam a vinda de Cristo em carne (1Jo 2.22; 4.2-3; 2Jo 7).

Na Escritura, as representações do anticristo, são, portanto, diversas. Daniel vê um tipo do anticristo em Antíoco Epifânio. Jesus separa o princípio anticristão da antítese veterotestamentária entre Israel e as nações e o vê in-

[5] Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175B.C. – A.D. 135)*, revisão e organização G. Vermès e F. Millar (Edimburgo: T. & T. Clark, 1979), II, 525-26.

corporado em muitos falsos Cristos e em muitos falsos profetas que surgirão depois dele e em oposição a ele. Paulo entende que o homem da iniquidade surge de uma apostasia geral e o chama de iníquo (ἄνομος, *anomos*) e adversário (ἀντικείμενος, *antikeimenos*) de Cristo, mas também o descreve com elementos extraídos de Daniel como aquele que "se levanta contra tudo que se chama Deus ou é objeto de culto, a ponto de assentar-se no santuário de Deus, ostentando-se como se fosse o próprio Deus" (2Ts 2.4). Em suas cartas, João expressa a crença de que o anticristo veio nos hereges de seus dias. O Apocalipse, por sua vez, vê seu poder emergir no império mundial apoiado pela falsa profecia. Daí, fica evidente que, ao vermos a palavra "anticristo", não devemos pensar exclusivamente em uma pessoa em particular nem em um grupo de pessoas, digamos, os hereges dos primeiros séculos, o Império Romano, Nero, os judeus, Maomé, o papa, Napoleão e outros. A Escritura ensina, claramente, que o poder do anticristo tem sua própria história, manifesta-se em épocas diferentes e de formas diferentes e, finalmente, se desenvolve em uma apostasia geral e no rompimento de todos os vínculos naturais e morais que agora ainda impedem essa apostasia. Então, esse espírito do anticristo se incorpora em um império mundial que usa a falsa igreja e se exalta na divinização do líder desse império. O próprio Cristo, em seu aparecimento, destrói esse poder anticristão em sua mais exaltada e maior manifestação.[6]

Mas, com isso, a vitória completa ainda não foi alcançada. Pela natureza do caso, o princípio anticristão só pode se tornar ativo naquelas nações que conheceram o evangelho e, finalmente, em hostilidade consciente e deliberada, rejeitaram-no. No entanto, sempre houve, ainda há hoje, e sempre haverá, até o fim dos tempos, nações que, como ramos cortados de uma árvore, ficam fora da história e da cultura da humanidade. Jesus diz (Mt 24.14) que o fim só virá depois que o evangelho for pregado a todo o mundo habitado como testemunho a todas as nações. Certamente, essa profecia não implica que, um dia, o Cristianismo será a religião predominante de todas as nações ou que será conhecido por todas as pessoas individualmente, pois a história ensina que milhões de pessoas e incontáveis nações, inclusive nos séculos que se seguiram à vinda de Cristo à terra, têm morrido e desaparecido sem que tenham tido nenhum conhecimento do evangelho. A declaração de Jesus significa apenas que a pregação do evangelho alcançará todas as nações. Isso de modo nenhum define a medida na qual ou os limites nos quais isso acontecerá. Essa profecia, tampouco é realizada em um momento, mas sucessivamente, no curso dos séculos, de forma que muitas nações que, um dia, andaram na luz do evangelho, foram mais tarde privadas dele. Embora, no presente século, o evangelho esteja se espalhando entre os pagãos, nas nações cristãs a apostasia aumenta cada vez com maior rapidez. É, portanto, mais que provável que, no tempo da *parousia,* muitos povos da terra estejam privados do conhecimento de Cristo.

[6] *Cf.* A. E. F. Sieffert, "Antichrist", in *PRE*[3], I, 577-84; M. R. James, "Man of Sin and Antichrist", in *DB,* III, 226-28, e a literatura citada ali.

O milênio em Apocalipse 20

O capítulo 20 do Apocalipse de João reflete a realidade. Como lemos ali sobre a prisão de Satanás durante mil anos e os mártires vivendo e governando com Cristo durante esse período, muitos creem que, em linguagem clara, inegável, ensina-se ali um reino de mil anos. De fato, porém, essa interpretação de Apocalipse 20, embora esteja de acordo com a analogia da literatura apócrifa, não está de acordo com a analogia da Escritura.[7] Apocalipse 20 não contém nada daquilo que pertence à crença quiliasta.

As razões para esta última afirmação são as seguintes. Primeiro, o capítulo não diz uma só palavra sobre uma conversão e um retorno dos judeus ou sobre a reedificação de Jerusalém, a restauração do templo e do serviço do templo e uma renovação inicial da terra. Essas coisas estão excluídas, pois, mesmo que os 144 mil do capítulo 7 devam ser entendidos como referindo-se ao πλήρωμα (*plērōma*, plenitude) de Israel e sejam distintos daqueles mencionados em 14.1, o que isso significaria é nada mais que, também muitos cristãos dentre os judeus permanecerão firmes na grande tribulação e assumirão um lugar próprio entre a multidão que está diante do trono de Deus. No entanto, Apocalipse 20 de modo algum afirma que eles levantarão dos mortos e viverão em Jerusalém. Neste livro, os cristãos são os verdadeiros judeus e os judeus que se endurecem são a sinagoga de Satanás (Ap 2.9). Embora a Jerusalém terrena seja, ocasionalmente, chamada de cidade santa e o templo de Jerusalém seja chamado de templo de Deus (Ap 11.1-2), não obstante, essa Jerusalém é alegoricamente chamada de "Sodoma" e "Egito" (Ap 11.8). A verdadeira Jerusalém é de cima (Ap 3.12; 21.2, 10) e ali também há o templo de Deus (Ap 3.12; 7.15; 11.19;*etc.*), a arca (Ap 11.19) e o altar (Ap 6.9; 8.3, 5; 9.13; 14.18; 16.7). Essa Jerusalém não desce do céu em Apocalipse 20, mas apenas em Apocalipse 21.

Segundo, a vida e o governo dos crentes que permanecerem fiéis na grande tribulação acontecem no céu, não na terra. Nem uma só palavra é dita sobre a terra. João viu o anjo que prende Satanás descendo do céu (Ap 20.1). Os tronos que ele viu (Ap 20.4) estão localizados no céu (Ap 4.4; 11.16) e as almas dos mártires são vistas ali (Ap 20.4), como em todas as outras passagens, no céu (Ap 6.9; 7.9, 14-15; 11.12; 14.1-5; 18.20; 19.1-8). Cristo, ainda na terra, constituiu os crentes como reis e sacerdotes para Deus (Ap 1.6). Isso é o que eles *são* nos céus (Ap 5.10) e esperam que, um dia, sejam também na terra (Ap 5.10), mas essa expectativa só é cumprida na nova Jerusalém, que desce de cima. Então, eles serão reis para sempre (Ap 22.5), mas, agora, no céu, esse reinado é temporário: dura mil anos.

Terceiro, João tampouco conhece uma ressurreição física que precede o milênio e uma segunda ressurreição física que o segue. Essa ressurreição não é

[7] Nota do organizador: Bavinck, aqui, refere-se ao princípio hermenêutico de *analogia Scripturae*, a analogia da Escritura, na qual passagens obscuras, difíceis ou ambíguas são interpretadas comparando-as com passagens claras e inequívocas que tratam do mesmo assunto. Ver Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids: Baker Academic, 1985), s. v. "*analogia Scripturae*".

ensinada em nenhum lugar da Escritura. Há, de fato, menção a uma ressurreição espiritual do pecado (Jo 5.25-26; Rm 6.4; *etc.*). Há, também, uma ressurreição dos mortos (ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν, *anastasis ek nekrōn*), que se refere a casos especiais, como a ressurreição de Cristo (1Pe 1.3; *cf.* At 26.23; 1Co 15.23) ou somente aos crentes (Lc 20.35-36; At 4.2), mas, nesse caso, ela não é, de modo algum, distinguida temporalmente por um reino de mil anos da ressurreição universal dos mortos (ἀνάστασις νεκρῶν, *anastasis ek nekrōn*; Mt 22.31; Jo 5.28-29; At 24.15; 1Co 15.13, 42). Na verdade, alguns escritores tentaram encontrar essa distinção em 1 Coríntios 15.20-28 e 1 Tessalonicenses 4.13-18, mas fizeram isso erroneamente. Em 1 Coríntios 15.20-28, Paulo está tratando, muito certamente, da ressurreição dos crentes, embora não mencione uma palavra sequer, nem precisa mencionar, sobre os ímpios. Entretanto, sobre a ressurreição dos crentes ele afirma claramente que ela ocorrerá no momento da *parousia* de Cristo, quando ele entregar o reino ao Pai (v. 23-24). Pode-se, de fato, inferir dessa passagem que, segundo Paulo, não há ressurreição dos ímpios. Mas não se pode concluir disso que ela esteja separada mil anos da dos crentes, pois a ressurreição dos crentes é seguida imediatamente pelo fim e pela entrega do reino ao Pai porque todos os inimigos de Deus terão sido derrotados e o último inimigo, a morte, terá sido destruído.

Também não há nenhum vestígio de uma ressurreição física anterior dos crentes em 1 Tessalonicenses 4.13-18. Em Tessalônica, as pessoas estavam preocupadas com a sorte daqueles que morreram em Cristo – não sabemos o motivo. Os quiliastas pensam que, ao mesmo tempo em que os crentes de Tessalônica não duvidavam da ressurreição eterna e da vida eterna daqueles que morreram em Cristo, eles criam em duas ressurreições, uma antes e uma depois do reinado de mil anos. E estavam preocupados, porque os crentes que já tinham morrido só ressuscitariam novamente na segunda ressurreição, e, portanto, não participariam da glória do reinado de mil anos. No entanto, essa opinião é forçada e não tem nenhum apoio no texto. Se, de fato, houvesse uma primeira ressurreição de crentes, poder-se-ia esperar que a igreja de Tessalônica não se preocupasse com a sorte dos mortos, pois eles seriam, é claro, precisamente do tipo daqueles que participariam da primeira ressurreição. Se alguém responder dizendo que a informação de que há uma ressurreição anterior de crentes é precisamente o que os crentes de Tessalônica não sabem, então o apóstolo poderia simplesmente ter-lhes dito isso com poucas palavras. Mas ele não faz isso. Ele não fala de uma primeira e uma segunda ressurreição. Ele apenas afirma que os crentes que ainda estiverem vivos na vinda de Jesus não terão vantagem sobre aqueles que morreram em Cristo. Não sabemos em que sentido os crentes de Tessalônica pensavam que os que morreram em Cristo estariam em desvantagem em relação aos que ainda estariam vivos, mas isso não importa. O fato é que isso é o que eles pensavam em Tessalônica e, opondo-se a essa ideia, Paulo diz que isso não acontece. De fato, por meio de Jesus, que os ressuscitará dos mortos, Deus fará com que os crentes que agora estão mortos estejam, imediatamente, com ele em seu futuro, de forma que Jesus, por assim dizer, os trará

consigo. Os crentes que ainda estiverem vivos não terão nenhuma vantagem sobre eles porque a ressurreição dos mortos acontece primeiro e, então, todos os crentes, os ressurretos e os transformados, serão reunidos nas nuvens para se encontrarem com o Senhor. O texto, portanto, não diz nada sobre uma primeira e uma segunda ressurreição. Se, então, essa dupla ressurreição não ocorre em algum lugar da Escritura, fazemos bem em não encontrá-la tão rapidamente em Apocalipse 20. Na realidade, ela não ocorre ali também. Apenas lemos nos versos 4 e 5 que as almas dos crentes que permanecerem fiéis na grande tribulação viverão e reinarão com Cristo por mil anos e que essa é a primeira ressurreição. João disse claramente que viu as almas (τάς ψυχάς, *tas psuchas*) dos mártires (Ap 6.9) e não fez menção quanto à ressurreição de seus corpos. Ele ainda disse que as almas viviam e reinavam imediatamente como reis com Cristo durante mil anos – não que eles emergiram, ou foram ressuscitados ou ainda tenham entrado na vida. Ele também fala do descanso dos mortos (οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν, *oi loipoi tōn nekrōn*) e, portanto, pressupõe que os crentes, cujas almas ele viu no céu, ainda, num sentido, pertencem aos mortos, mas, no entanto, viviam e reinavam. Em contrapartida, ele não fala do resto dos mortos, como consta na Versão Autorizada (Holandesa: *Statenvertaling*), que eles não voltaram à vida, mas que eles *não* vivem (οὐκ ἔζησαν, *ouk ezēsan*). E, finalmente, ele enfaticamente acrescenta que esses "viventes" e "governantes" das almas dos crentes que permaneceram fieis, ao contrário dos "não viventes" do resto dos mortos, é a primeira ressurreição.

Pode-se, por assim dizer, sentir o contraste: a primeira ressurreição da qual João fala não é a ressurreição aceita por alguns – até mesmo no tempo de João – como a ressurreição física dos crentes que precederia o reinado de mil anos. Em vez disso, a primeira ressurreição consiste no "viver" e "reinar" dos crentes que permanecerem fiéis com Cristo no céu. Os crentes aos quais João está escrevendo e que logo vão se deparar com a tribulação não devem pensar que só experimentarão a salvação no fim dos tempos. Não. "Bem-aventurados os mortos que, *desde agora* (ἀπ' ἄρτι, *ap' arti*; 14.13) morrem no Senhor". Eles imediatamente ganham descanso de seus labores. Após sua morte, eles imediatamente recebem uma coroa. Eles vivem e reinam no céu com Cristo desde o momento de sua morte e podem, portanto, encarar confiantemente a tribulação vindoura. A coroa da vida os aguarda (Ap 2.10). Aqui, em 20.4-5, João está repetindo, resumidamente, o que havia escrito anteriormente às sete igrejas. As promessas dadas aos crentes ali, se perseverarem até o fim, se resumem na afirmação de que aquele que vencer será coroado: "Ao vencedor, dar-lhe-ei que se alimente da árvore da vida" (Ap 2.7), "dar-lhe-ei do maná escondido" (Ap 2.17), "darei autoridade sobre as nações" (Ap 2.26), "dar-lhe-ei a estrela da manhã" (Ap 2.28). "O vencedor será vestido de vestiduras brancas" (Ap 3.5), fá-lo-ei coluna no santuário do meu Deus (Ap 3.12) e cearei com ele (Ap 3.20). Em resumo: "Ao vencedor, dar-lhe-ei sentar-se comigo no meu trono" (Ap 3.21). O que João havia visto, anteriormente, na forma de promessa ele agora vê na forma de cumprimento no capítulo 20: aquele que permanecer fiel

até a morte imediatamente viverá e reinará com Cristo em seu trono no céu. E *essa* é a *primeira* ressurreição.

No entanto, João acrescenta mais uma afirmação e, com ela, confirma a interpretação acima. Ele diz: "Bem-aventurado e santo é aquele que tem parte na primeira ressurreição; sobre esses a segunda morte não tem autoridade; ao contrário, serão sacerdotes de Deus e de Cristo e reinarão com ele os mil anos" (Ap 20.6). De acordo com 20.14, a segunda morte nada mais é que a realidade de ser lançado no lado de fogo. Seja qual for a sorte do descanso dos mortos mencionado no verso 5, de qualquer forma os crentes que permanecerem fiéis, que vivem e reinam com Cristo, são assegurados contra a segunda morte. Eles já têm a coroa da vida e já comem o maná da vida e, portanto, não precisam temer o juízo vindouro. "O vencedor de modo nenhum sofrerá o dano da segunda morte" (Ap 2.11), o que entra em vigor no juízo final. Se João tivesse concebido a primeira ressurreição em um sentido quiliasta, isto é, como uma ressurreição física dos crentes antes do reinado de mil anos, ele não teria tido que fornecer esse consolo aos crentes. Ele poderia ter se limitado a dizer que eles surgiriam novamente *antes* do reinado de mil anos. Mas não, em certo sentido, os crentes continuam a pertencer à categoria dos mortos até o juízo final. No entanto, isso não é sofrimento: se perseveraram até o fim, eles serão imediatamente coroados e, embora a *primeira* morte ainda reine sobre seu corpo, eles não podem sofrer a *segunda.*

[570] Em oposição a essa interpretação pode-se dizer que João fala claramente de um reinado de mil anos dos crentes com Cristo, mesmo que seja no céu, e o situa depois do retorno de Cristo (Ap 19.11-16) e da queda do império mundial e do falso profeta (Ap 19.20). Não obstante, essa objeção não é tão séria quanto parece.

A localização da visão de Apocalipse 20 depois do capítulo 19 não tem nenhuma relação com a ordem cronológica dos acontecimentos. Falando de forma geral, a arte da escrita, em distinção, digamos, da arte da pintura, só pode narrar consecutivamente eventos que, na verdade, são simultâneos. A Escritura não é exceção. Ela frequentemente relata acontecimentos sucessivos que, na verdade, ocorreram paralelamente. Nos profetas, não raro acontece de eles verem e descreverem em sequência coisas que acontecem ou acontecerão simultaneamente ou até mesmo em uma ordem totalmente diferente. Isso acontece, de modo especial, como vem sendo cada vez mais reconhecido, no livro de Apocalipse. As cartas das sete igrejas não fornecem uma descrição de condições eclesiásticas que se sucedem umas às outras nessa mesma ordem. Os sete selos, as sete trombetas e as sete taças não constituem uma série cronológica, mas correm em paralelo e, em cada caso, levam-nos ao fim, à batalha final contra o poder anticristão. Portanto, não há objeção à suposição de que aquilo que é narrado em Apocalipse 20 corre em paralelo com os eventos registrados nos capítulos anteriores.

É preciso reconhecer que, em referência ao império mundial, que descreve, João está pensando no império romano. A profecia, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, não se refere a coisas exaltadas do céu, mas tem uma base

histórica e interpreta os poderes reais no meio dos quais existe como que a incorporação da luta dos impérios mundiais contra o reino de Deus. O livro de Daniel, por exemplo, conduz a Antíoco Epifânio e o considera como a personificação da hostilidade contra Deus e seu povo. João, semelhantemente, extrai do Império Romano de seus dias os elementos de que precisa para seu império mundial. Embora tudo o que foi escrito, anteriormente, tenha sido escrito para nossa instrução, o Apocalipse de João é, antes de tudo, um livro de consolo para a "igreja sob a cruz" de seu próprio tempo, para incentivá-la a perseverar na luta e encorajá-la ao descrever a coroa que a espera. Se João, particularmente, cresse que, no Império Romano, estava vendo o próprio desenvolvimento final do império mundial e que Cristo viria dentro de poucos anos para colocar um fim a ele, isso não seria de modo nenhum incomum nem estaria em desacordo com o espírito da profecia. Não estamos presos pela opinião pessoal de João, mas pela palavra de sua profecia e a profecia que lança sua luz na história é, por sua vez, interpretada e desvendada pela história.

Se João, particularmente, cresse que, em uns poucos anos, o Império Romano seria destruído pelo aparecimento de Cristo, era sua opinião, de qualquer forma, que isso não significava o fim da história humana, pois, nesse caso, não haveria lugar para o reinado de mil anos dos crentes com Cristo no céu e esse reino só poderia ter início depois desse tempo. No entanto, essa interpretação "histórico-contemporânea" (*zeitgeschichtliche*)[8] por mais verdade que haja nela, não comunica completamente o pensamento do Apocalipse de João, pois é claramente evidente que, no capítulo 19, a história do mundo alcançou seu fim. Babilônia caiu (Ap 18); Deus reina como rei (Ap 19.6); as bodas do Cordeiro se realizaram (Ap 19.7-9); Cristo apareceu (Ap 19.11-16); a última batalha de todos os reis da terra e seus exércitos foi travada (Ap 19.17-19); o império mundial e o falso profeta foram destruídos e lançados no lago de fogo, que, sendo a segunda morte, só é aberto depois do julgamento (Ap 19.20; *cf.* 20.14) e os restantes foram mortos (Ap 19.21). O capítulo 19, portanto, claramente fala sobre o mesmo fim do mundo que é descrito em 20.10-15. Não se deixa material para uma sequência da história do mundo. A exegese "histórico-contemporânea" (*zeitgeschichtliche*) deixa sem explicação a origem das nações, que aparece em 20.3, 8, ou, de outra forma, entraria em conflito com 19.17-21. Contudo, assim como as cartas às sete igrejas e, semelhantemente, os sete selos, as sete trombetas e as sete taças, antes de tudo, referem-se a condições e eventos presentes nos dias de João, mas também têm implicações para a igreja de todas as épocas e para a história do mundo como um todo, isso também é verdadeiro sobre o império mundial descrito no Apocalipse: ele é modelado no Império Romano dos primeiros séculos, mas não alcança sua plena realização nesse império. Ele continua surgindo, repetidamente, e deve sempre sucumbir, novamente, ao aparecimento de Cristo até que, por fim, exerça seus poderes

[8] No do organizador: Na erudição bíblica de língua inglesa, essa interpretação é geralmente mencionada como "preterista".

extremos, esgote-se em uma batalha gigantesca e seja, então, aniquilado para sempre pela vinda de Cristo.

Se essa interpretação estiver correta, a visão de Apocalipse 20 não tem o objetivo de nos relatar as coisas que acontecerão em uma ordem cronológica depois dos eventos registrados em Apocalipse 19, mas tem um lugar próprio e nos relata coisas que acontecem paralelamente com o relato precedente. O fim definitivo da história do mundo a ser narrada, no fim das contas, é duplo: um é o fim das nações históricas nas quais o Cristianismo está abertamente ativo e outro é o fim das nações bárbaras, que – como Apocalipse 20.8 claramente nos diz – estão "nos quatro cantos da terra" e, portanto, viveram afastadas do centro da história e fora do círculo da cultura humana. O império mundial e a falsa profecia só podem surgir e funcionar entre as primeiras, pois o anticristianismo pressupõe familiaridade com o evangelho. Ele só prosperou ao fazer um ataque feroz à igreja de Cristo. No entanto, é o mesmo Satanás que age tanto longe quanto perto. Repetidamente, tendo sido empurrado para trás e derrotado entre as nações produtoras de cultura, ele forja um novo instrumento para lutar contra Cristo a partir dos povos bárbaros. Primeiro, ele é lançado dos céus; depois, ele age na terra e levanta um império mundial contra Cristo; e, finalmente, reúne as nações bárbaras de todo o mundo para travar a batalha final contra Cristo. No entanto, tudo isso ocorre não em sequência cronológica, mas em um sentido lógico e espiritual.

Os mil anos, como hoje em geral se reconhece, são simbólicos. Eles contrastam com os poucos dias durante os quais os crentes que permanecem fiéis são oprimidos e perseguidos na terra (Ap 12.17), mas também com a glória completa, que é eterna (Ap 22.5). Eles denotam o descanso santo, abençoado, dos crentes que morreram e estão nos céus com Cristo e também a ansiedade com a qual esperam pelo dia em que seu sangue será vingado (Ap 6.10), enquanto, na terra, a luta do império mundial contra Cristo continua. Depois que João, em Apocalipse 20.1-9, conta que a história das nações bárbaras terá o mesmo fim que a história das nações produtoras de cultura, cujo fim é relatado em 19.17-21, ele amarra as pontas das duas visões e relata o fim da história do mundo como um todo. Em 19.21, as pessoas são mortas pela espada de Cristo; em 20.9, elas são consumidas pelo fogo que desce do céu. Entretanto, depois que o império mundial, o falso profeta e Satanás foram condenados e lançados no lago de fogo (Ap 19.20; 20.10), todos os mortos ressuscitarão e serão julgados segundo as suas obras (Ap 20.11-15).

O retorno de Cristo

O ensino da Escritura revelado até este ponto deixa claro que o curso e o resultado da história do mundo são muito diferentes da forma como as pessoas costumam imaginá-los. É muito claramente verdadeiro sobre o fim das coisas, se é que haverá, que os caminhos de Deus são mais altos que os nossos caminhos e seus pensamentos são mais altos que os nossos. O reino de Deus, embora seja análogo à semente de mostarda e ao fermento e a uma semente

que brota e cresce independente de qualquer conhecimento e envolvimento dos seres humanos (Mt 13.31, 33; Mc 4.27), não alcança sua completude por meio de um desenvolvimento ou de um processo ético. De acordo com o testemunho inquestionável da Escritura, a história da humanidade, tanto no caso das nações produtoras de cultura quanto no caso das nações bárbaras, termina em uma apostasia geral e em uma surpreendente batalha final de uma coalizão de todas as forças satânicas contra Deus e seu reino.

Mas então, nesse caso, aí está o fim. O mundo, no tempo e com os poderes dados por Deus, não fez nada, como nos dias de Noé, além de se tornar pronto para o julgamento. No ápice de seu poder, ele repentinamente entra em colapso no aparecimento de Cristo. Por fim, uma catástrofe, um ato de intervenção divina, coloca fim no governo de Satanás sobre a terra e produz a consumação do inabalável reino dos céus. Assim como no caso de um crente, a perfeição não é fruto de um processo lento de desenvolvimento da santificação, mas começa imediatamente após a morte, assim também a perfeição da humanidade e do mundo é efetuada não gradualmente, mas de repente, pelo aparecimento de Cristo.

É especificamente Cristo que é designado pelo Pai para efetuar o fim da história da humanidade e do mundo. Ele é designado para cumprir esse papel porque é o Salvador, o Salvador perfeito. A obra que ele completou na terra é apenas uma parte da grande obra de redenção que ele assumiu. O tempo que ele passou aqui é apenas uma pequena parte dos séculos durante os quais ele é designado como Senhor e Rei. Ungido pelo Pai desde a eternidade, ele começou a se ocupar de sua atividade profética, sacerdotal e real imediatamente depois que o pecado veio ao mundo. Ele continuou essa atividade ao longo de todos os séculos que se sucederam e, um dia, no fim dos tempos, ele a completará. Aquilo que ele adquiriu na terra por meio de seu sofrimento e morte ele aplica desde o céu por meio de sua palavra e pela ação de seu Espírito. E, aquilo que ele aplica dessa forma, ele mantém e defende contra todos os assaltos de Satanás para, um dia apresentar, sem mancha e sem ruga, em total perfeição, a seu Pai que está no céu. Consequentemente, o retorno de Cristo em juízo não é uma adição arbitrária que pode ser isolada de sua obra precedente e interpretada separadamente, mas um componente necessário e indispensável dessa obra. Ele traz essa obra à consumação e a arremata. Esse é o maior e último passo no estado de sua exaltação.

Como Cristo é o salvador do mundo, ele retornará, um dia, como juiz. A crise ou julgamento (κρίσις, *krisis*) que ele precipitou por meio de sua primeira vinda será consumada em sua segunda vinda. O Pai lhe deu autoridade para executar juízo (κρίσιν ποιεῖν, *krisin poiein*) porque ele é o Filho do Homem (Jo 5.27). A escatologia, portanto, está arraigada na Cristologia e é, em si mesma, Cristologia, o ensino do triunfo final e completo de Cristo e seu reino sobre todos os seus inimigos. De acordo com a Escritura, podemos voltar ainda mais. O Filho é não apenas o mediador da reconciliação (*mediator reconciliationis*) por causa do pecado, mas até mesmo sem o pecado ele é o mediador da união

(*mediator unionis*) entre Deus e sua criação. Ele é não apenas a causa exemplar (*causa exemplaris*), mas também a causa final (*causa finalis*) da criação. No Filho, o mundo tem seu fundamento e exemplo e, portanto, também seu objetivo. O mundo é criado por ele e para ele (Cl 1.16). Como a criação é *sua* obra, ela não pode e não deve continuar sendo presa de Satanás. O Filho é o cabeça, Senhor e herdeiro de todas as coisas. Unidas no Filho, reunidas abaixo dele como seu cabeça, todas as criaturas retornam ao Pai, a fonte de todo bem. A segunda vinda é, portanto, necessária por sua primeira vinda. A segunda vinda está implícita na primeira: no tempo, por necessidade interna, ela derivará da primeira. A segunda vinda traz a primeira ao seu efeito total e à sua completude e foi, por isso, incluída em uma só imagem com a primeira pela profecia do Antigo Testamento.

A segunda vinda não apenas está associada ideal e logicamente à primeira, mas há entre elas também um vínculo real. Assim como o Antigo Testamento foi uma vinda contínua de Deus ao seu povo até que, em Cristo, veio entre eles, assim também a dispensação do Novo Testamento é uma contínua vinda de Cristo à sua herança para, no fim, tomar posse dela para sempre. Cristo não é apenas quem estava por vir nos dias do Antigo Testamento e realmente veio, na plenitude do tempo. Ele também é aquele que vem (ὁ ἐρχόμενος, *ho erchomenos*) e aquele que há de vir (ὁ ἐρχόμενος ἥξει, *ho erchomenos hēxei*; Hb 10.37; *cf.* Ap 1.4, 8; *etc.*). A segunda vinda de Cristo é o complemento da primeira.

[571] Essa relação ideal e real entre a primeira e a segunda vinda de Cristo também explica o modo pelo qual o Novo Testamento fala do tempo de sua *parousia*. Toda uma série de textos coloca a *parousia* como estando muito próxima, devendo acontecer em breve. Jesus assoacia a profecia da consumação imediatamente à profecia a respeito da destruição de Jerusalém (Mt 24.29ss.). Paulo considera possível que ele mesmo e seus companheiros cristãos ainda presenciem a *parousia* de Cristo (1Co 15.51; 1Ts 4.15) e todos os apóstolos afirmam que estão vivendo os últimos dias, que a vinda do Senhor está próxima e derivam, dessa expectativa, um motivo para vigilância (Rm 13.11; 1Co 10.11; Hb 3.14; 6.11; 10.25, 37; Tg 5.7-9; 1Pe 1.6, 20; 4.17; 5.10; 1Jo 2.18; Ap 1.3; 3.11, 20; 22.7, 10, 12, 20).

A época do retorno de Cristo

Erros têm sido cometidos em ambas as direções na interpretação dessa expectativa neotestamentária do retorno breve de Cristo. O Novo Testamento não contém absolutamente nenhuma doutrina a respeito da época do retorno de Cristo. Ele de modo nenhum estabelece como um fato que o retorno de Cristo ocorrerá imediatamente após a destruição de Jerusalém. Muitos intérpretes, de fato, inferiram isso a partir de Mateus 10.23; 16.28; 24.34; 26.64 e textos paralelos, mas erraram, pois não há dúvida de que Jesus falou sobre sua vida em vários sentidos. Em João 14.18-24 (*cf.* 10.16-18), ele fala aos seus discípulos sobre sua vinda no Espírito depois do Pentecostes ou, de

acordo com outros intérpretes, sobre sua vinda depois da ressurreição, quando novamente aparecerá aos seus discípulos por algum tempo. Em Mateus 26.64, perante o Sinédrio, Jesus não apenas confirmou seu messianismo sob juramento, mas também afirmou que os convenceria disso porque, daquele momento em diante, (ἀπ' ἄρτι, *ap' arti*) eles o veriam assentado à direita do Todo-Poderoso e vindo sobre as nuvens do céu.

Em outra parte, também se faz menção dessa vinda em glória. Mateus 16.28 (*cf.* Mc 9.1; Lc 9.27) não deixa lugar para dúvida sobre isso. Jesus diz aqui que alguns dos que se encontravam ali não passariam pela morte antes de verem o Filho do Homem vindo em seu reino. Um momento antes ele havia admoestado seus ouvintes a se preocuparem, acima de tudo, com a salvação de suas almas, enfatizando essa admoestação ao dizer que o Filho do Homem viria na glória de seu Pai e retribuiria a cada um segundo o que tivesse feito. Essa vinda não ia demorar muito – como acrescentou no verso 28 como explicação – pois, antes que todas as pessoas que ali estavam morressem, o Filho do Homem viria em seu reino (ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ, *en tē basilēia autou*), isto é, com o poder e a dignidade reais que o Pai lhe havia dado, pois, por meio de sua ressurreição e ascensão, Cristo foi designado pelo Pai como Senhor e Cristo (At 2.33; 5.31) e, desse momento em diante, na medida em que seu reino é fundado e estabelecido na terra, ele está continuamente vindo em sua dignidade real. Em Marcos 9.1 e Lucas 9.27, a frase é, portanto, explicada dizendo que muitos não passarão pela morte até que tenham visto o reino de Deus ou o tenham visto vir com poder. Mateus 10.23 pode ser explicado da mesma forma: os discípulos são informados de que não terão percorrido todas as cidades de Israel antes que o Filho do Homem venha. Embora essa vinda não seja explicada mais detalhadamente, não é possível que ela se refira à *parousia* porque, nesse caso, Jesus estaria se contradizendo. De qualquer forma, em Mateus 24, ele diz que sua *parousia* acontecerá depois da destruição de Jerusalém. Jesus não diz quanto tempo depois desse evento assustador sua vinda ocorrerá. No entanto, em sua profecia, ele, de fato, a associa à queda de Jerusalém. A tradução de εὐθέως (*eutheōs*), em Mateus 24.29, por "logo em seguida" em vez de "imediatamente" não acarreta mudança nisso, pois, nas palavras seguintes, somos claramente informados de que os sinais da *parousia* ocorrerão imediatamente (*eutheōs*) depois da tribulação daqueles dias ("em seguida à tribulação daqueles dias", Mc 13.24; *cf.* Lc 21.25-27).[9]

Isso é confirmado por Mateus 24.34 (*cf.* Mc 13.30; Lc 21.32), onde Jesus diz que "não passará esta geração sem que tudo isto aconteça". As palavras "esta geração" (ἡ γενεὰ αὕτη, *hē genea hautē*) não podem ser entendidas como significando o povo judeu, mas, sem dúvida, referem-se à geração que estava viva quando as palavras foram pronunciadas. Por outro lado, está claro que

[9] Nota do organizador: Bavinck está sugerindo que *eutheōs* é paralelo a "logo em seguida [...] daqueles dias". Portanto, que o termo seja traduzido por "repentinamente" ou "imediatamente", isso não afeta a dimensão temporal do que Jesus está dizendo. Não resolvemos o problema do texto traduzindo *eutheōs* como "repentinamente" em vez de "imediatamente".

as palavras "tudo isto" (πάντα ταῦτα, *panta tauta*) não incluem a *parousia* em si, mas referem-se apenas aos sinais que a precedem e a anunciam, pois, depois de predizer a destruição de Jerusalém e os sinais de seu retorno e até mesmo a reunião de seus eleitos pelos anjos e, portanto, efetivamente terminar seu discurso escatológico, Jesus começa, no v. 32, a oferecer uma aplicação prática. Aqui, ele afirma que, assim como no caso da figueira o brotar das folhas anuncia o verão, assim também "tudo isto" são sinais de que o fim está próximo ou de que o Messias está às portas. Aqui, a expressão *panta tauta* claramente se refere aos sinais da *parousia* vindoura, não à *parousia* em si, pois não faria sentido dizer que quando "tudo isto" ocorrer, o fim está "próximo". No verso 34, as palavras "tudo isto" (*panta tauta*) têm o mesmo significado. Jesus, portanto, não diz que sua *parousia* ocorrerá dentro do tempo de vida da geração que estava viva quando essas palavras foram pronunciadas. O que ele diz é que os sinais e portentos da *parousia* seriam visíveis na destruição de Jerusalém e eventos concomitantes começariam a ocorrer durante o tempo de vida daquela geração. Jesus está tão seguro disso que diz que o céu e a terra podem passar, mas suas palavras não passarão. Quanto ao mais, porém, Jesus se abstém de todas as tentativas de especificar o momento de sua volta. Seu intento não é informar seus discípulos sobre o momento preciso de sua *parousia,* mas incentivá-los a serem vigilantes. Por essa razão, ele não diz quando virá, mas quais são os sinais dos tempos que anunciarão sua vinda. Tomar conhecimento dos sinais dos tempos é uma obrigação dos discípulos de Jesus, mas a estimativa do tempo preciso de sua vinda é proibida e até mesmo impossível. Tomar conhecimento dos sinais dos tempos requer que Jesus lance sua luz sobre os eventos que ocorrerão e ele faz isso, assim como fizeram todos os profetas antes dele e todos os apóstolos depois dele.

Por essa razão, ele também não diz que muitos séculos se passarão entre a destruição de Jerusalém e sua *parousia.* Isso teria feito com que a admoestação à vigilância fosse completamente inútil. Assim como a profecia fez em todas as épocas, Jesus também anuncia a aproximação do fim *nos* eventos de sua época. Os apóstolos seguem seu exemplo quando, em heresia e fraude, provações e juízos, na queda de Jerusalém e no Império Romano, descrevem os primeiros mensageiros do retorno de Cristo e o cumprimento inicial de sua profecia. Todos os crentes devem, em todas as épocas, viver como se a vinda de Cristo estivesse às portas. "A proximidade da *parousia* é, por assim dizer, apenas uma forma de expressar sua certeza absoluta".[10] No entanto, pela mesma razão, o cálculo do momento preciso da *parousia* também é inapropriado para os cristãos, afinal, Jesus deliberadamente deixou essa informação em aberto. Sua vinda será repentina, inesperada, surpreendente, como a de um ladrão na noite (Mt 24.43; Lc 12.39; *cf.* "como um laço", Lc 21.35).

[10] "Die Nähe der Parusie ist gewissermassen nur ein anderer Ausdruck für die absolute Gewissheit derselben". Baldensperger, in H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* (Freiburg i. B. e Leipzig: Mohr, 1897), I, 312.

Muitas coisas têm de acontecer antes que venha o fim (Mt 24.6). O evangelho deve ser pregado a todo o mundo (Mt 24.14). O noivo tarda e o mestre dos servos permaneceu em um país distante por muito tempo (Mt 25.5, 13, 19). O trigo e o joio devem crescer juntos até a colheita (Mt 13.30). A semente de mostarda deve crescer até se transformar em uma árvore e o fermento deve levedar toda a massa (Mt 13.32-33). De fato, certa vez, ao tratar do assunto da *parousia,* Jesus afirmou, expressamente, que o dia e a hora de sua vinda não são conhecidos por ninguém, nem por anjos nem por seres humanos, aliás, nem mesmo pelo Filho do Homem (Mc 13.32). Mesmo depois de sua ressurreição, Jesus ainda testifica que o Pai por sua própria autoridade fixou os tempos e as épocas para o estabelecimento de seu reino (At 1.7). Todos os apóstolos repetem essa linguagem. Cristo vem como um ladrão na noite (1Ts 5.1-2; 2Pe 3.10; Ap 3.3; 16.15). Ele só aparecerá depois que o anticristo tiver vindo (2Ts 2.2ss.). A ressurreição está planejada para acontecer em uma sequência fixa, primeiro a de Cristo, depois a dos crentes em sua vinda (1Co 15.23). Esse futuro tarda porque o Senhor usa um padrão para medir o tempo que é diferente do nosso e deseja, em sua paciência que todos cheguem ao arrependimento (2Pe 3.8-9).

O modo do retorno de Cristo

Sobre o *modo* do retorno de Cristo, a Sagrada Escritura fala tão sobriamente quanto sobre a época. No Novo Testamento, a segunda vinda de Cristo é frequentemente mencionada pelo nome παρουσία (*parousia,* vinda) ou de forma absoluta (Mt 24.3) ou descrita como "a vinda do Filho do Homem" ou como "a vinda de nosso Senhor Jesus Cristo" (Mt 24.27, 37, 39; 1Ts 3.13; 4.15; 5.23; *etc.*), ou como "a vinda do dia de Deus" (2Pe 3.12). A palavra *parousia*, como tal, não inclui, realmente, a ideia de um retorno, mas indica que Jesus, depois de ter estado ausente por algum tempo (At 3.21; Cl 3.3-4) e tendo, então, voltado (Mt 16.27; 24.30; *etc.; cf.* Lc 19.12, 15), estará e permanecerá presente. Por essa razão, *parousia* alterna com ἐπιφάνεια (*epiphaneia,* manifestação; 1Tm 6.14; Tt 2.13), ἀποκάλυψις (*apokalupsis*, revelação [ou com o verbo cognato]; Lc 17.30; 1Co 1.7; 2Ts 1.7; 1Pe 1.7, 13) e φανέρωσις (*phanerōsis*, aparecimento [ou com o verbo cognato]; Cl 3.4; 1Pe 5.4; 1Jo 2.28); em 2 Tessalonicenses 2.8, lemos, até mesmo, sobre "a manifestação da sua vinda" (ἡ ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας αὐτοῦ, *he epiphaneia tēs parousias autou*).

Essa *parousia* é uma obra de Deus, visto que Deus enviará seu Ungido e, para isso, estabelece os tempos e as épocas (At 1.7; 3.20-21; 1Tm 6.14-16). No entanto, ela também é um ato de Cristo como Filho do Homem, a quem o Pai deu autoridade para julgar e que deve governar como rei até que todos os seus inimigos sejam colocados debaixo de seus pés (Jo 5.17; 1Co 15.25). Já que, em sua partida da terra, ele foi elevado ao céu, em sua *parousia* ele retornará do céu (Fp 3.20; 1Ts 1.10; 2Ts 1.7; Ap 19.11). E assim como, em sua ascensão, uma nuvem o escondeu dos olhos dos discípulos (At 1.9), assim também, na linguagem do Antigo Testamento, ele é descrito como retornando nas nuvens do

céu, que, como uma carruagem triunfal, levam-no para a terra (Mt 24.30; 26.64; Mc 13.26; 14.62; Lc 21.27; Ap 1.7; 14.14), pois ele não retorna na forma de servo, mas com grande poder e com sua glória e a glória de seu Pai (Mt 16.27; 24.30; Mc 8.38; 13.26; Lc 21.27; Cl 3.3- 4; 2Ts 1.9-10; Tt 2.13), como "rei dos reis e Senhor dos senhores" (Ap 17.14; 19.11-16), rodeado por seus anjos (Mt 16.27; 25.31; Mc 8.38; Lc 9.26; 2Ts 1.7; Ap 19.14), por seus santos entre os quais estão incluídos os bem-aventurados no céu (1Ts 3.13; 2Ts 1.10; Jd 14). Embora, por causa de seu caráter inesperado, essa *parousia* seja comparada com a atividade de um ladrão durante a noite, ela será visível a todos os seres humanos na terra e será como o relâmpago, que resplandece de uma parte a outra do céu (Mt 24.27; Lc 17.24; Ap 1.7) e será anunciada pela voz de um arcanjo e pelas trombetas dos anjos (Mt 24.31; 1Co 15.52; 1Ts 4.16).

Em associação com sua doutrina da ascensão, os luteranos diziam que o retorno de Cristo não estava sujeito a uma sucessão de momentos, mas consistia somente no retorno repentino à visibilidade do corpo de Cristo, que, em sua exaltação, tornou-se invisível e ubíquo. Embora, geralmente, reconhecessem que o retorno de Cristo seria visível e local, eles com isso queriam dizer somente que, por uma disposição especial de Deus (*singularis Dei dispositio*) e com o propósito especial de julgar, a natureza humana de Cristo se tornaria visível por algum tempo em um lugar específico, sem, por causa disso, abandonar sua presença em outros lugares.[11] No entanto, os teólogos reformados atribuíram ao retorno de Cristo um caráter físico, local e temporal. Eles até mesmo reconheceram que esse retorno, por mais que seja repentino, ainda está sujeito a uma sucessão de momentos (*successiva*). Também no mais alto passo de sua exaltação, em seu retorno para juízo, Cristo manterá sua verdadeira natureza humana.[12]

[11] J. Gerhard, "De extr. jud.", in *Loci theologici,* org. E. Preuss, 9 vols. (Berlim: G. Schlawitz, 1862-75), XXVIII, n. 35; J. Quenstedt, *Theologia,* IV, 614; D. Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum* (Rostock e Leipzig, 1718), 1249.

[12] Sobre o retorno de Cristo, além das obras citadas acima, *cf.* também T. Aquino, *Summa theol.,* III, q. 59, art. 2, supl. q. 90, art. 1, 2; J. H. Oswald, *Eschatologie* (Paderborn: F. Schöningh, 1869), 234s.; Jansen, *Praelectiones theologiae dogmaticae,* 3 vols. em 2 (Utrecht: Van Rossum, 1875-79), III, 1038; L. Atzberger, *Die Christliche Eschatologie* (Freiburg i. B.: Herder, 1890), 300s.; H. Simar, *Lehrbuch der Dogmatik,* 2 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1879-80), §166; J. Gerhard, "De extr. jud.", in *Loci theol.,* XVIII, c. 3; J. Quenstedt, *Theol.,* 649; A. Polanus, *Syntagma theologiae christianae* (Hanover: Aubry, 1624), VI, c. 65; G. Voetius, *Select. disp.,* II, 51, v; J. Marckius, *Exspectatio gloriae futurae Jesu Christi,* c. 1-24; C. Vitringa, *Doctrina christianae religionis,* 8 vols. (Arnheim: 1761-86), IV, 160; Th. Kliefoth, *Christliche Eschatologie,* 228s.; F. W. Grosheide, *De verwachting der toekomst van Jezus Christus* (Amsterdã: Bottenburg, 1907).

17
O DIA DO SENHOR

O dia do retorno do Senhor efetuará a ressurreição dos crentes, o julgamento dos incrédulos e a renovação da criação. A ressurreição geral restaura a ruptura temporária entre corpo e alma no momento da morte e coloca todos os seres humanos diante do tribunal de Deus. Os crentes são confortados pela esperança de sua redenção corpórea que representa a libertação final do pecado e de suas consequências, realizada por Cristo, e lhes traz a completa alegria da comunhão com o Senhor. Como mostra a própria ressurreição do nosso Senhor, a ressurreição final mantém a continuidade entre o corpo terreno e o corpo ressurreto glorificado. As pessoas conservam sua identidade pessoal. Não sabemos, precisamente, como isso acontece e não devemos especular. O importante é a unidade essencial e também a distinção qualitativa entre aquilo que o apóstolo chama de "corpo natural" e de "corpo espiritual" (1Co 15). Como a ressurreição do corpo é reformada, e não uma criação totalmente nova, o sepultamento, e não a cremação, é o modo preferido do cuidado cristão com os mortos. Depois da ressurreição vem o julgamento. Embora já exista um julgamento imanente sobre o pecado em nosso mundo e em nossa história, é um erro panteísta reduzir o julgamento do mundo à história do mundo. O juízo final será uma defesa global e pública do evangelho e do governo de Cristo. As objeções à punição eterna dos ímpios e as várias alternativas a ela, tais como o universalismo hipotético e o universalismo incondicional e também a imortalidade condicional apelam, naturalmente, ao sentimento humano, mas, afinal, não têm fundamento na Escritura. O claro ensino da Escritura, juntamente com a firme convicção sobre a integridade da justiça de Deus, deve ser suficiente e deve nos impedir de fazer especulações indevidas. Deus será Deus e será glorificado.

[572] O dia do Senhor יוֹם יהוה, (*yôm YHWH*) ou o dia de nosso Senhor Jesus Cristo (ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, *he hēmera tou kuriou hēmōn Iēsou Christou*; Mt 24.36ss.; Lc 17.24ss.; 21.34; At 17.31; 1Co 1.8; 5.5; *etc.*) começa com o aparecimento de Cristo nas nuvens. Ao falar de um "dia", a Escritura não tem a intenção, com isso, de comunicar que todas as

coisas que se enquadram na categoria das "últimas coisas" – o retorno de Cristo, a ressurreição dos mortos e o juízo final – ocorrerão em uma estrutura temporal de vinte e quatro horas. No tempo do Antigo Testamento, o dia do Senhor era o tempo no qual Deus, de um modo maravilhosamente glorioso, viria ao seu povo como rei para redimi-lo de todos os seus inimigos e estabelecê-lo consigo em Jerusalém em paz e segurança. Nesse evento da vinda do Senhor teve início o grande ponto da volta no qual o antigo *aeon* passou para o novo e todas as condições e relações da vida natural e do mundo humano mudaram totalmente. No pensamento judaico posterior, a ideia era que, no dia do Senhor, o presente *aeon* do mundo passaria para o futuro *aeon*, o que, então, frequentemente, ainda tinha de ser distinguido em três gerações ou nos dias do Messias, que duravam 40, ou 100, ou 600, ou 1.000, ou 2.000 ou 7.000 anos e o subsequente começo da eternidade.[1]

De acordo com o Novo Testamento, a última parte do presente *aeon* (αἰών οὗτος, *aiōn houtos*) começou com a primeira vinda de Cristo, de forma que agora vivemos nos últimos dias ou na última hora (1Co 10.11; Hb 1.2; 9.26; 1Jo 2.18) e o *aeon* vindouro (αἰών μέλλων, *aiōn mellōn*) começa com a segunda vinda (Mt 19.28-29; Mc 10.30; Lc 18.30; 20.35; 1Co 15.23; Hb 2.5; *etc.*). Essa era vindoura (*aiōn mellōn*) começa com o dia do Senhor (ἡμέρα τοῦ κυρίου, *hēmera tou kuriou*), isto é, o tempo em que Cristo aparece, ressuscita os mortos, executa juízo e renova o mundo. No Novo Testamento, esse período nunca é representado por uma espera longa. Paulo diz, em 1 Coríntios 15.52, por exemplo, que a transformação dos crentes que ainda estiverem vivos e a ressurreição dos crentes ocorrerá em um momento, "num abrir e fechar de olhos" (*cf.* 1Ts 4.15-17). A ressurreição e o juízo final estão intimamente associados como em um só ato (Lc 14.14; 2Co 4.14; Ap 20.11-13). O julgamento é estabelecido em um dia (Mt 10.15; 11.22; *etc.*) e até mesmo em uma hora (Ap 14.7). No entanto, esse último termo é prova de que a Escritura de forma nenhuma tem a intenção de encaixar todos os eventos associados à *parousia* de Cristo precisamente em uma estrutura temporal de vinte e quatro horas de sessenta minutos (Mt 26.45; Jo 4.21; 5.25; 16.2, 32; Rm 13.11; 1Jo 2.18). Os eventos que estão destinados a acontecer na *parousia* de Cristo são tão abrangentes que precisam levar um tempo considerável. As invenções do século passado – com o propósito de contato mútuo, exercício da comunidade, para ouvir e ver coisas a grande distância – encolheram as distâncias ao mínimo e é provável que sejam um mero começo e uma profecia daquilo que será descoberto nos séculos vindouros. A doutrina das últimas coisas, certamente, tem de levar em conta todas essas coisas. Não obstante, eventos como o aparecimento de Cristo de forma que todos o vejam, a ressurreição de todos os mortos e a transformação daqueles que ainda estiverem vivos, o julgamento de todas as pessoas segundo os seus atos e a queima e a renovação do mundo – são ocorrências imensas que só podem acontecer em determinado período de tempo.

[1] F. W. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1880), 354.

A RESSURREIÇÃO DO CORPO

O primeiro evento depois do aparecimento de Cristo é a ressurreição dos mortos. Esse evento não é o resultado de uma evolução dos corpos em geral ou do corpo de ressurreição implantado nos crentes pela regeneração e por um sacramento em particular, mas o efeito de um ato onipotente e criativo de Deus (Mt 22.29; 1Co 6.14; 15.38; 2Co 1.9). O Pai, especificamente, realiza essa obra por meio do filho, a quem ele concedeu "ter vida em si mesmo" Jo 5.26; 6.27, 39, 44; 1Co 6.14; 2Co 4.14; 1Ts 4.14). Ele é a ressurreição e a vida, o primogênito dos mortos (Jo 11.25; At 26.23; 1Co 15.20; Cl 1.18; Ap 1.5) e, portanto, deve necessariamente produzir a ressurreição por si mesmo (Jo 6.39-40; 1Co 15.20-23, 47-49). Sem dúvida, a Escritura ensina uma ressurreição geral, uma ressurreição não apenas dos crentes, mas também dos incrédulos e de todos os seres humanos (Dn 12.2; Mt 5.29-30; 10.28; Jo 5.29; At 24.15; Ap 20.12-13) e atribui essa ressurreição também a Cristo (Jo 5.29). No entanto, ela raramente fala dessa ressurreição geral pela razão de que ela está relacionada com Cristo de uma forma muito diferente da ressurreição dos crentes. A ressurreição dos mortos, em geral, é apenas indiretamente um fruto da obra de Cristo. Ela se tornou uma necessidade somente porque uma morte temporal ocorreu e essa morte temporal é separada da morte eterna pela graciosa intervenção de Deus. Originalmente, a punição do pecado era a morte em seu pleno alcance e severidade. Mas como, por causa da queda da humanidade, Deus escolheu para si uma comunidade para a vida eterna, ele imediatamente retardou a morte temporal já no caso de Adão e Eva, permitiu que o ser humano se reproduzisse de geração em geração e somente no fim dos tempos destina aqueles que desobedeceram a sua lei e seu evangelho à perdição eterna. A ressurreição geral, portanto, serve apenas para restaurar, em todos os seres humanos, a ruptura temporária do vínculo entre a alma e o corpo – uma ruptura que ocorreu somente no que diz respeito à graça em Cristo – para colocar todos eles diante do tribunal de Deus como *seres humanos,* corpo e alma, e deixá-los ouvir a sentença de sua boca. O Pai também efetua essa ressurreição geral por meio de Cristo, porque ele deu ao Filho não apenas a vida, mas também a autoridade para julgar e esse julgamento deve envolver toda a pessoa, corpo e alma (Jo 5.27-29).

A ressurreição dos mortos, portanto, em geral é primariamente um ato judicial de Deus. No entanto, para os crentes, esse ato é cheio de abundante consolação. Na Escritura, a ressurreição da comunidade crente está sempre em primeiro plano, tanto que, às vezes, a ressurreição de todos os seres humanos é deixada fora de consideração ou completamente omitida (Jó 19.25-27; Sl 73.23-26; Is 26.19-20; Ez 37; Os 6.2; 13.14; Mc 12.25; 2Co 5; Fp 3.11; 1Ts 4.16). Essa é a real, a verdadeira ressurreição obtida diretamente por Cristo, pois não é apenas a reunião de alma e corpo, mas também um ato de vivificação, uma renovação. Esse é o evento no qual os crentes, unidos em corpo e alma, entram em comunhão com Cristo e vão sendo recriados segundo a sua imagem (Rm 8.11, 29; Fp 3.21). Por essa razão, Paulo diz que a ressurreição dos crentes coincide com a

transformação daqueles que ainda estiverem vivos. Estes não terão vantagem sobre os primeiros, pois a ressurreição acontecerá antes da transformação, e, juntos, eles vão se encontrar com o Senhor nos ares (1Co 15.51-52; 2Co 5.2, 4; 1Ts 4.15-17).

Nessa ressurreição, a identidade do corpo ressurreto com o corpo que morreu será preservada. No caso da ressurreição que ocorre no Antigo e no Novo Testamento, o corpo morto é reanimado. Jesus ressurgiu com o mesmo corpo com o qual sofreu na cruz e que foi colocado no túmulo de José de Arimateia. No tempo da morte de Jesus, muitos corpos de santos ressuscitaram e saíram de seus túmulos (Mt 27.52). Na ressurreição do último dia, todos os que estiverem nos túmulos ouvirão a voz de Jesus e sairão (Jo 5.28-29). De acordo com Apocalipse 20.13, os mortos retornarão à terra, de seus túmulos, do mar, do reino dos mortos e do hades, e Paulo ensina que o corpo ressurreto procede do corpo que morreu, assim como, do grão que foi semeado, Deus faz nascer um novo grão (1Co 15.36ss.).

Na religião cristã, essa identidade do corpo ressurreto com o corpo que foi abandonado na morte é de grande importância. A esse respeito ela é, em primeiro lugar, diametralmente oposta a todas as teorias dualistas segundo as quais o corpo é meramente uma morada acidental ou a prisão da alma. A essência de um ser humano consiste, acima de tudo, na mais íntima união da alma com o corpo em uma personalidade singular. A alma, por natureza, pertence ao corpo e o corpo, por natureza, pertence à alma. Embora a alma não crie o corpo, ela tem seu próprio corpo. A continuidade de um indivíduo humano é mantida tanto na identidade do corpo quanto na identidade da alma.

Em segundo lugar, a redenção de Cristo não é uma segunda criação, uma nova criação, mas uma recriação. As coisas teriam sido muito mais simples se Deus simplesmente tivesse destruído todo o mundo caído e colocado em seu lugar um mundo completamente novo. No entanto, foi seu beneplácito restaurar o mundo caído e libertar do pecado a mesma humanidade que pecou. Essa libertação consiste, na realidade, em que Cristo liberta sua comunidade crente de todo o pecado e de todas as consequências do pecado[2] e, portanto, faz com que ela triunfe completamente também sobre a morte. A morte é o último inimigo a ser aniquilado. O poder de Cristo é revelado no fato de que ele não apenas concede vida eterna aos seus, mas, em consequência, também os ressuscita no último dia. O novo nascimento pela água e pelo Espírito encontra sua plenitude no novo nascimento de todas as coisas (Mt 19.28). A redenção espiritual do pecado só fica totalmente completa na redenção física no fim dos tempos. Cristo é um Salvador completo: assim como ele apareceu, primeiramente, para estabelecer o reino de Deus no coração dos crentes, assim também um dia ele voltará para dar a esse reino uma forma visível e tornar incontestavelmente manifesto seu poder sobre o pecado e a morte diante de todas as criaturas e confirmar seu

[2] Nota do organizador: Bavinck está falando escatologicamente, aqui, sobre o juízo final.

reino. "A corporeidade é o fim dos caminhos de Deus" (Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes).

Diretamente, relacionada a essa verdade está a do cuidado com os mortos. A cremação não deve ser rejeitada porque se supõe que ela limite a onipotência de Deus e faça com que a ressurreição seja uma impossibilidade. Contudo, ela é de origem pagã. Nunca foi um costume em Israel e nas nações cristãs e milita contra os sentimentos cristãos. O sepultamento, por outro lado, está muito mais em harmonia com a Escritura, com o credo, a história, a liturgia, com a doutrina da imagem de Deus, que também é manifesta no corpo, com a doutrina da morte como punição pelo pecado e com o respeito que é devido aos mortos na ressurreição do último dia. Os cristãos não preservam, artificialmente, os corpos, como fazem os egípcios, nem os destroem mecanicamente, como muitas pessoas desejam hoje em dia, mas os entregam ao seio da terra e os deixam descansar até o dia da ressurreição.[3]

A igreja cristã e a teologia cristã, portanto, sustentaram vigorosamente a identidade do corpo ressurreto com a do corpo que morreu. Ela frequentemente caiu no outro extremo e não apenas confessou a ressurreição da *carne,* mas até mesmo, eventualmente, ensinou que, na ressurreição, a totalidade da matéria (*totalitas materiae*) que um dia pertenceu ao corpo seria reunida por Deus de todos os cantos da terra e devolvida, do mesmo modo e na mesma medida em que havia sido possuída, às várias partes do corpo.[4] Entretanto, essa opinião está sujeita a sérias objeções.

Primeiro, ela conduz a uma variedade de perguntas sutis e curiosas que não têm valor para a doutrina da ressurreição. A questão é, então, se o cabelo e as unhas, o sangue e a bílis, o sêmen e a urina, os intestinos e a genitália surgirão novamente e serão compostos dos mesmos átomos – em número e tipo – dos quais eram compostos nesta vida. No caso daqueles que eram deficientes físicos, das pessoas que perderam uma ou mais partes do corpo, e no caso das crianças que morreram na infância, ou, às vezes, mesmo antes do nascimento, essa ideia levou a não pouco embaraço. Em todos esses casos e em outros semelhantes, quer quisessem ou não, as pessoas tinham de recorrer ao pressuposto de que, na ressurreição, os corpos seriam aumentados com os componentes que não possuíam antes. Portanto, a ressurreição não pode consistir em um retorno e uma vivificação da "totalidade da matéria".

Segundo, a fisiologia ensina que o corpo humano, assim como todos os organismos, está sujeito a um constante processo de metabolismo, de forma que, depois de um período de sete anos, nem uma só partícula daquelas que compuseram a substância do corpo antes desse tempo estará presente. Os elementos dos quais nosso corpo consiste, como oxigênio, hidrogênio, nitrogênio

[3] A. Kuyper, *Ons program,* 4ª ed. rev. (Amsterdã e Pretória: Höveker & Wormser, 1880), 274, 275; K. Sartorius, *Die Leichenverbrennung innerhalb der christlichen Kirche* (Basileia: C. Detloff, 1886); P. G. Groenen, *Lijkverbranding* ('s Hertogenbosch: Teulings, 1909).

[4] Irineu, *Contra Heresias* V, 12, 13; Agostinho, *Enchiridion* 26; *A Cidade de Deus* XX, 4, 13s.; T. Aquino, *Summa theol.,* III, q. 75-86.

e assim por diante, são os mesmos que são encontrados em outras criaturas ao nosso redor, mas mudam constantemente. Essa mudança é prova suficiente de que a identidade dos corpos humanos não pode consistir em que são sempre compostos dos mesmos elementos químicos em número. É suficiente que eles consistam dos mesmos elementos químicos em tipo.

Terceiro, isso é reforçado pelos muitos tipos de metamorfose que a natureza exibe em todos os seus domínios. Como resultado do impacto de ar, água, calor e coisas semelhantes, as plantas são transformadas em turfa e carvão, o carbono, em diamante, a argila, em cerâmica e a rocha em solo fértil. No mundo vegetal e no mundo animal, dentro dos limites das várias espécies, há uma variedade sem fim e, durante o tempo de sua existência, todo organismo sofre uma série de mudanças. A larva se transforma em uma mosca; toda larva passa de um estado não desenvolvido para um estado desenvolvido; um embrião passa por vários estágios e chega à existência extrauterina; a lagarta torna-se uma pupa e, depois, uma borboleta, e assim por diante. Não sabemos o que é que permanece o mesmo depois de todas essas metamorfoses. A matéria e a forma mudam. Em todo o organismo parece não haver nada estável. Não obstante, a identidade é mantida, uma identidade que é, portanto, independente da grossa massa de materiais, sua transformação e sua quantidade.

[573] Se, agora, relacionarmos esses fatos com o que a Escritura nos ensina sobre a ressurreição, veremos uma chance de manter a unidade substancial e a distinção qualitativa entre o corpo presente e o corpo futuro, pois, estritamente falando, a Escritura não ensina a ressurreição da *carne,* mas do *corpo.* Das ressurreições que a Escritura relata e da ressurreição de Cristo podemos, de fato – não quanto à forma e ao modo, mas quanto à essência – extrair conclusões sobre a ressurreição dos mortos nos últimos dias, pois, no caso de todas as ressurreições, o corpo ainda existia como um todo e o corpo de Cristo nem mesmo experimentou corrupção (At 2.31). No entanto, os corpos daqueles que ressuscitarão na *parousia* estão totalmente decompostos por todos os tipos de caminhos e passaram para outras criaturas. Nesse caso, dificilmente podemos falar de uma carne no sentido literal, pois a carne é sempre animada. Aquilo que não é mais vivo e animado, portanto, deixa de ser carne e volta ao pó (Gn 3.19). Jó, aliás, pode dizer – admitindo que essa tradução está correta – que, em sua carne, ele verá a Deus (Jó 19.26) e, depois de sua ressurreição, Jesus pode testificar que um espírito não tem carne e ossos como ele tinha (Lc 24.39).

Porém, isso ainda não é suficiente para provar a ressurreição da *carne* no sentido estrito da palavra, pois embora a carne da qual o corpo de Jó consistia fosse, de fato, o substrato para o corpo ressurreto, nem por essa razão ele forma sua substância. Jesus ressuscitou com o mesmo corpo com o qual morreu e que não tinha visto corrupção e permaneceu, além disso, em um estado transicional até sua ascensão, de forma que ainda podia comer. Paulo, certamente, ensina muito claramente que carne e sangue, por serem perecíveis, não podem herdar o reino de Deus, que é imperecível (1Co 15.50). Holsten, Holtzmann e outros equivocadamente inferiram disso que, segundo Paulo, os corpos dos mortos não

ressuscitam e que a verdadeira ressurreição ocorre já no momento da morte da pessoa, pois o apóstolo afirma expressamente sua fé na ressurreição do corpo e a defende contra aqueles que, na igreja de Corinto, a negavam, tanto no caso de Cristo quanto no caso dos crentes. Ele também está completamente convencido de que o mesmo corpo que foi colocado no túmulo é levantado novamente na ressurreição. Ao mesmo tempo, ele afirma que a ressurreição não é uma reabilitação, mas uma reforma.[5] O corpo ressurge não como corpo de carne e sangue – fraco, perecível, mortal – mas como um corpo que é revestido de incorruptibilidade e glória. Embora o corpo composto de carne e sangue seja a semente a partir da qual surge o corpo ressurreto (1Co 15.35-38), há uma grande diferença entre os dois. Até mesmo na terra há uma grande diferença em tipos de "carne" no caso de seres orgânicos e em "substância" no caso de criaturas inorgânicas (v. 39-41). Semelhantemente, há uma importante diferença entre Adão e Cristo (v. 42-49). O primeiro é corpo natural (σῶμα ψυχικόν, *sōma psuchikon*) composto de carne e sangue, um corpo que está sujeito a mudança e é animado por uma alma (ψυχή, *psuchē*), mas o segundo é um corpo espiritual (σῶμα πνευματικόν, *sōma pneumatikon*). Embora este seja um corpo verdadeiro, ele não é mais controlado por uma alma, mas por um espírito (πνεῦμα, *pneuma*). Ele não é mais composto de carne e sangue, está acima da vida sexual (Mt 22.30) e da necessidade de comida e bebida (1Co 6.13). Nesses aspectos, ele é distinto até mesmo do corpo que os seres humanos possuíam antes da queda: é imortal, incorruptível, espiritualizado e glorificado (1Co 15.42ss.; Fp 3.21).

Portanto, segundo Paulo, a identidade do corpo ressurreto com o corpo depositado na terra é independente da massa do corpo e de sua mudança constante. Todos os organismos, inclusive o corpo humano, são compostos dos mesmos materiais quanto ao tipo, não quanto à quantidade. Portanto, definitivamente não é necessário que o corpo ressurreto consista dos mesmos átomos, em termos de quantidade, dos quais era constituído quando foi depositado no túmulo. No entanto, para que exista a identidade do corpo ressurreto com o corpo que foi depositado no túmulo, *é* necessário que ele tenha a mesma organização e a mesma forma, a mesma configuração básica e o mesmo tipo que o caracterizavam aqui como o corpo de uma pessoa. Em todas as metamorfoses às quais todas as criaturas estão sujeitas, sua identidade e continuidade são preservadas. Embora, depois da morte, o corpo dos seres humanos se desintegre e, em termos de sua

[5] Nota do organizador: Bavinck faz uma distinção entre *restauratie* (traduzido como "reabilitação") e *reformatie*. Essa distinção, para a qual ele muito frequentemente usa o contraste entre *restauratie* e *herstel* (recriação), é usada repetidamente por Bavinck para enfatizar o importante ponto de que a plenitude de redenção em Cristo é mais que uma mera repurificação do estado original de Adão antes da queda. Embora a graça restaure, em vez de abolir a natureza, o *status gloriae* é mais excelente que o *status integratis*. *Cf.* H. Bavinck, *Our Reasonable Faith*, trad. H. Zylstra (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), 218-20. Para uma discussão útil sobre a relação entre graça e natureza como compreendida por Bavinck, veja Jan Veenhof, *Revelatie en Inspiratie* (Amsterdã: Buijten & Schipperheijn, 1968), 345-65. Este capítulo da obra de Veenhof foi traduzido para o inglês por Albert Wolters e publicado pelo Institute for Christian Studies, Toronto, e reimpresso como *Nature and Grace in Herman Bavinck* (Sioux Center, IA: Dordt College Press, 2006).

massa material, passe para todos os outros tipos de organismo, na terra permanece alguma coisa deles que constitui o substrato do corpo da ressurreição. Não sabemos, exatamente, o que é esse substrato e nunca saberemos. Entretanto, a singularidade desse fato desaparece no momento em que levamos em consideração que os componentes básicos das coisas nos são desconhecidos. Até mesmo o menor dos átomos está sujeito a análise. A análise química continua indefinidamente, mas nunca alcança a substância completamente simples. Não obstante, no caso de todos os organismos, e, portanto, também no caso do corpo humano, tem de haver algo que conserve sua identidade no processo sempre constante de metamorfose. Então, o que há de tão absurdo em crer que esse "molde orgânico" ou "padrão de individualidade" do corpo permanece mesmo depois da morte para servir como "semente" para o corpo da ressurreição? Pois, de acordo com a Escritura, é um fato que o corpo ressurreto não vem do céu, juntamente com os bem-aventurados, nem é composto de elementos inorgânicos (*geestelijke*) e celestiais. O corpo ressurreto não vem do céu, mas da terra. Ele não é um produto autogerado do espírito (*pneuma*) ou da alma (*psuchē*), mas surge a partir do corpo que foi depositado no túmulo. Consequentemente, ele não é espiritual no sentido de que sua substância é espírito (*pneuma*), mas é e continua sendo material. A matéria, porém, não é mais constituída de carne e sangue corruptíveis, mas de um corpo glorificado.[6]

O JULGAMENTO

[574] Depois da ressurreição vem o julgamento, um evento descrito no Antigo Testamento como a vitória do Messias sobre todos os inimigos de Israel, mas descrito no Novo Testamento mais espiritualmente, como uma obra judicial de Cristo na qual ele julga e sentencia todas as pessoas de acordo com a lei que Deus lhes deu. Na primeira vez, de fato, Jesus veio ao mundo não para julgar o mundo, mas para salvá-lo (Jo 3.17; 12.47). Não obstante, imediatamente em seu aparecimento ele produziu um julgamento (κρίσις, *krisis*) cujo propósito e resultado é que aqueles que não vêem, vejam, e aqueles que veem, fiquem cegos (Jo 3.19-20; 9.39). Jesus, o Filho do Homem, exerce julgamento continuamente quando, àqueles que creem, concede vida eterna aqui na terra e permite que a ira de Deus continue a repousar sobre aqueles que não creem (Jo 3.36;

[6] Tertuliano, *On the Ressurrection of the Flesh;* Agostinho, *A Cidade de Deus,* XXII, c.12-20; *Enchiridion* 84-93; P. Lombardo, *Sent.,* IV, dist. 43; T. Aquino, *Summa theol.,* supl. q. 82-97; J. H. Oswald, *Eschatologie* (Paderborn: F. Schöningh, 1869), 262s.; J. Gerhard, *Loci theologici,* org. E. Preuss, 9 vols. (Berlim: G. Schlawitz, 1863-75), XXVI, trat. 2; J. Quenstedt, *Theologia,* IV, 576-605; A. Polanus, *Syntagma theologiae christianae* (Hanover: Aubry, 1624), VI, c. 66; *Synopsis purioris theologiae,* disp. 51; P. van Mastricht, *Theoretica-practica theologia* (Utrecht: Appels, 1714), VIII, 4, 6; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* trad. G. M. Giger, org. J. T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1992), XX, q. 1-3; J. Marckius, *Exspectatio gloriae futurae Jesu Christi,* II, c. 1-18; C. Vitringa, *Doctrina christianae religionis,* 8 vols. (Leiden: Joannis le Mair, 1761-86), IV, 109-56; Th. Kliefoth, *Christliche Eschatologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1886), 248s.; F. J. Splittgerber, *Tod, Fortleben und Auferstehung,* 3ª ed. (Halle: Fricke, 1879); F. A. B. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik,* 3ª ed. preparada por H. Stephan (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1912), 614s. (nota do organizador: *Cf.* C. E. Nitzsch, *System der christlichen Lehre,* 5ª ed. rev. [Bonn: Adolph Marcus, 1844], 319-40); E. Schaeder, "Auferstehung", in *PRE*[3], 1, 219-24.

5.32-38). Sem dúvida, há, portanto, um julgamento espiritual interno em ação, uma crise que é percebida de geração em geração. Trata-se de um julgamento imanente deste lado do além que acontece na consciência dos seres humanos. Aqui na terra a fé e a incredulidade já dão seu fruto e trazem sua recompensa. Assim como a fé é seguida pela justificação e pela paz com Deus, assim também a incredulidade conduz a um escurecimento progressivo da mente, a um endurecimento do coração e ao consentimento a todo tipo de injustiça. Aliás, mesmo sem a antítese entre fé e incredulidade, virtude e vício dão seu próprio fruto. Também na vida natural, o bem e o mal trazem sua própria recompensa não apenas em justificar ou acusar a voz da consciência, mas também na prosperidade ou adversidade externa, geralmente associada a eles. A Escritura e a história disputam entre si no ensino de que bênção e maldição, compaixão e ira, sinais de favor e de juízo se alternam na vida de povos e nações. Há uma grande verdade na declaração do poeta Schiller de que "a história do mundo é o julgamento do mundo" (die Weltgeschichte ist das Weltgericht).

Não obstante, embora, em parte, essa declaração seja verdadeira, ela também é falsa. Sua origem é panteísta, não teísta, e enfraquece todo julgamento, em vez de confirmá-lo e honrá-lo, pois *se* a história do mundo é *o* julgamento do mundo, ela deixa totalmente de ser um julgamento e se transforma em um processo natural. Esse processo natural não se refere de modo nenhum ao impressionante contraste entre o bem e o mal e faz recuar, e isso só por algum tempo, para os ocultos recessos da consciência, pois, ali, não há mais um Deus que possa fazer com que a ordem natural seja subserviente à ordem moral. Tudo o que permanece é o poder da natureza, que controla todo o mundo físico e logo se reduz a um mínimo e elimina o domínio restrito que havia sido inicialmente reservado para o governo moral do bem, pois o bem não é um poder que possa se opor ao poder na natureza se não estiver fundamentado em um Deus onipotente que é o Criador tanto da ordem natural quanto da ordem moral. Em oposição a isso, o panteísmo sempre objeta que, afinal, o bem deve ser feito por sua própria causa e não por uma esperança de recompensa ou por medo da punição.

No entanto, o desejo da alma pelo triunfo do bem, pela vitória da justiça, nada tem em comum com o desejo autocentrado de felicidade terrena e satisfação dos sentidos. Ao contrário, embora a Escritura leve em conta a realidade de que os seres humanos são seres sensoriais e coloque diante de seus olhos uma recompensa que é "grande nos céus" [Mt 5.12], essa recompensa é sempre subordinada à honra do nome de Deus e assegurada por Cristo juntamente com as boas obras nas quais os crentes andam [Ef 2.10]. É precisamente a pessoa piedosa que, com ansiedade, espera o dia em que Deus glorificará seu nome diante dos olhos de todas as criaturas e, em seu favor, Deus produz o triunfo dos que lhe pertencem sobre toda oposição. Esse desejo se torna ainda mais forte quando o sangue que clama por vingança corre pela terra em correntes mais largas e mais profundas, quando a injustiça triunfa, quando a impiedade aumenta, quando a falsidade floresce e quando o domínio de Satanás se expande e se levanta contra o reino de justiça. Toda a historia clama pelo julgamento

do mundo. Toda a criação espera por ele. Todos os povos dão testemunho disso. Os mártires, no céu, clamam por isso em alta voz. A comunidade crente ora pela vinda de Cristo e o próprio Cristo, o Alfa e o Ômega, diz: "Eis que venho sem demora e comigo está o galardão que tenho para retribuir a cada um segundo as suas obras" [Ap 22.12]. Assim, por mais firmemente que a Escritura – especialmente no Evangelho de João – reconheça o julgamento que está em atividade ao longo da história, ela fala também de um julgamento final, o julgamento que produz o triunfo do reino de Cristo sobre toda injustiça. A história do mundo pode ser *um* julgamento do mundo, mas *o* julgamento do mundo acontecerá no fim dos tempos, quando Cristo vier julgar os vivos e os mortos.

A esse respeito, a Escritura repetidamente atribui esse julgamento ao Pai (Mt 18.35; 2Ts 1.5; Hb 11.6; Tg 4.12; 1Pe 1.17; 2.23; Ap 20.11-12). Não obstante, ele realiza essa obra por meio de Cristo, a quem foi dado o direito de julgar e que foi designado como juiz (Jo 5.22, 27; At 10.42; 17.31; Rm 14.9) e que, por isso, reúne todos os seres humanos diante de seu tribunal e os julga de acordo com o que fizeram (Mt 25.32; Rm 14.9-13; 2Co 5.10; 2Tm 4.1, 8; 1Pe 4.5; Ap 19.11-21). Cristo é o Filho do Homem que já precipitou uma crise por meio de seu aparecimento, dá continuidade a ela no decorrer da história e a completa no fim dos tempos. A relação dos seres humanos com ele decide o bem ou o mal eternos dos seres humanos. Em seu julgamento sobre os vivos e os mortos, ele celebra seu maior triunfo e realiza a consumação de seu reino e a total sujeição de seus inimigos. Por essa razão, o tema principal no juízo final é o de fé e incredulidade, pois a fé em Cristo é a obra de Deus *par excellence* (Jo 6.29; 1Jo 3.23). Aqueles que creem não entram em juízo (Jo 5.24). Aqueles que não creem já estão condenados e permanecem sob a ira de Deus (Jo 3.18, 36).

Portanto, o padrão do juízo final será, em primeiro lugar, o evangelho (Jo 12.48), mas esse evangelho não é oposto à lei e não pode ser concebido sem ela. A exigência de crer, afinal, está fundamentada na lei e o evangelho é a restauração e o cumprimento da lei. No juízo final, portanto, todas as obras realizadas pelas pessoas e registradas nos livros diante de Deus também são levadas em consideração (Ec 12.14; 2Co 5.10; Ef 6.8; 1Pe 1.17; Ap 20.12; 22.12). Essas obras, afinal, são expressões e produto do princípio de vida que vive no coração (Mt 7.17; 12.33; Lc 6.44) e abrangem tudo o que é realizado pelos seres humanos não no estado intermediário, mas em seu corpo, não apenas os atos (Mt 25.35ss.; Mc 9.41-42; Lc 6.35; 14.13-14; 1Co 3.8; 1Ts 4.6; *etc.*), mas também as palavras (Mt 12.36) e os propósitos secretos do coração (Rm 2.16; 1Co 4.5), pois nada permanece escondido e tudo será revelado (Mt 6.4, 6, 18; 10.26; Ef 5.11-14; 1Tm 5.24-25). No juízo final, portanto, a norma será toda a Palavra de Deus em ambas as suas partes: lei e evangelho.

No entanto, em relação com isso, a Escritura afirma claramente que será considerada a medida de revelação que uma dada pessoa recebeu. Aqueles que conheciam a vontade do Senhor e não a fizeram receberão "muitos açoites" (Lc 12.47). O dia do juízo será mais tolerante com Tiro e Sidom do que com Jerusalém e Cafarnaum (Mt 10.15; 11.22, 24; Mc 6.11; Lc 10.12, 14; Hb 2.3).

Aqueles que não ouviram o evangelho não serão julgados por ele, mas pela lei. Os gentios que não conheceram a lei mosaica, mas pecaram contra a lei que conheciam pela natureza perecerão sem a lei mosaica, enquanto os judeus serão julgados, acima de tudo, por essa lei (Rm 2.12). Embora a Escritura interprete o julgamento como estendendo-se a todos os seres humanos sem exceção (Mt 25.32; At 17.31; Rm 2.6; 14.10; 2Co 5.10; 2Tm 4.1; Ap 20.12), ela faz uma distinção entre as nações que conheciam o evangelho e, finalmente, produziram o anticristianismo e as nações que nunca ouviram falar de Cristo e, portanto, aprenderam sobre ele pela primeira vez na *parousia*. Ela também fala, em particular, do julgamento dos anjos maus e do papel que os anjos bons e os crentes desempenham no juízo final.

Não é fácil obter uma descrição clara desse julgamento. Certamente, não se trata de um evento exclusivamente interno e espiritual que ocorre somente na consciência humana. Trata-se de um julgamento que é realizado externamente e é visível a todas as criaturas. Por mais que a imagem e a realidade estejam entrelaçadas, o aparecimento de Cristo, a ressurreição e tudo o que está associado com o julgamento são descritos de forma realista demais para nos dar a liberdade de espiritualizar tudo. Sendo esse o caso, a execução desse julgamento também requer um lugar e um tempo, pois a Escritura nos leva a pensar nele como ocorrendo sucessivamente. Os anjos acompanham Cristo em sua vinda nas nuvens, para lhe serem úteis na execução da sentença. Eles reúnem os justos, separam os maus dos justos e os afastam (Mt 13.30, 49; 24.31). Ele é rodeado, também, pelos bem-aventurados (1Ts 3.13; 4.16; 2Ts 1.6-10; Jd 14; Ap 17.14; 19.14). Após a ressurreição dos crentes que morreram e a transformação daqueles que ainda estiverem vivos, eles serão levados às nuvens para se encontrarem com o Senhor nos ares (1Ts 4.17). Assim como a ressurreição e a ascensão de Cristo foram separadas e até mesmo afastadas uma da outra por um intervalo de quarenta dias, assim também não é impossível que a ressurreição e a transformação dos crentes, no fim dos tempos, ainda não lhes conceda a glória total que receberão depois da renovação do mundo em um novo céu e uma nova terra. Seja como for, a ressurreição e a transformação dos crentes incluem, como realizada por Cristo, sua justificação.

A Escritura, de fato, diz que todos os seres humanos, sem distinção, portanto, também os crentes, devem comparecer diante do tribunal de Cristo. Entretanto, ela também atesta que aqueles que creem nele não são condenados e não entram em juízo, pois já têm a vida eterna (Jo 3.18; 5.24); que os crentes que morreram já estão com Cristo no céu, vestidos com longas vestiduras brancas (2Co 5.8; Fp 1.23; Ap 6.11; 7.9, 14); e que Cristo está vindo para ser glorificado em seus santos e ser admirado entre todos os que creem (2Ts 1.10). Antes de pronunciar seu veredito sobre os anjos maus, sobre o mundo anticristão e sobre os povos bárbaros, Cristo já colocou as ovelhas à sua direita e está rodeado por seus anjos e por seus santos. Isso também fica evidente a partir de 1 Coríntios 6.2-3, onde Paulo afirma expressamente que os santos julgarão o mundo e os anjos. Essa afirmação não pode ser atenuada em um ato de endosso, por parte dos crentes,

do juízo que Cristo pronuncia sobre o mundo e os anjos, mas, como o contexto mostra, indica especificamente que os santos participarão no julgamento de Cristo sobre o mundo e os anjos. Por essa razão, Jesus já prometeu aos seus doze discípulos que eles se sentariam com ele em doze tronos, julgando as doze tribos de Israel (Mt 19.28; Lc 22.30). Ao redor do trono de Deus, João viu tronos no céu, sobre os quais estavam sentados os anciãos da igreja (Ap 4.4; 11.16; 20.4, 6). Isso acontece porque Cristo e sua igreja são um: aquilo que se faz contra a igreja é considerado como tendo sido feito contra ele (Mt 25.40, 45; Mc 9.41-42). Esse julgamento de Cristo e de sua igreja se estende até mesmo aos anjos bons (1Co 6.3), pois os anjos são espíritos ministradores enviados para servir em favor daqueles que devem obter a salvação (Hb 1.14). Os anjos, portanto, receberão um lugar no futuro reino de Deus de acordo com o serviço que prestaram em relação a Cristo e sua igreja. Por isso, na visão de João, Cristo, cercado por seus exércitos, vai se encontrar com as forças anticristãs (Ap 19.11-21). A igreja triunfante participa do reinado real de Cristo (Ap 20.4-6) e Cristo, finalmente, aniquila toda oposição quando julga as nações que estão nos quatro cantos da terra (Ap. 20.7-10).[7]

O lugar de punição

[575] No Novo Testamento, o lugar para o qual os ímpios são destinados é chamado de Geena. O hebraico גֵּי הִנֹּם (*gê hinnōm*) era, originalmente, o nome do vale de Hinom, que estava localizado a sudoeste de Jerusalém e, de acordo com Josué 15.8 e 18.16, servia de fronteira entre duas tribos. Sob o governo de Acaz e Manassés, esse vale se tornou um local de culto a Moloque, em cuja honra as crianças eram imoladas e queimadas (2Rs 16.3; 21.6; 2Cr 28.3; 33.6; Jr 32.34-35). Sob o governo de Josias, esse local foi destruído e, portanto, declarado impuro pelos sacerdotes (2Rs 23.10). Jeremias profetizou que, ali, um terrível banho de sangue seria infligido sobre os israelitas e o vale de Tofete seria chamado de vale da Matança (Jr 7.32; 19.6). O livro pseudepigráfico de *1 Enoque* predisse que, nesse vale, os ímpios seriam reunidos para julgamento. Por essa razão o nome "Gehinnom" foi posteriormente transferido para o lugar de punição dos ímpios depois da morte. Segundo outros, porém, a transferência teve outra razão. De acordo com os judeus posteriores, depois que o vale de Hinom foi destruído por Josias, ele foi usado para descarregar e queimar todos os tipos de lixo. Assim como o Gan [palavra hebraica para "jardim"] do Éden se referia ao lugar onde os justos viveriam depois da morte, Gehinnom tornou-se

[7] Sobre o juízo final, *cf.* P. Lombardo, *Sent.*, IV, dist. 43s.; T. Aquino, *Summa theol.*, supl. q. 88-90; J. H. Oswald, *Eschatologie*, 334s.; L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie* (Freiburg i. B.: Herder, 1890), 356-70; J. Gerhard, *Loci theol.*, XXVIII; J. Quenstedt, *Theologia*, IV, 605-34; A. Polanus, *Synt. theol.*, VI, c. 69; *Synopsis purioris theologiae*, disp. 51; P. van Mastricht, *Theologia*, VIII, 4, 7; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XX, q. 6; J. Marckius, *Exspectatio*, III, c. 1-18; B. de Moor, *Commentarius* [...] *theologiae*, 6 vols. (Leiden: Hasebroek, 1761-71), VI, 706-18; Th. Kliefoth, *Christliche Eschatologie*, 236s., 275s.; B. Benzinger, "Gericht, göttliches", in *PRE*[3], VI, 568-85.

o nome do lugar para o qual os impuros e ímpios seriam mandados para sofrer punição no fogo eterno.

O fogo, por essa razão, foi, desde tempos antigos, a revelação e o símbolo da cólera e da ira de Deus. O Deus de Israel é um fogo consumidor, uma chama eterna (Dt 4.24; 9.3; Is 33.14). Ele falava aos filhos de Israel do meio do fogo (Dt 4.12, 33; 5.4, 22-26; 9.10; 10.4; *cf.* Êx 3.2, 4). Sua ira é um fogo flamejante que sai de suas narinas (Sl 18.8; 79.5; 89.46; Jr 4.4). O fogo que vem da presença do Senhor consome o holocausto (Lv 9.24). Pelo fogo, ele destruiu Nadabe e Abiú (Lv 10.2), queixosos dentre o povo (Nm 11.1; Sl 106.18), os descendentes de Coré (Nm 16.35), os soldados enviados para prender Elias (2Rs 1.10ss.), e um dia virá em uma labareda de fogo para fazer justiça na terra e punir os ímpios (Dt 32.22; Sl 11.6; 83.14-15; 97.3; 140.10; Is 30.33; 31.9; 66.15-16, 24; Jr 4.4; 15.14; 17.4; Jl 2.30; Am 1.4ss.) – um fogo que queima nas profundezas do Sheol (Dt 32.22), um fogo que nunca se apagará (Is 66.24) e que queima para sempre (Jr 17.4).

Essa representação do juízo, então, passou para o Novo Testamento. A *geena,* o lugar de punição depois do dia do juízo, é distinto do hades (ᾅδης, *hades*), do mundo inferior (φυλακή, *phulakē*) e do abismo (ἄβυσσος, *abussos*), mas é idêntico à fornalha de fogo (κάμινος τοῦ πυρός, *kaminos tou puros*; Mt 13.42, 50) e ao lago do fogo (λίμνη τοῦ πυρός, *limnē tou puros*; Ap 19.20; 20.10, 14-15; 21.8). Esse é um lugar destinado à besta do abismo e ao falso profeta (Ap 19.20), para Satanás e seus anjos (Ap 20.10), para a Morte e o Hades (Ap 20.14) e para todos os ímpios (Ap 20.15; 21.8). Todos eles são lançados nele *depois* da ressurreição (Mt 5.29-30; 10.28) e *depois* do juízo final (Ap 19.20; 20.10, 14-15; 21.8). Antes desse tempo, o hades, a prisão domiciliar (φυλακή, *phulakē*; 1Pe 3.19; Ap 20.7) ou o abismo (ἄβυσσος, *abussos*) eram seu domicílio e a punição do fogo eterno ou a obscuridade das trevas exteriores ainda estavam reservados para eles (Mt 8.29-32; 25.41, 46; 2Pe 2.17; Jd 13). O *fogo* que queima no *geena* é eterno, inextinguível (Mt 18.8; Mc 9.43-44, 48). Ali é o lugar onde o *verme* não morre, corrói continuamente (Mc 9.44, 46, 48) e onde o *tormento* nunca termina (Mt 25.46; 2Ts 1.9; Ap 14.11) Esse lugar é uma Geena ou uma *fornalha de fogo* Mt 5.22; 13.42, 50; 18.9) e, ao mesmo tempo, um lugar de *trevas* exteriores extremas (Mt 8.12; 22.13; 25.30; 2Pe 2.17; Jd 13; *cf.* Dt 5.22; Sl 97.2-3). Ele está localizado "fora" (Ap 22.15), nas *profundezas,* de forma que a pessoa é lançada dentro dele (Mt 5.29-30; Ap 19.20; 20.10, 14-15).

Esse lugar está longe do banquete do Cordeiro (Mt 8.11-12; 22.13), longe da comunhão com Deus e com Cristo (Mt 7.23; 25.41; Lc 13.27-28; 2Ts 1.9); em vez disso, está na companhia de Satanás e seus anjos (Mt 25.41; Ap 20.10, 15). A *ira de Deus* em todo o seu terror é manifesta ali (Rm 2.5-8; 9.22; 1Ts 1.10; Hb 10.31; Ap 6.16-17). Consequentemente, a Geena não é somente um lugar de privação, mas também de tristeza e dor, na alma e no corpo, um lugar de *punição* (κόλασις, *kolasis*; Mt 25.46; Ap 14.10-11), de *choro* (κλαυθμός, *klauthmos*) e de *ranger de dentes* (βρυγμός τῶν ὀδόντων, *brugmos tōn odontōn*; Mt 8.12; 13.42; *etc.*), de *angústia* e *aflição* (θλῖψις, *thlipsis*; e στενοχωρία,

stenochōria; Rm 2.9; 2Ts 1.6), de *destruição* (ἀπώλεια, *apōleia*; Mt 7.13; Rm 9.22; Fp 1.28; 3.19; 2Pe 3.7; Ap 17.8, 11), de *corrupção* (φθορά, *phthora*; Gl 6.8), de *ruína* (ὄλεθρος, *olethros*; 1Ts 5.3; 2Ts 1.9; 1Tm 6.9). A *geena* é o domínio da segunda morte (Ap 2.11; 20.6, 14-15; 21.8).

Sobre essa firme base escriturística, a igreja edificou a doutrina da eternidade da punição infernal. Consequentemente, na teologia e no púlpito, na poesia e nas artes gráficas, as pessoas, frequentemente, competiam entre si no oferecimento de descrições gráficas e realistas das dores experimentadas no fogo eterno, na alma e no corpo.

Alternativas à punição eterna

Contudo, de tempos em tempos, objeções foram levantadas contra essa doutrina. Depois que o Iluminismo do século 18 introduziu uma avaliação mais branda do pecado e do crime, aboliu os instrumentos de tortura, moderou as punições e despertou um sentimento de humanidade em toda parte, surgiu também uma interpretação muito diferente das punições do inferno. Muitas pessoas ou alteraram a ideia que tinham dessas punições ou as rejeitaram completamente. Os fundamentos sobre as quais as pessoas argumentaram contra a eternidade das punições no inferno sempre permaneceram os mesmos:

a. A punição eterna é incompatível com a bondade, o amor e a compaixão de Deus e o transforma em um tirano que tem prazer em infligir dor e tormento e que prepara louvor para si mesmo a partir dos gemidos eternos de milhões de criaturas infelizes.
b. A punição eterna é incompatível com a justiça de Deus, pois não tem ligação e não é proporcional ao pecado em questão, que, por mais horrível que seja, é de caráter limitado e finito. É inconcebível que Deus, que é amor perfeito e justiça suprema, puna os seres humanos, mesmo que tenham pecado por mil anos, com tormento eterno.
c. Essa punição eterna também é inimaginável e inconcebível. A Escritura fala de fogo, verme e trevas, mas tudo isso são imagens. Interpretadas literalmente, essas imagens são excludentes. Entretanto, independentemente disso, qual é o valor de uma punição eterna que não tem nenhum outro propósito senão atormentar o pecador para sempre? Qual é sua utilidade para aqueles que a sofrem, já que, pela natureza do caso, ela exclui a possibilidade de arrependimento verdadeiro e apenas os impele a continuar pecando? Que glória isso traz ao nome de Deus se ela não vence e destrói o pecado, mas apenas se perpetua para sempre? E como é possível que os não redimidos se endureçam continuamente sob o jugo dessa punição eterna sem jamais chegarem ao arrependimento e à autohumilhação diante de Deus?
d. A Escritura, consequentemente, não ensina uma punição eterna e sem fim no inferno. Ela, de fato, fala sobre uma dor eterna e coisas semelhan-

tes, mas, aqui e em outros lugares, a palavra "eterna" não significa "sem fim", mas refere-se a um período cujo limite foge à nossa percepção e à nossa estimativa: uma coisa é eterna (αἰώνιος, *aiōnios*) se ultrapassa uma era mais longa ou mais curta (αἰών, *aiōn*). Isso é ainda reforçado pelo fato de que "eterno" (αἰώνιος, *aiōnios*), usado no sentido positivo dos benefícios da salvação, digamos, da vida, denota, especialmente, uma qualidade interna pela qual todos esses benefícios da salvação são representados como sendo incorruptíveis. Em contraste, a condição dos perdidos é descrita em termos de "destruição" (ἀπώλεια, *apōleia*), "corrupção" (φθορά, *phthora*), "ruína" (ὄλεθρος, *olethros*), "morte" (θάνατος, *thanatos*), o que sugere que, nessa condição, eles não podem continuar a existir para sempre, mas serão totalmente aniquilados ou, em algum ponto, totalmente restaurados.

e. Para a segunda possibilidade [sugestão de restauração], a Escritura oferece esperança quando ensina que Cristo é a propiciação pelos pecados de todo o mundo (Cl 1.19-20; 1Jo 2.2) e que Deus deseja que todos os seres humanos sejam salvos dessa forma (1Tm 2.4; 4.10). "Assim como, em Adão, todos morrem, assim também todos serão vivificados em Cristo" (Rm 5.18; 1Co 15.22). Ora, Deus organiza todas as coisas sob Cristo como cabeça (Ef 1.10), de forma que, um dia, todo joelho se dobrará diante de Cristo (Fp 2.10) e Deus será tudo em todos (1Co 15.28). "Deus a todos encerrou na desobediência, a fim de usar de misericórdia para com todos" (Rm 11.32).

Se, por enquanto, ignorarmos o panteísmo e o materialismo, que negam toda imortalidade e eternidade, então, com base nas considerações acima, as seguintes três hipóteses podem ser elaboradas com relação ao destino final dos ímpios.

Em primeiro lugar estão aqueles que ensinam que uma possibilidade de arrependimento continua aberta não apenas no estado intermediário até o juízo final,[8] mas também depois disso e por toda a eternidade. Portanto, a existência do inferno e de punições eternas depende totalmente das pessoas envolvidas e de seu livre-arbítrio. Se elas insistirem em se opor ao chamado à conversão, mergulharão cada vez mais fundo e mais firmemente no pecado e prolongarão sua punição. Porém, como a pregação da fé e do arrependimento nunca cessa e a vontade humana continua a ser livre, uma punição eterna no inferno torna-se altamente improvável e as pessoas se persuadem com a esperança de que, no fim, todos se arrependerão e entrarão na vida eterna. Portanto, na Escritura, a dor eterna significa apenas que aqueles que esperarão por um longo tempo antes de se arrependerem sempre conservarão a memória de sua resistência obstinada e serão eternamente classificados atrás daqueles que creram no evangelho nesta vida. O que esse universalismo hipotético defende, portanto, é uma teoria de purificação contínua e uma renovação da doutrina da migração da alma. Em sua

[8] *Cf.* acima, p. 635 (Nº 559).

maior parte, a diferença entre elas é apenas que, na metempsicose, a purificação ocorre no presente mundo (*Diesseits*), enquanto o universalismo hipotético a situa no mundo vindouro (*Jenseits*). Essa doutrina encontrou aceitação especialmente entre os racionalistas do século 18, mas muitos teólogos contemporâneos também a defendem.[9]

Esse sentimento de um arrependimento e uma purificação contínuos conduz naturalmente à teoria dos chamados universalistas, os quais pensam que, no fim, todas as criaturas participarão da salvação e da glória eternas. Aquilo que é desejado e esperado no primeiro é tido como certo e proclamado como dogma no segundo. A doutrina do retorno de todas as coisas a Deus já ocorre na filosofia indiana e na filosofia grega. Daí, ela passou ao Gnosticismo e ao Neoplatonismo e foi, pela primeira vez, representada na teologia cristã por Orígenes. Embora Orígenes, de fato, repetidamente mencione uma punição eterna no inferno, ele só a considera uma doutrina prática necessária para os ignorantes, mas interpretada de forma muito diferente pelos "conhecedores" (gnósticos), pois, segundo Orígenes, todos os espíritos foram originalmente criados semelhantes por Deus, mas os atos do livre-arbítrio produzem desigualdades e provocam a transferência das almas humanas para o mundo material com o propósito de purificação e união com os corpos. Esse processo de purificação continua depois da morte e do juízo final e a partir da maior diversidade possível, essa semelhança emerge novamente e todos os espíritos retornam a Deus na mesma condição em que estavam originalmente com ele. Porém, como o livre-arbítrio sempre permanece o mesmo, a alma pode, igualmente, retornar do mal para o bem e do bem para o mal e, assim, há uma alternância contínua de apostasia e restauração de todas as

[9] J. Wegscheider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae,* 3ª ed. (Halle: Gebauer, 1819), §200; K. G. Bretschneider, *Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche,* 4ª ed., 2 vols. (Leipzig: J. A. Barth, 1838), II, 468ss., 581s.; F. V. Reinhard, *Grundriss der Dogmatik* (Munique: Seidel, 1802), 706s.; J. P. Lange, *Positive Dogmatik* (Heidelberg: K. Winter, 1851), §131; I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* trad. A. Cave e J. S. Banks, 4 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1882), IV, 415-34; F. A. B. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik,* 624 (nota do organizador: *cf.* C. E. Nitzsch, *System der christliche Lehre,* 319-40); W. Schmidt, *Christliche Dogmatik* (Bonn: E. Weber, 1895-98), II, 517; H. Bavinck, *De theologie van Daniel Chantepie de La Saussaye* (Leiden: Donner, 1884), 71-75; H. Ernst, "Twee pendant-leerstukken", *Geloof in Vrijheid* 20 (1886): 407-44; J. A. Cramer, "Het evangelie en de eeuwige straf", *Theologische Studiën* 20 (1902): 241-66; *cf.* na Inglaterra os defensores da chamada provação futura (ou segunda) ou da esperança mais ampla, como Robertson e F. D. Maurice ("The Word 'Eternal' and the Punishment of the Wicked", in *Theological Essays* [1853; reimpressão, Londres: James Clarke, 1957], 302-25); T. de Quincey, "On Supposed Scriptural Expression for Eternity", in *Theological Essays and Other Papers* (Boston: Ticknor, Reed & Fields, 1854), 74-84; A. Tennyson, *In Memorian: An Anthoritative Text, Backgrounds and Sources, Criticism,* org. Robert H. Ross (Nova York: Norton, 1973); F. W. Farrar, *Eternal Hope* (Londres: Macmillan, 1883); e *idem, Mercy and Judgment* (Nova York: E. P. Dutton, 1881); juntamente com a literatura produzida em resposta a essas duas obras: F. W. Farrar, J. Hogg e T. de Quincey, *The Wider Hope: Essays and Strictures of the Doctrine and Literature of Future Punishment by Numerous Writers, Lay and Clerical* (Londres: Unwin, 1890). Quanto à América, precisamos mencionar os defensores da posição de Andover, adotada por cinco professores do Andover College: Churchill, Harris, Hincks, Tucker e Smyth, que se afastaram de vários artigos do credo, inclusive o que se refere à punição eterna; *cf. Andover Review* (abril de 1890): 434-42. Também podemos acrescentar aqui a opinião daqueles que acham os dados da Escritura muito incertos para garantir uma conclusão firme e, portanto, se abstêm de fazer pronunciamentos claros em uma direção ou outra: James Orr, *The Christian View of God and the World,* 7ª ed. (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1904), 397; K. Girgensohn, *Zwölf Reden über die christliche Religion,* 4ª ed. (Munique: C. H. Beck, 1921), 319-37.

coisas, uma criação e aniquilação sem fim do mundo mateiral.[10] Na Antiguidade, essa noção de restauração de todas as coisas encontrou aceitação com Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa, Dídimo, Deodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuéstia e outros.[11] Nos tempos medievais, Scotus, Erigena, Amalric de Bena e os Irmãos e Irmãs do Espírito Livre aderiram a ela. Depois da Reforma, ela foi sustentada por Denck e numerosos anabatistas, Jane Leade, J. W. Petersen, Ludwig Gerhard, F. C. Oetinger, Michael Hahn, Jung-Stilling, Swedenborg e assim por diante; e, em tempos modernos, por Schleiermacher e muitos outros.[12]

Uma recepção muito melhor, porém, foi dada à terceira opinião, conhecida como imortalidade condicional. Embora a teologia anterior, frequentemente, falasse de imortalidade em um sentido espiritual como um dom assegurado por Cristo, dificilmente alguém pensava em negar a imortalidade natural da alma. Os socinianos, sob a influência de seu sobrenaturalismo abstrato, foram os primeiros a ensinar que as almas não eram imortais por natureza, mas só se tornavam imortais por um dom de Deus no caso de obediência. Disso seguiu-se que, em virtude de um caráter natural perecível, os ímpios e os demônios devem, um dia, deixar de existir. Embora Socínio não tenha dito isso claramente, seus seguidores ensinaram em termos claros que a segunda morte consistia em aniquilação. De acordo com Crell, Schmalz e outros, esse evento não acontece na morte ou imediatamente depois dela, mas apenas depois da ressurreição geral e do julgamento do mundo.[13] Essa doutrina foi adotada dos socinianos por Locke, Warburton, Whiston, Dodwell, Walter e outros e, no século 19, por Rothe e Weisse.[14] Ela começou a se tornar popular e a ganhar adeptos, porém, particularmente depois que foi defendida por Edward White em seu *Life in Christ*.[15] Esse livro produziu numerosas reações, evocando não apenas séria divergência de opinião, mas também ampla aceitação. Hoje, o condicionalismo tem muitos defensores em todos os países.[16]

---

[10] L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie* (Freiburg i. B. e St. Louis: Herder, 1896), 366-456.

[11] D. Petavius (Petau), "De angelis", *Op. theol.*, III, 7, 8.

[12] Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, org. H. R. MacIntosh e J. S. Stewart (Edimburgo: T. & T. Clark, 1928), §117-20, 163, 720-22, apêndice sobre a condenação eterna; A. Schweizer, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche*, 2 vols. (Zurique: Orell Füssli, 1844-47), II, 577s., 591, 604; L. Schöberlein, *Prinzip und System der Dogmatik* (Heidelberg: C. Winter, 1881), 679; O. Riemann, *Die Lehre von den Apokatastasis*, 2ª ed. (Magderburg: Frölich, 1897); O. Schrader, *Die Lehre von der Apokatastasis* (Berlim: R. Boll, 1901); W. Hastie, *The Theology of the Reformed Churches in Its Fundamental Principles* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1904), 277ss.; J. H. Scholten, *Dogmaticae christianae initia*, 2ª ed., 2 vols. (Londres: P. Engels, 1856-58), 268ss.; W. Francken, "Henricus Brouwer", *Geloof en Vrijheid* 20 (1886); J. C. Eyckman, "Algemeene of conditioneele onsterfelijkheid", *Theologische Studiën* 26 (1909): 359-80; *cf.* J. Köstlin, "Apokatastasis", in *PRE*[3], I, 616-22.

[13] O. Fock, *Der Socinianismus* (Kiel: C. Schröder, 1847), 714s.

[14] R. Rothe, *Theologische Ethik*, 2ª ed. (Wittenberg: Zimmermann, 1867-71), §470-72; Chr. Weisse, "über die philosophische Bedeutung der christliche Lehre von den letzten Dinge", *Theologische Studien und Kritiken* 9/2 (1836): 271-340; *idem*, *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums*, 3 vols. (Leipzig: Hirzel, 1855-62), §970.

[15] E. White, *Life in Christ: A Study of the Scripture Doctrine on the Nature of Man, the Object of the Divine Incarnation and the Conditions of Human Immortality*, 3ª ed., rev. e aumentada (Londres: Elliot Stock, 1878).

[16] Ver, *e.g.*, C. A. Row, *Future Retribution* (Nova York: Whittaker, 1887); G. G. Stockes, *Conditional Immortality* (Londres: James Nisbet, 1897); S. D. McConnell, *The Evolution of Immortality* (Nova York e Londres: Macmillan, 1901); H. Schultz, *Voraussetzungen der christliche Lehre von der Unsterblichkeit* (Göttingen: Van-

A resposta da Escritura

[576] Se o ser humano tivesse a palavra final sobre a doutrina das penas eternas, certamente seria difícil manter e até mesmo, hoje, encontrar uns poucos defensores. Primeiro, precisa ser graciosamente reconhecido que, desde o século 18, a ideia de humanidade e o sentimento de simpatia humana têm tido um poderoso despertamento e têm colocado um fim na crueldade que costumava prevalecer, especialmente no campo da justiça criminal. Ninguém, porém, pode fechar os olhos para a realidade de que esse ponto de vista humanitário também traz seus próprios desequilíbrios e perigos. A poderosa reviravolta que ocorreu pode ser descrita em uma só sentença: enquanto, antes, os psicopatas eram tratados como criminosos, agora os criminosos são tratados como doentes mentais. Antes dessa época, toda anormalidade era vista como pecado e culpa; agora, todas as ideias de culpa, crime, responsabilidade, culpabilidade e outras semelhantes são privadas de sua realidade.[17] As noções de direito e justiça, de violação da lei e de culpa são seriamente enfraquecidas na medida em que a norma de todas essas coisas não é encontrada em Deus, mas transferida para as opiniões dos seres humanos e da sociedade. No processo, toda certeza e segurança é gradualmente perdida, pois, quando o interesse da sociedade se torna o fator predominante, não somente todo limite entre o bem e o mau é apagado, mas também a justiça corre o perigo de ser sacrificada ao poder. "Convém que morra um só homem pelo povo e que não venha a perecer toda uma nação" (Jo 11.50) torna-se a linguagem da ministração da justiça. O mesmo sentimento humano que, inicialmente, pleiteou o tratamento humano a um criminoso não deixa de, um momento depois, exigir a morte de um inocente por meio de tortura. Hosanas abrem caminho para a cruz. A voz do povo (*vox populi*), que é erroneamente respeitada como a voz de Deus (*vox Dei*), não recua perante os horrores, sejam eles quais forem. E enquanto a pessoa justa ainda leva em conta as necessidades de seus animais, o coração e a mente dos perversos é cruel (Pv 12.10). O sentimento humano não é fundamento para nada que seja importante, portanto, e tampouco pode ser decisivo na determinação da lei e da justiça. Apesar de todas as aparências, é infinitamente melhor cair nas mãos do Senhor do que nas mãos humanas (1Cr 21.13). O mesmo se aplica com respeito à punição eterna no inferno.

---

denhoeck & Ruprecht, 1861); H. Plitt, *Evangelische Glaubenslehre,* 2 vols. (Gotha: Perthes, 1863-64), II, 413; L. Lemme, *Endlosigkeit der Verdammnis und allgemeine Wiederbringung* (Berlim: Runge, 1898); P. Paulsen, *Das Leben nach dem Tode,* 2ª ed. (Stuttgart: Chr. Belser, 1905); G. Wobbermin, *Theologie und Metaphysik, das Verhältnis der Theologie zur moderne Erkenntnistheorie und Psychologie* (Berlim: A. Duncker, 1901), 159, 201, 205; E. White, *L'immortalité conditionelle ou la vie en Christ,* edição francesa de *Life of Christ* (1878), trad. Charles Byse (Paris: G. Fischbacher, 1880); E. Pétavel-Olliff, *Le problème de l'immortalité* (Paris: Fischbacher, 1891); A. Decoppet, *Les grands problèmes de l'au-delà,* 8ª ed. (Paris: Fischbacher, 1906); P. Vallotton, *La vie après la mort* (Lausane: F. Rouge, 1906); P. Stapfer, *Questions esthétiques et religieuses* (Paris: F. Alcan, 1906), 178, 205; A. J. Th. Jonker, "De leer der conditioneele onsterfelijkheid", *Theologische Studiën* 1 (1883): 1-20, 155ss., 548ss.; 2 (1884): 1855ss.; *M. v. E., "De conditioneele onsterfelijkheid", *Stemmen voor Waarheid en Vrede* 44 (julho de 1907); *G. Posthumus Meyjes, *Lecture before Excelsior,* 9 de março de 1911.

[17] Ver H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* III, 163, 164 (Nº 336).

Deve-se observar que essa doutrina, embora seja geralmente descrita em detalhes extremamente realistas na igreja e na teologia, está fundamentada na Escritura e ninguém na Escritura fala sobre ela com mais frequência e em maior profundidade que nosso Senhor Jesus Cristo, cuja profundidade do sentimento humano e compaixão ninguém pode negar e que foi o mais manso e humilde de todos os seres humanos. É o maior amor que ameaça as mais severas punições. Em oposição à bem-aventurança da vida eterna que ele adquiriu para os que lhe pertencem está o desastre da ruína eterna que ele anuncia aos ímpios. No Antigo Testamento, ambos estavam velados em sombras e eram apresentados em imagens. No entanto, no Novo Testamento, é Cristo quem abre um panorama tanto das profundezas das trevas exteriores quanto das moradas da luz eterna.

Que a punição nesse lugar de trevas exteriores é eterna não é algo de que se possa duvidar com base na Escritura. É, de fato, verdade que o adjetivo αἰώνιος, *aiōnios* (de αἰών, *aiōn*; heb. עוֹלָם, *ʿôlām*, isto é, duração de tempo; o curso de uma vida; a extensão da vida humana; a presente era do mundo, αἰών αυτος, *aiōn autos*; a era vindoura; αἰών μέλλων, *aiōn mellōn*), muito frequentemente se refere a um período de tempo que está além da estimativa humana mas, certamente, não é sem fim ou eterno. No Novo Testamento, ele também é usado, frequentemente, para descrever toda a dispensação mundial que se passou até o aparecimento de Cristo, o período no qual o conselho de Deus era anunciado pelos profetas, mas não era plenamente revelado (Lc 1.70; At 3.21; Rm 16.25; Cl 1.26; 2Tm 1.9; Tt 1.2). No entanto, no Novo Testamento, a palavra αἰώνιος (*aiōnios*) funciona, especialmente, para descrever a natureza incorruptível – uma natureza não sujeita a corrupção e decadência – dos benefícios salvíficos obtidos por Cristo e é muito frequentemente associada à palavra "vida" (ζωή, *zōē*) – a vida eterna que Cristo comunica a todo aquele que crê. Ela tem início aqui na terra, mas só será plenamente revelada no futuro. Ela pertence essencialmente à era vindoura (αἰών μέλλων, *aiōn mellōn*; Lc 18.30), é indestrutível (Jo 11.25-26) e é chamada de "eterna" como o edifício de Deus (οἰκοδομή ἐκ θεοῦ, *oikodomē ek theou* 2Co 5.1), salvação (σωτήρια, *sōtēria*, Hb 5.9), redenção (λύτρωσις, *lutrōsis*; Hb 9.12), a herança (κληρονομία, *klēronomia*; Hb 9.15), a glória (δόξα, *doxa*; 2Tm 2.10), o reino (βασιλεία, *basileia*; 2Pe 1.11), assim como Deus, Cristo e o Espírito Santo são também chamados de "eternos" (Rm 16.26; Hb 9.14; 13.8; *etc.*). Em oposição a isso, afirma-se que a punição dos ímpios consistirá no fogo eterno (τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον, *to pur to aiōnion*; Mt 18.8; 25.41; Jd 7), punição eterna (κόλασις αἰώνιος, *kolasis aiōnios*; Mt 25.46), destruição eterna (ὄλεθρος αἰώνιος, *olethros aiōnios*; 2Ts 1.9), juízo eterno (κρίσις αἰώνιος, *krisis aiōnios*; Mc 3.29). Assim como a vida eterna, por essa descrição a punição eterna também é apresentada como pertencendo à era vindoura (αἰών μέλλων, *aiōn mellōn*), na qual uma mudança de estado não é mais possível. A Escritura em nenhum lugar indica, com uma palavra sequer, nem mesmo deixa aberta a possibilidade de que o estado que começa ali ainda possa vir a ter um fim. Positivamente, ela diz que o fogo, ali, é inextinguível (Mt 3.12), que o verme não morre (Mc 9.48), que a fumaça de

seu tormento sobe pelos séculos dos séculos (Ap 14.11) e continua dia e noite por toda a eternidade (20.10), e que, como sofrimento eterno, ela contrasta com a vida eterna dos justos (Mt 25.46). A exegese imparcial não encontrará nada aqui além de punição eterna, que nunca tem fim.

O estado dos perdidos é descrito como destruição (ἀπώλεια, *apōleia*; Mt 7.13), corrupção (φθορά, *phthora*; Gl 6.8), ruína (ὄλεθρος, *olethros*; 2Ts 1.9) e morte (θάνατος, *thanatos*; Ap 2.11; *etc.*), o que concorda com o fato de que, segundo o Antigo e o Novo Testamentos, os ímpios serão destruídos, erradicados, arruinados, descartados, banidos, queimados como palha e assim por diante. Todas essas expectativas são entendidas pelos defensores da imortalidade condicional em termos de completa aniquilação.[18] No entanto, essa interpretação é totalmente infundada. A vida, na Escritura, nunca é mera existência e a morte nunca é o mesmo que aniquilação. Os condicionalistas não podem negar esse fato com respeito à morte física temporal dos seres humanos. Assim como os socinianos, eles geralmente admitem que os ímpios continuarão a existir também depois da morte, ou para serem aniquilados por Deus depois da ressurreição e do juízo final ou para definharem gradualmente e, finalmente, perecerem também fisicamente. Esta segunda ideia é impossível, tanto filosófica quanto escrituristicamente, pois o pecado não é uma substância nem algo material (*materia*), mas uma forma (*forma*) que pressupõe existência. O pecado não destrói a existência, mas a conduz para uma direção errada, uma direção distante de Deus. A morte física não é meramente uma consequência natural, mas uma punição positiva – divinamente ameaçada e executada – do pecado. No evento dessa morte, Deus não aniquila os seres humanos, mas temporariamente separa alma e corpo para conservar ambos e uni-los na ressurreição.

A Escritura ensina clara e irrefutavelmente a imortalidade humana. Quando o condicionalismo interpreta a destruição (ἀπώλεια, *apōleia*), que é a punição pelo pecado, como uma aniquilação da substância humana, ele está confundindo o ético com o físico. Assim como Deus não aniquila os seres humanos na primeira morte, assim também não os aniquila na segunda, pois, na Escritura, esta também é vista como punição (Mt 25.46), choro e ranger de dentes (Mt 8.12), angústia e aflição (Rm 2.9), fogo que nunca se apaga (Mt 18.8), verme que não morre (Mc 9.44) e assim por diante, expressões que pressupõem a existência do perdido. Não obstante, seu estado pode ser chamado de destruição (ἀπώλεια, *apōleia*), corrupção (φθορά, *phthora*), ruína (ὄλεθρος, *olethros*) e morte (θάνατος, *thanatos*) porque, em um sentido moral e espiritual, tornaram-se completamente uma ruína, em um sentido absoluto, carecem da plenitude de vida concedida por Cristo aos crentes. Por isso, o filho pródigo é chamado de "morto" νεκρός, *nekros*, e "perdido" (ἀπολωλώς, *apolōlōs*; Lc 15.24, 32); os efésios, em seu estado anterior, são descritos como "mortos" (νεκροί, *nekroi*) em seus delitos e pecados (Ef 2.1; 4.18) e

[18] E. White, *Life in Christ*, 358-90.

os membros da igreja de Sardes são chamados de "mortos" (νεκροί, *nekroi*; Ap 3.1; *etc.*), mas ninguém imagina as pessoas mencionadas nesses três casos como sendo inexistentes.

A mesma deficiência em reconhecer o caráter ético do pecado caracteriza os proponentes de ἀποκαταστασις (*apokatastasis*, restauração de todas as coisas). A palavra deriva de Atos 3.21, mas aqui, como é universalmente reconhecido hoje, ela de modo nenhum significa aquilo que agora se quer representar por ela. A Escritura em lugar algum ensina que, um dia, todos os seres humanos e até mesmo todos os demônios serão salvos. Geralmente, ela usa, de fato, uma linguagem muito universalista, mas isso é porque, intensivamente, a obra de Cristo é de valor infinito e beneficia todo o mundo e toda a humanidade em sua forma orgânica de existência. No entanto, ela claramente exclui a ideia de que todos os indivíduos humanos ou até mesmo os demônios um dia se tornarão cidadãos do reino de Deus. A doutrina da restauração de todas as coisas, portanto, em todos os tempos, tem sido ensinada por apenas um punhado de pessoas. Até mesmo hoje a doutrina da imortalidade condicional tem mais apoio entre os teólogos que a da *apokatastasis*. Realmente, de qualquer forma, essa doutrina é de origem pagã, não cristã. Ela tem caráter filosófico, não escriturístico. Servindo de base para essa teoria está o panteísmo, que interpreta todas as coisas como procedendo de Deus e, de modo semelhante, sucessivamente retornando a ele. Nessa interpretação, Deus não é o legislador e juiz que, um dia, julgará o mundo com equidade [Sl 9.8], mas uma força imanente inconsciente que impele todas as coisas para o fim e, um dia, retomará todas as coisas em si mesmo. O pecado, nessa interpretação, não é ilegalidade (ἀνομία, *anomia*), mas um momento necessário na evolução do mundo, e a redenção em Cristo não é restauração jurídica e renovação ética, mas um processo físico que controla todas as coisas.

Para apreciar o fato da punição eterna, é necessário, acima de tudo, portanto, reconhecer, com a Escritura, a integridade da justiça de Deus e o caráter profundamente pecaminoso do pecado. O pecado não é uma fraqueza, uma carência, uma imperfeição temporária que tende a desaparecer gradualmente, mas, em origem e essência, é ilegalidade (*anomia*), uma violação da lei, rebelião e hostilidade contra Deus, a negação de sua justiça, de sua autoridade e até mesmo de sua existência. É certo que o pecado é finito no sentido de que é cometido por uma criatura finita em um período finito de tempo, mas, como Agostinho corretamente observou, não a duração do tempo no decorrer do qual o pecado foi cometido, mas sua própria natureza intrínseca é o padrão para sua punição. "Um descuido momentâneo", diz o ditado, "pode levar a uma vida de pranto". Os pecados de um momento podem resultar em uma vida de vergonha e punição. Uma pessoa que comete um crime às vezes recebe a pena de morte e, assim, é transferida para um estado irremediável por um governo terreno. Deus age da mesma forma: aquilo que a pena de morte é na terra, a punição do inferno é no juízo final. Ele julga e pune o pecado de acordo com sua qualidade intrínseca. Esse pecado é infinito no sentido de que é cometido

contra a Majestade nas Alturas, que tem todo o direito ao nosso amor e à nossa adoração. Deus é absoluta e infinitamente merecedor de nossa obediência e dedicação. A lei pela qual ele requer isso de nós é, portanto, absolutamente obrigatória e sua natureza obrigatória é infinitamente grande. A violação dessa lei, vista intensivamente, é, portanto, um mal infinito. Além disso, deve ser levada em consideração, aqui, não tanto "a duração do pecado", mas "a vontade do pecador, que é tal que, se pudesse, desejaria pecar para sempre".[19] Aquele que comete o pecado é escravo do pecado: não pode e não faz outra coisa além de pecar. Não é verdadeiramente sua própria opção quando lhe é negada a oportunidade de continuar sua vida pecaminosa. Em termos de seu desejo interior, ele não quer nada além de viver para sempre de forma que possa continuar pecando. Quem, então, observando a natureza pecaminosa do pecado, teria a ousadia de dizer que Deus é injusto quando visita o pecado não somente com punições temporais, mas também com punições eternas?

Via de regra, esse argumento contra a punição eterna derivado da justiça de Deus é, por essa razão, elaborado um tanto hesitantemente e como tentativa, mas é muito mais apaixonadamente considerado incoerente com a bondade e o amor de Deus. Porém, se a punição eterna não é incoerente com a justiça de Deus, ela também não pode ser incoerente com sua bondade. Não temos escolha nesse ponto. Se a punição eterna é injusta, então isso a condena e não é mais preciso recorrer à bondade de Deus. Se, porém, ela é coerente com a justiça de Deus, então a bondade de Deus permanece incólume: se uma coisa é justa, então ela também é boa. O argumento contra a punição eterna derivado da bondade de Deus, portanto, secretamente, ao modo de Marcião, introduz um conflito entre a justiça de Deus e sua bondade e sacrifica a primeira à segunda. No entanto, a bondade que anula a justiça não é mais bondade verdadeira e real, mas apenas uma mera fraqueza e covardia, e, quando projetada sobre Deus, uma invenção do cérebro humano, que, de forma nenhuma, corresponde ao Deus vivo e verdadeiro que se revelou na Escritura e na natureza. Se a punição eterna é incoerente com a bondade de Deus, então a punição temporal também é incoerente com ela. No entanto, este é um fato que ninguém pode negar. A humanidade é consumida pela cólera de Deus e aterrorizada por sua ira [*cf.* Sl 90.7]. Quem pode harmonizar o sofrimento do mundo com a bondade e o amor de Deus? Não obstante, isso deve ser possível, porque existe. Ora, se a existência de imenso sofrimento neste mundo não pode nos levar a questionar a bondade de Deus, então a punição eterna também não deve nos levar a negá-la. Se este mundo é consistente com o amor de Deus, como é e tem de ser, então o inferno também é, pois, com exceção da Escritura, não há prova mais forte

[19] Agostinho, *A Cidade de Deus,* XXI, 11: "[Não o] diuturnitas peccandi [mas o] voluntas peccantis, quae huiusmodi est ut seper vellet peccare si posset".

da existência do inferno do que a existência deste mundo, um mundo de cuja miséria os elementos da descrição bíblica do inferno são derivados.[20]

Além disso, para a pessoa que questiona a realidade da punição eterna, há o enorme perigo de passar por hipócrita diante de Deus. Essa pessoa se apresenta como extremamente amorosa, uma pessoa que, em bondade e compaixão, supera em muito o Senhor Jesus Cristo. Isso não impede essa mesma pessoa, no momento em que seu direito é violado, de explodir em fúria e invocar sobre o violador todo o mal nesta vida e na vindoura. Ressentimento, ódio, ira e desejo de vingança nascem no coração de todos os seres humanos contra qualquer pessoa que se coloque em seu caminho. Promovemos nossa própria honra, mas a honra de Deus não nos preocupa. Defendemos nossos próprios direitos, mas permitimos que outros joguem os direitos de Deus na lama. Certamente, isso é evidência suficiente de que os seres humanos não são bons juízes das palavras e das ações de Deus. Contudo, nesse ato de defender nossos próprios direitos e nossa própria reputação, há algo bom. Por mais erradamente que seja aplicado, está implícito nesse ato que nossos direitos e nossa reputação são mais preciosos que nossos bens e nossa vida. Descansa no pecador uma profunda noção de justiça e honra. Quando essa noção é violada, ela é despertada e suprime toda piedade. Quando, em um dado conflito entre duas pessoas ou duas nações, a questão envolve justiça, cada parte apaixonadamente pede que Deus traga o triunfo do direito e toque os violadores com seu juízo. Todos os seres humanos ainda têm uma simpatia inata pelo ditado "deixe a justiça ser feita, embora o mundo pereça" (*fiat justitia, pereat mundus*) e acham razoável que a justiça triunfe às custas de milhares de vidas humanas. No dia do juízo, também, a questão envolve justiça, não um ou outro direito privado, mas a *justiça par excellence,* justiça em todo o seu significado e alcance, a justiça de Deus – que o próprio Deus possa ser honrado como Deus por toda a eternidade.

Portanto, não há dúvida de que, no dia do juízo, Deus se vingará plenamente na presença de todos os pecadores até mesmo quando pronunciar a punição eterna contra os pecadores. Ora, nós, que conhecemos em parte, também conhecemos o horror do pecado apenas em parte. Entretanto, se aqui, ao ouvirmos certos horrores, consideramos que nenhuma punição é suficientemente severa, o que pensaremos, então, quando, no fim dos tempos, tivermos compreensão das profundezas da injustiça? Na terra, além disso, somos sempre parciais. Repetidamente, nossa noção de justiça e nossa compaixão entram em choque. Somos brandos demais ou severos demais em nosso julgamento. No entanto, no caso do Senhor nosso Deus, isso não acontece e não pode acontecer. Em Cristo, ele revelou plenamente seu amor, um amor que é tão grande precisamente porque nos salva da ira vindoura e da destruição eterna. Os críticos da punição eterna não apenas não fazem justiça à sentença

[20] *Cf.* A. Strindberg, *The Dance of Death,* trad. A. Paulsen (Nova York: W. W. Norton, 1976), 41 (ato 1, cena 1): "Não crê nele [no inferno] você, que já está vivendo em um?" (alemão: Glaubst du nicht daran [an die Hölle], wo du mitten in ihr bist?).

merecida pelo pecado e à retidão da justiça divina, mas também atentam contra a grandeza do amor de Deus e da salvação que está em Cristo. Se a pessoa não tiver salvação da punição eterna, o preço do sangue do próprio Filho de Deus foi alto demais. O céu que ele adquiriu para nós por meio de sua morte expiatória pressupõe um inferno do qual ele nos libertou. A vida eterna que ele nos concedeu pressupõe uma morte eterna da qual nos salvou. A graça e o beneplácito de Deus dos quais ele nos torna participantes para sempre pressupõem uma ira para a qual ele, de outra forma nos teria lançado para sempre. Por essa razão é que Cristo, um dia, executará juízo e pronunciará sua sentença. Um ser humano, um verdadeiro e completo ser humano que sabe o que está nos seres humanos, que é o mais manso dos seres humanos, será o juiz dos seres humanos, um juiz tão justo que todos reconhecerão sua justiça e todo joelho se dobrará diante dele e toda língua confessará que Cristo é o Senhor para a glória de Deus Pai [Fp 2.10-11]. No fim, Deus será reconhecido como Deus por todas as criaturas, quer queiram ou não.

Isso seria suficiente para nós. Perguntas sobre a localização e o tamanho do inferno, a natureza do fogo e do verme, o estado físico e psíquico dos perdidos não levam a lugar nenhum porque a Escritura é silente sobre isso. Tudo o que sabemos, além daquilo que discutimos, é que a punição do inferno só começa depois do dia do juízo; que essa punição é consistentemente ameaçada contra aqueles que obstinadamente resistem à verdade de Deus – os covardes, os incrédulos, os abomináveis, os assassinos, os impuros, os feiticeiros, os idólatras e todos os mentirosos (Ap 21.8); e que, ainda assim, essa punição difere na medida da injustiça de cada pessoa. A Escritura em nenhum lugar ensina que ainda haverá lugar, no inferno, para arrependimento e perdão. A adição em Mateus 12.32 ("nem neste mundo nem no porvir") não tem o objetivo de revelar a perdoabilidade do pecado contra o Filho do Homem no mundo por vir, mas o de salientar a absoluta imperdoabilidade do pecado contra o Espírito Santo. Em sua essência, a punição consiste na manutenção da justiça e, depois do julgamento, serve, especificamente, para retribuir a todas as pessoas segundo as suas obras, não para purificá-las. A Escritura, contudo, ensina muito claramente que há graus de punição. A pena da condenação (*poena damni*) é a mesma, mas a pena de sensação (*poena sensus*) difere. Todos receberão segundo suas obras (Mt 10.15; 11.24; 23.14; 24.51; Lc 10.12, 14; 12.46- 47; 2Co 5.10; *etc.*). Esse fato ainda demonstra algo da misericórdia de Deus.[21] Todo pecado é absolutamente oposto à justiça de Deus, mas, ao puni-lo, Deus leva em conta a diferença relativa que existe entre os pecados. Há uma diversidade infinita também do outro lado do túmulo[22] pois, na punição

[21] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 386 (Nº 244), 388, 389 (Nº 245).

[22] Agostinho diz: "As penalidades dos condenados são, em certa medida, mitigadas em certos intervalos" (poenas damnatorum certis temporum inter vallis aliquatenus mitigari; *Enchiridion* 110). *Cf.* Lombardo, Tomás de Aquino, Boaventura, em *Sent.* IV, 46; digno de nota, também, é que Ambrósio e Jerônimo fazem uma distinção entre os ímpios (incrédulos, não-cristãos) e os pecadores (cristãos que viveram e morreram como pecadores) e restringem a punição eterna no inferno aos primeiros. Assim, pelo menos, diz J. E. Niederhuber, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius* (Paderborn: Schöningh, 1907), 120, 248.

eterna, a justiça de Deus sempre se manifesta de tal forma que sua bondade e seu amor permanecem inviolados e nunca se pode com razão atribuir-lhe falta. A declaração de que ele não deseja afligir ou entristecer ninguém (Lm 3.33) se aplica também no inferno. O sofrimento que ele inflige não é um objeto de prazer nem para ele nem para os bem-aventurados no céu, mas um meio de glorificar suas virtudes e, portanto, a punição é determinada em severidade e é medida por seu objetivo final.[23]

[23] Ver também Agostinho, *Enchiridion,* 110-13; *A Cidade de Deus* XXI; P. Lombardo, *Sent.,* IV, dist. 46-50; T. Aquino, *Summa theol.,* supl. q. 97-99; A. Dante, "Inferno"; D. Petavius (Petau), "De Angelis", III, c. 4-8, *Op. theol.,* IV; Joseph Sachs, *Die ewige Dauer der Höllenstrafen* (Paderborn: Schöningh, 1900); J. Bautz, *Die Hölle in Anschluss an die Scholastiek dargestellt* (Mainz: Kirchheim, 1905); J. Stufler (*Die Heiligkeit Gottes und die ewige Tod* [Innsbruck: Rauch, 1903]) se opõe a H. Schell, que admite a possibilidade de uma *apokatastasis*. F. X. Kiefl o defendeu em "Herman Schell und die Ewigkeit der Hölle", *Theologisch-praktischen Monatsschrift* 14 (1904): 685-709, e recebeu uma resposta de Stufler, *Die Verteidigung Schells durch Prof. Kiefl* (Innsbruck: Rauch, 1904); A. M. Weiss, *Die religiose Gefahr* (Freiburg i. B.: Herder, 1904), 277, 353. O Protestantismo foi consistente em sua posição sobre as penas eternas. Ver sumariamente B. de Moor, *Comm. theol.,* III, 354-58; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* IV, 175; II, 305, 320. Em tempos modernos, a ideia de que a vida futura não traz um estado de bem-aventurança para todos às vezes encontra grande apreciação com base no caráter absoluto da lei moral ou com base na lei de retribuição (karma), que faz com que as consequências do pecado sejam inevitáveis. *Cf.* Bavinck, *Philosophy of Revelation* (Nova York: Longmans, Green, 1909), 295, 314. Sobre as ideias dos pagãos com relação a recompensa e punição do outro lado do túmulo, *cf.* F. Hettinger, *Apologie du Christianisme,* 5 vols. (Bar-le-Duc: L. Guérin, 1869-70), IV, 320.

18
A RENOVAÇÃO DA CRIAÇÃO

A renovação da criação acontece depois do juízo final. De acordo com a Escritura, o mundo presente não continuará para sempre nem será destruído e substituído por um mundo totalmente novo. Em vez disso, ele será purificado do pecado e recriado, renascido, renovado, totalmente novo. Embora o reino de Deus seja implantado primeiramente de forma espiritual nos corações humanos, a futura bem-aventurança não deve ser espiritualizada. A esperança bíblica, arraigada na encarnação e na ressurreição, é criacional, visível, física e corporal. O novo nascimento dos seres humanos é completado no novo nascimento de toda a criação, a nova Jerusalém, cujo arquiteto e construtor é o próprio Deus. A salvação do reino de Deus, incluindo a comunhão com Deus e a comunhão dos santos, é tanto uma bênção presente quanto uma rica glória consumada no futuro. O reino de Deus veio e está vindo. O alcance de sua misericórdia é amplo. Embora devamos nos abster de um juízo firme a respeito da salvação dos pagãos ou das crianças que morrem na infância, as confissões reformadas são magnânimas em sua estrutura. Embora muitos caiam, em Cristo, a raça humana é salva. O descanso final dos filhos de Deus não deve ser considerado uma inação. Seus filhos continuam sendo seus servos, que, alegremente e de diversas formas, servem a ele noite e dia. O que semeamos na terra é colhido na eternidade; a diversidade não é destruída na eternidade, mas purificada do pecado e tornada útil à comunhão com Deus e com os outros. A Escritura até mesmo ensina graus de glória no reino futuro, proporcionais às obras de cada um. Essa distinção não é merecida pelas boas obras, mas vem por meio de uma soberana, livre e graciosa disposição pactual de Deus – um direito dado aos crentes merecido por Cristo. Deus, assim, coroa sua própria obra para que, nessa diversidade ativa, a glória de seus próprios atributos resplandeça. Todas as criaturas, então, viverão, se moverão e terão seu ser em Deus, que é tudo em todos, que reflete todos os seus atributos no espelho de suas obras e se glorifica nelas.

[577] Depois do juízo final vem a renovação do mundo. Alguns, de fato, juntamente com Tomás de Aquino,[1] colocam-na antes do juízo final, mas a opinião comum é que ela acontecerá depois dele e será inaugurada somente depois que os ímpios tiverem sido banidos da terra. Essa ordem, sem dúvida, se harmoniza melhor com a da Sagrada Escritura. No Antigo Testamento, o dia do Senhor é precedido por uma variedade de sinais terríveis e o julgamento sobre as nações acontece em meio a eventos assustadores de diferentes tipos. Porém, a nova terra, com sua extraordinária fertilidade, só vem à existência quando a vitória sobre os inimigos de Israel tiver sido alcançada e o povo tiver retornado à sua terra e tiver sido restaurado nela. De acordo com o Novo Testamento, o dia do juízo é precedido por muitos sinais, como o escurecimento do sol, da lua e das estrelas, o abalo dos poderes do céu e assim por diante (Mt 24.29). A queima da terra acontece no dia do Senhor (2Pe 3.10) e depois disso acontece a vinda do novo céu e da nova terra, onde habita a justiça (2Pe 3.13). Uma vez que o juízo tenha sido executado, João vê a nova Jerusalém descendo do céu, da parte de Deus (Ap 21.1s.).

Nessa expectativa da renovação do mundo, a Escritura assume uma posição entre dois extremos. Por um lado, muitos pensadores – Platão, Aristóteles, Xenofonte, Filo, Maimônides, Averroes, Wolanus, La Peyrère, Edelmann e Czolbe, entre outros – afirmam que este mundo está destinado a continuar em sua presente forma para sempre. Por outro lado, Orígenes, os luteranos, os menonitas, os socinianos, Vorstius, os remonstrantes e vários teólogos reformados, como Beza, Rivetus, Junius, Wollebius e Prideaux creem que o mundo não apenas mudará de forma, mas será destruído em substância e substituído por um mundo totalmente novo.[2]

A TRANSFORMAÇÃO DA CRIAÇÃO

Nenhuma dessas duas interpretações, porém, encontra apoio na Escritura. A Profecia do Antigo Testamento, embora espere uma transformação extraordinária em toda a natureza, não ensina a destruição do presente mundo. As passagens que presumivelmente ensinam a destruição do mundo (Sl 102.26; Is 34.4; 51.6, 16; 65.17; 66.22), de fato, descrevem em termos muito gráficos a transformação que acontecerá depois do dia do Senhor, mas não implicam na destruição da substância do mundo. Em primeiro lugar, a descrição dada nessas passagens é demasiadamente rica em imagens para que possamos inferir delas uma redução a nada (*reductio ad nihilum*) de todo o mundo. Além disso, o perecimento (אָבַד, *ʾābad*) do céu e da terra (Sl 102.26), o que, por si mesmo, não comunica uma destruição absoluta da substância, é explicado pelo fato de que envelhecerão como um vestido e serão mudados como roupas (Sl 102.26; Is 34.4; 51.6). E, finalmente, a palavra hebraica "criar" (בָּרָא, *bārāʾ*), usada com referência ao novo céu e à nova terra (Is 65.17), certamente nem sempre

[1] T. Aquino, *Summa theol.*, supl. q. 74, art. 7.

[2] C. Vitringa, *Doctrina christiana religionis*, 8 vols. (Leiden: Joannis le Mair, 1761-86), IV, 194-200.

significa criar a partir do nada, mas frequentemente denota uma atividade divina pela qual Deus produz algo novo a partir de algo velho (Is 41.20; 43.7; 54.16; 57.18). Por essa razão, ela frequentemente se alterna com plantar, lançar o fundamento e fazer (Is 51.16; 66.22). O Senhor pode dizer (Is 51.16) que começa a nova criação colocando sua palavra na boca de Israel e protegendo-o com a sombra de sua mão.

Da mesma forma, o Novo Testamento proclama que o céu e a terra passarão (Mt 5.18; 24.35; 2Pe 3.10; 1Jo 2.17; Ap 21.1), que perecerão e envelhecerão como vestido (Hb 1.11), se dissolverão (2Pe 3.10), serão queimados com fogo (2Pe 3.10) e serão mudados (Hb 1.12). Entretanto, nenhuma dessas expressões implica uma destruição da substância. Pedro, por exemplo, ensina expressamente que a velha terra, que se originou a partir da separação das águas, foi afogada em águas e veio a perecer (2Pe 3.6) e que o mundo presente também perecerá, não – graças à promessa divina – por meio da água, mas por meio do fogo. Consequentemente, com referência ao perecimento do presente mundo, não devemos pensar mais em uma destruição da substância do que com relação ao perecimento do mundo antigo no dilúvio. O fogo queima, limpa, purifica, mas não destrói. O contraste em 1 João 2.17 ("o mundo passa, bem como a sua concupiscência; aquele, porém, que faz a vontade de Deus permanece eternamente") nos ensina que a primeira afirmação não implica uma destruição da substância do mundo, mas um desvanecimento do mundo em sua presente forma, danificada pelo pecado. Paulo, por isso, também afirma muito claramente que a presente forma (τό σχῆμα, *to schēma*) deste mundo passa (1Co 7.31). Somente essa renovação do mundo, por essa razão, está em harmonia com aquilo que a Escritura ensina sobre a redenção, pois a redenção nunca é uma segunda criação, nova em folha, mas uma recriação do mundo existente. A honra de Deus consiste precisamente no fato de que ele redime e renova a mesma humanidade, o mesmo mundo, o mesmo céu e a mesma terra que foram corrompidos e contaminados pelo pecado. Assim como quem está em Cristo é uma nova criatura, em quem as coisas velhas já passaram e tudo se fez novo (2Co 5.17), assim também este mundo passa em sua presente forma, para, de seu ventre, segundo a poderosa palavra de Deus, dar origem e existência a um novo mundo. Assim como acontece no caso de um indivíduo, assim também, no fim dos tempos, um novo nascimento do mundo também acontecerá (Mt 19.28). Isso constitui uma renovação espiritual, não uma criação física.[3]

Essa renovação do mundo visível salienta a parcialidade do espiritualismo que limita a bem-aventurança futura ao céu. No caso da profecia do Antigo Testamento, não se pode duvidar que ela descreve bem-aventurança terrena.

[3] *Cf.* T. Aquino, *Summa theol.*, supl. q. 74, art. 1, e q. 91; L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie* (Freiburg i. B.: Herder, 1890), 372s.; F. Gomarus, *Opera theologia omnia* (Amsterdã: J. Jansson, 1664), I, 131-33, 416; F. Spanheim, *Dubia evangelica* (Genebra: Petri Chovet, 1655-58), III, 670-712; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trad. G. M. Giger, org. J. T. Dennison, 3 vols. (Philipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1992), XX, q. 5; B. de Moor, *Commentarius* [...] *theologiae*, 6 vols. (Leiden: J. Hasebroek, 1761-71), VI, 733-36; C. Vitringa, *Doctr. christ.*, IV, 186-215; Th. Kliefoth, *Christliche Eschatologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1886), 297s.

Sua expectativa é que, depois do grande dia, o povo de Deus viva em segurança e paz na Palestina sob o governo do rei ungido da dinastia de Davi, rodeado e servido pelas nações gentílicas. Há verdade no comentário de Delitzsch sobre Isaías 66.24:

> Está é a correta distinção entre o Antigo Testamento e o Novo: que o Antigo Testamento traz a vida ao nível desta vida, enquanto o Novo Testamento eleva a vida ao nível da vida por vir; que o Antigo Testamento descreve esta vida e a vida futura como uma extensão sem fim desta vida, enquanto o Novo Testamento a descreve como uma linha contínua em duas metades, com o último ponto neste estado finito sendo o primeiro ponto do estado infinito além; que o Antigo Testamento preserva a continuidade desta vida e da vida por vir transferindo o lado externo, a forma, a aparência desta vida para a vida futura, enquanto o Novo Testamento faz a mesma coisa fazendo com que o lado interior, a natureza, a realidade da vida futura, o δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος [*dunameis mellontos aiōnos*], seja imanente nesta vida.[4]

Não obstante, esses comentários não fazem plena justiça à esperança neotestamentária de bem-aventurança futura. Está presente no Novo Testamento, sem dúvida, uma espiritualização da profecia do Antigo Testamento, pois o advento de Jesus se fragmenta em uma primeira e uma segunda vinda, o reino de Deus é primeiramente plantado no coração humano espiritualmente e os benefícios desse reino são todos internos e invisíveis: perdão, paz, justiça e vida eterna. A essência da bem-aventurança futura, portanto, também é interpretada mais espiritualmente, em especial por Paulo e João, como um estar sempre com o Senhor (Jo 12.26; 14.3; 17.24; 2Co 5.8; Fp 1.23; 1Ts 4.17; 5.10; 1Jo 3.2). No entanto, isso não limita essa bem-aventurança ao céu.[5] Esse não pode ser o caso, como fica basicamente evidente pelo fato de que o Novo Testamento ensina a encarnação do Verbo e a ressurreição física de Cristo; ele também espera seu retorno físico no fim dos tempos e imediatamente depois disso tem em vista a ressurreição de todos os seres humanos, especialmente a dos crentes. Tudo isso significa o colapso do espiritualismo, que, se permanecer fiel ao seu princípio – como em Orígenes – nada existe depois do dia do juízo além de espíritos em um céu não criado.

No entanto, o ensino da Escritura é diferente. O mundo, de acordo com ela, consiste em céu e terra; os seres humanos consistem em corpo e alma; e

[4] F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, trad. J. Martin, 2 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1869-80; reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1954), II, 517. Nota do organizador: Bavinck cita apenas parte desta passagem em alemão: "Das ist ja eben der Unterschied des A. und N. T., dass das A. T. das Jenseits verdiesseitigt, das N. T. das Diesseits verjenseitigt; dass das A. T. das Jenseits in den Gesichtskreis des Diesseits herabzieht, das N. T. das Diesseits in das Jenseits emporhebt".

[5] Como H. Bois pensa ("La terre et Le ciel", *Foi et Vie* [15 de agosto – 1 de outubro de 1906]: 585): "O termo 'céu' corre menos perigo de materializar a vida futura" (le terme ciel fait moins courir le danger de matérialiser la vie future).

o reino de Deus, consequentemente, tem uma dimensão espiritual oculta e um lado externo, visível. Enquanto Jesus veio, pela primeira vez, para estabelecer esse reino em um sentido espiritual, ele retorna, no fim da história, para dar a esse reino uma forma visível. A Reforma parte do lado interno para o externo. O novo nascimento dos seres humanos é completado no novo nascimento da criação. O reino de Deus é plenamente realizado somente quando é visivelmente estendido também sobre a terra. Foi assim que os discípulos também o entenderam quando, depois da ressurreição de Jesus, perguntaram-lhe se esse era o tempo em que ele restauraria o reino a Israel. Em sua resposta, Jesus não nega que, um dia, estabelecerá esse reino, mas diz apenas que o tempo para isso foi estabelecido pelo Pai e que agora os discípulos são chamados, no poder do Espírito Santo, para serem suas testemunhas até os confins da terra (At 1.6-8). Em outro lugar, ele afirma expressamente que os mansos herdarão a terra (Mt 5.5). Ele descreve a bem-aventurança futura como um banquete no qual os convidados se sentam com Abraão, Isaque e Jacó (Mt 8.11), desfrutam de comida e bebida (Lc 22.30), comem da nova e perfeita Páscoa (Lc 22.16) e bebem o fruto do vinho novo (Mt 26.29). Na verdade, nesta dispensação e até a *parousia*, os olhos dos crentes são dirigidos para cima, para o céu. Ali é onde está seu verdadeiro tesouro (Mt 6.20; 19.21); onde Jesus, que é sua vida, está assentado à direita de Deus (Jo 14.3; 17.24; Cl 3.1-3); sua pátria está ali e eles são estrangeiros aqui (Fp 3.20; Hb 11.13-16).

Entretanto, essa herança está destinada a ser revelada. Um dia Cristo retornará visivelmente e, então, fará com que toda a comunidade crente – aliás, todo o mundo – participe de sua glória. Não apenas os crentes serão transformados à sua semelhança (Jo 17.24; Rm 8.17-18, 28; Fp 3.21; Cl 3.4; 1Jo 3.2), mas também toda a criação "será redimida do cativeiro da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus" (Rm 8.21). A terra e o céu serão renovados, de forma que a justiça habitará neles (2Pe 3.13; Ap 21.1). A Jerusalém celestial, que está nas alturas e foi o modelo para a Jerusalém terrena, descerá à terra (Gl 4.26; Hb 11.10, 13-16; 12.22; 13.14; Ap 3.12; 21.2ss.). Essa nova Jerusalém não é idêntica à comunidade crente, muito embora seja figurativamente chamada de noiva do Cordeiro (Ap 21.2, 9), pois Hebreus 12.22-23 distingue claramente entre a Jerusalém celestial, a assembleia dos primogênitos (os fiéis do Antigo Testamento) e os espíritos dos justos aperfeiçoados (cristãos mortos). A Jerusalém celestial é uma cidade edificada pelo próprio Deus (Hb 11.10). Ela é a cidade do Deus vivo, pois Deus é não somente seu arquiteto, mas também faz ali sua habitação (Ap 21.3). Nela, os anjos são os servos e constituem o séquito real do grande rei (Hb 12.22), enquanto os bem-aventurados são seus cidadãos (Ap 21.27; 22.3-4).

A descrição que João faz dessa Jerusalém (Ap 21–22), certamente, não deve ser interpretada de forma mais literal que as visões precedentes. Essa opção é excluída pelo fato de que João a descreve como um cubo cujo comprimento, largura e altura são iguais, a saber, 12.000 estádios, ou 1.500 milhas, ou 2700 km; não obstante, a altura do muro é de apenas 144 côvados (Ap 21.15-17). Com

essa descrição, João não planeja dar um esboço da cidade; em vez disso, como não pode nos comunicar a glória do reino divino de outra forma, ele oferece suas ideias, interpretando-as em imagens. Ele tira essas imagens do paraíso, com seu rio e sua árvore da vida (Ap 21.6; 22.1-2); da Jerusalém terrena, com seus portões e ruas (Ap 21;12ss.); do templo, com o santo dos santos, no qual o próprio Deus habita (Ap 21.3, 22); e de todo o reino da natureza, com todos os seus tesouros de ouro e pedras preciosas (Ap 21.11, 18-21). No entanto, embora essas sejam ideias interpretadas por imagens, elas não são ilusões nem fabricações, mas descrições terrenas de realidades sobrenaturais. Tudo o que é verdadeiro, digno de honra, justo, puro, agradável e recomendável em toda a criação, no céu e na terra, é reunido na futura cidade de Deus – renovado, recriado, elevado à sua mais alta glória.

A substância da cidade está presente nessa criação. Assim como a lagarta se transforma em uma borboleta, assim como o carbono se converte em diamante, assim como o grão de trigo, depois do morrer no solo produz outros grãos de trigo, assim como toda a natureza revive na primavera e se veste com vestes de celebração, assim como a comunidade crente é formada a partir da raça humana caída de Adão, assim como o corpo da ressurreição é levantado a partir do corpo que está morto e sepultado na terra, assim também, por meio do poder recriador de Cristo, o novo céu e a nova terra, um dia, emergirão a partir dos elementos deste mundo purificados pelo fogo, radiante em glória permanente e para sempre livre do "cativeiro da corrupção" (δουλείας τῆς φθορᾶς, *douleias tēs phthoras* [Rm 8.21]). Mais gloriosa que esta linda terra, mais gloriosa que a Jerusalém terrena, mais gloriosa até mesmo que o paraíso será a glória da nova Jerusalém, cujo arquiteto e construtor é o próprio Deus. O estado de glória (*status gloriae*) não será mera restauração (*restauratie*) do estado da natureza (*status naturae*), mas uma reforma[6] que, graças ao poder de Cristo, transforma toda a matéria (ὕλη, *hulē*) em forma (εἶδος, *eidos*), toda potência em realidade (*potencia actus*) e apresenta toda a criação diante da face de Deus, brilhando em resplendor imarcescível e florescendo em uma primavera de eterna juventude. *Substancialmente,* nada é perdido. Do lado de fora, é verdade, estão os cães, os feiticeiros, os impuros, os assassinos, os idólatras e todo aquele que ama e pratica a mentira (Ap 22.15). Entretanto, no novo céu e na nova terra, o mundo, como tal, é restaurado; na comunidade crente, a raça humana é salva. Nessa comunidade, que Cristo comprou e reuniu de todas as nações, línguas e povos (Ap 5.9; *etc*), todas as nações, inclusive Israel, conservam seu lugar e seu chamado distinto (Mt 8.11; Rm 11.25; Ap 21.24; 22.2). E todas essas nações – cada uma de acordo com seu próprio caráter nacional distinto – trazem para a nova Jerusalém tudo o que receberam de Deus na forma de glória e honra (Ap 21.24, 26).

[6] Nota do organizador: ver a nota 4 no capítulo anterior.

As bênçãos do redimido

[578] As bênçãos das quais o abençoado participa não são somente de natureza espiritual, portanto, mas também de natureza material e física. Assim como é um erro – juntamente com os povos pagãos e alguns quiliastas – transformar o material no principal elemento da bem-aventurança futura, também é parcial e estóico considerar o físico indiferente ou excluí-lo totalmente do estado de bem-aventurança. A Escritura, consistentemente, mantém o estreito encadeamento lógico entre o espiritual e o natural. Visto que o mundo consiste de céu e terra e os seres humanos consistem de corpo e alma, assim também a santidade e a glória, a virtude e a felicidade, o mundo moral e o mundo natural devem, finalmente, ser harmoniosamente unidos. Os bem-aventurados, portanto, não serão libertos apenas do pecado, mas também de todas as consequências do pecado, da ignorância e do erro (Jo 6.45), da morte (Lc 20.36; 1Co 15.26; Ap 2.11; 20.6, 14), da pobreza e da enfermidade, da dor e do medo, da fome e da sede, do frio e do calor (Mt 5.4; Lc 6.21; Ap 7.16-17; 21.4), de toda fraqueza, desonra e corrupção (1Co 15.42; *etc.*).

Não obstante, as bênçãos espirituais são mais importante e inumeravelmente abundantes: santidade (Ap 3.4-5; 7.14; 19.8; 21.27); salvação (Rm 13.11; 1Ts 5.9; Hb 1.14; 5.9); glória (Lc 24.26; Rm 2.10; 8.18, 21); adoção (Rm 8.23); vida eterna (Mt 19.16-17, 29; *etc.*); a contemplação de Deus e a conformidade com Cristo (Mt 5.18; Jo 17.24; Rm 8.29; 1Co 13.12; 2Co 3.18; Fp 3.21; 1Jo 3.2; Ap 22.4); comunhão , serviço e adoração a Deus e a Cristo (Jo 17.24; 2Co 5.8; Fp 1.23; Ap 4.10; 5.9-13; 7.10, 15-17; 21.3; 22.3; *etc.*). Como, em princípio, todos esses benefícios foram dados aos crentes na terra – tais como, por exemplo, adoção (Rm 8.15; 9.4; Gl 4.5; Ef 1.5) e vida eterna (Jo 3.15-16, 36; *etc.*) – muitas pessoas entenderam a salvação cristã, exclusivamente, como uma salvação presente que é cada vez mais realizada somente na forma de um processo ético.[7] Ritschl e muitos de seus seguidores também enfatizaram, unilateralmente, a orientação do presente mundo ("diesseitige Weltstellung des Menschen"). Eles consideram a liberdade moral referente ao mundo, que o cristão recebe em fé, como o benefício mais importante e dizem pouco ou nada sobre a salvação eterna que Cristo prepara para os seus no futuro.[8]

Em oposição ao sobrenaturalismo da Igreja Ortodoxa Grega e da Igreja Católica Romana – que interpretam a salvação como exclusivamente transcendente e, portanto, no que se refere à terra, consideram a vida cristã idealmente incorporada no monasticismo – essa perspectiva do presente mundo representa uma importante verdade. A Reforma, retornando à Escritura, em princípio superou essa perspectiva sobrenaturalista e ascética da vida. Aqueles que creem,

[7] O. Pfleiderer, *Grundriss der christlichen Glaubens und Sittenlehre,* 4ª ed. (Berlim: G. Reimer, 1888), §177; A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik* (Zurique: Orell, Füssli, 1869), §974s.; J. Scholten, *Dogmaticae christianae initia,* 2ª ed., 2 vols. (Londres: P. Engels, 1856-58), c. 7.

[8] A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation,* trad. H. R. Mackintosh e A. B. Macaulay (Edimburgo: T. & T. Clark, 1900), §51, 53, 58, 65.

no exato momento de crer recebem o perdão de pecados e a vida eterna. Os que creem são filhos de Deus, que servem ao Pai não como empregados que esperam uma compensação, mas como filhos que fazem a vontade do Pai movidos por amor e gratidão. Eles executam sua vontade não libertando-se do mundo, mas sendo fiéis à vocação que lhes foi confiada na terra. A vida para o céu, portanto, não compete com a vida no meio do mundo: é precisamente no meio deste mundo que Cristo guarda seus discípulos do maligno.

O novo céu e a nova terra, como indicamos anteriormente, são compostos dos elementos do mundo que existe agora e a comunidade crente é a humanidade restaurada sob Cristo como cabeça. Por mais que os crentes, na terra, em certo sentido, já desfrutem da salvação, isso acontece apenas em princípio e não de forma completa, pois, em esperança, os crentes são salvos (Rm 8.24). Jesus pronuncia sua bênção sobre os humildes de espírito porque deles é o reino dos céus que, no futuro, será estabelecido na terra (Mt 5.3-10). Os crentes são filhos de Deus, mas ainda aguardam a plena realização de sua "filiação" (Mt 5.9; Rm 8.23). Eles têm vida eterna, mas ainda a recebem na ressurreição – como o próprio João observa Jo 5.20-29; 6.40, 44-45). As duas coisas, portanto, são verdadeiras: o reino dos céus já veio e ainda está vindo. Essa verdade dupla condiciona todo o caráter do estado de glória. Como o novo céu e a nova terra são formados a partir dos elementos deste mundo e a comunidade de crentes é a recriação da raça humana que caiu em Adão, assim também a vida dos redimidos no porvir deve ser concebida como análoga à vida dos crentes na terra. Por um lado, ela não consiste na contemplação de Deus (*visio Dei*) no sentido católico, uma contemplação à qual a natureza humana só pode ser elevada por meio de um dom acrescentado (*donum superadditum*). Por outro lado, ela também não é um desenvolvimento lento e gradual da vida cristã como vivida pelos crentes aqui na terra. Ela é uma vida genuinamente natural, mas desenvolvida pela graça ao seu mais elevado esplendor e à sua beleza mais abundante. A matéria (*materia*) permanece, mas a forma (*forma*) difere. Nessa vida, a religião – comunhão com Deus – é primária e central. Entretanto, essa comunhão será mais rica, mais profunda e mais abençoada do que jamais foi ou poderia ser na terra, pois não será perturbada por nenhum pecado, nem interrompida por nenhuma distância, nem mediada pela Escritura nem pela natureza.

Ora, quando olhamos o espelho da revelação de Deus, vemos apenas sua imagem, mas então o veremos face à face e conheceremos como também somos conhecidos. Contemplação (*visio*), compreensão (*comprehensio*) e o desfrutar de Deus (*fruitio Dei*) compõem a essência de nossa bem-aventurança futura. Os redimidos veem Deus – de fato – não com olhos físicos, mas de uma forma que sobrepuja toda a revelação nesta dispensação feita por meio da natureza ou da Escritura. Assim, todos o conhecerão, cada um na medida de sua capacidade mental, com um conhecimento que tem sua imagem e semelhança no conhecimento de Deus – de forma direta, imediata, pura e sem ambiguidade. Então, eles receberão e possuirão tudo o que aguardam aqui, em esperança. Assim, contemplando e possuindo Deus, eles desfrutam dele e são abençoados em sua

comunhão: abençoados em corpo e alma, intelecto e vontade. Na teologia, os teólogos têm discutido se essa bem-aventurança no porvir, formalmente, tem sua sede no intelecto e na vontade e, portanto, consiste em conhecimento ou em amor. Tomás de Aquino defendeu o primeiro,[9] Duns Scotus, o segundo,[10] mas Boaventura combinou os dois, observando que o desfrutar de Deus (*fruitio Dei*) era o fruto não apenas do conhecimento de Deus (*cognitio Dei*), mas também do amor de Deus (*amor Dei*) e resultava da união e cooperação entre os dois.[11]

[579] A bem-aventurança da comunhão com Deus é desfrutada e alimentada pela comunhão dos santos. Na terra, essa comunhão é um benefício maravilhoso da fé. Aqueles que, por causa de Jesus, deixaram para trás casa, irmãos ou irmãs, pai, ou mãe, ou esposa, ou filhos, ou campos, já nesta vida recebem casas, irmãos, irmãs, mães, filhos e campos – juntamente com perseguições – (Mc 10.29-30), pois todos os que fazem a vontade do Pai são irmãos, irmãs e mães de Jesus (Mt 12.50). Por meio do mediador do Novo Testamento, os crentes entram em comunhão não apenas com a igreja militante na terra, mas também com a igreja triunfante no céu, a assembleia dos primogênitos, os espíritos dos justos aperfeiçoados, até mesmo com incontáveis anjos (Hb 12.22-24). No entanto, embora, em princípio, já exista na terra, será incomparavelmente mais rica e mais gloriosa quando todos os muros de divisão, de descendência e língua, de tempo e espaço, tiverem sido derrubados, todo pecado e erro tiverem sido banidos e todos os eleitos estiverem reunidos na nova Jerusalém. Então, será plenamente respondida a oração de Jesus que pedia que todas as suas ovelhas fossem reunidas por um Pastor (Jo 10.16; 17.21).

Todos os santos, juntos, então, compreenderão plenamente a largura, a altura e o comprimento do amor de Cristo (Ef 3.18-19). Eles, juntos, ficarão cheios com a plenitude de Deus (Ef 3.19; Cl 2.2, 10), pois o próprio Cristo está plenamente cheio da plenitude de Deus (Cl 1.19) e, por sua vez, encherá os crentes consigo mesmo e os encherá totalmente (πλήρωμα, *plērōma*; Ef 1.23; 4.10). Sentando-se à mesa com Abraão, Isaque e Jacó (Mt 8.11), eles cantarão, juntos, uma canção de louvor à glória de Deus e do Cordeiro (Ap 4.11; 5.12; *etc.*). Falando sobre a comunidade de crentes na terra, a Escritura, frequentemente, diz que ela é um "pequeno rebanho" (Mt 7.14; 22.14; Lc 12.32; 13.23), afirmação confirmada pela história até o presente. Perto do fim da história, quando o evangelho será pregado entre todas as nações, a apostasia aumentará e os fiéis serão poucos. A profecia do Antigo Testamento já anunciava que somente um remanescente de Israel se arrependeria e seria salvo. O Novo Testamento, da mesma forma, acredita que aqueles que perseverarão até o fim serão poucos (Mt 24.13; 25.1s.; Lc 18.8).

Por outro lado, a Escritura geralmente usa uma linguagem muito universalista. Em Adão, a aliança da graça é feita com a humanidade como um todo

[9] T. Aquino, *Summa theol.*, I, 2, q. 3, art. 4.

[10] Duns Scotus, *Sent.*, IV, dist. 49, q. 4.

[11] Boaventura, *Sent.*, IV, dist. 49, p. 1, art. único, q. 4, 5; *cf.* G. Voetius, *Selectae disputations theologicae*, 5 vols. (Utrecht: 1648-69), II, 1217-39.

(Gn 3.15). A aliança da natureza concluída depois do dilúvio abrange todas as criaturas (Gn 9.9-10). Em Abraão, todas as gerações da terra são abençoadas (Gn 12.3). A salvação que, um dia, será concedida a Israel, beneficia todos os gentios. Jesus diz que dará sua vida como resgate por *muitos* (Mt 20.28) e que *muitos* virão do oriente e do ocidente e se sentarão com Abraão, Isaque e Jacó no reino dos céus (Mt 8.11). A graça que apareceu em Cristo é muito mais abundante que a transgressão de Adão: ela vem a todas as pessoas para justificação e vida (Rm 5.12-20; 1Co 15.22). Nessa dispensação, todas as coisas, no céu e na terra, convergirão em Cristo (Ef 1.10), e, um dia, todo joelho se dobrará diante de Cristo e toda língua confessará que ele é o Senhor (Fp 2.10-11). Então, uma grande multidão que ninguém pode enumerar estará diante do trono do Cordeiro (Ap 7.9; 19.1, 6). As *nações* serão salvas e andarão na luz da nova Jerusalém (Ap 21.24, 26; 22.2) e Deus, então, será tudo em todos (1Co 15.28).

A GRANDEZA DA MISERICÓRDIA DE DEUS

Por causa desta última série de textos, muitas pessoas alimentavam a esperança de que, no fim, se não todas as criaturas, certamente todos os seres humanos – ou, pelo menos, a grande maioria dos seres humanos – seria salva. O inferno, então, ou seria totalmente inexistente ou ficaria em um pequeno e remoto canto do universo. Eles baseavam essa expectativa ou na possibilidade de salvação pelas obras da lei (pelagianos, socinianos, deístas, *et al.*) ou na possibilidade de ouvir e aceitar o evangelho ou depois da morte, no estado intermediário, ou até mesmo depois do juízo final (universalistas). Discuti essas opiniões no capítulo anterior,[12] portanto, não é necessário examiná-las à luz da Escritura novamente aqui.

No entanto, até mesmo entre aqueles que são fiéis à confissão de que ninguém pode ir até o Pai a não ser por meio de Cristo, e de que só há um nome dado abaixo do céu pelo qual importa que sejamos salvos (Jo 14.6; At 4.12), sempre houve algumas pessoas que criam na possibilidade de salvação nesta vida independentemente da pregação do evangelho. Eles ensinavam essa posição com relação às crianças da aliança, a todas as crianças que morrem na infância, dentro ou fora dos limites do Cristianismo, às pessoas mental ou emocionalmente deficientes e aos surdos-mudos, que estão praticamente excluídos da pregação do evangelho. O mesmo se aplica a alguns ou a muitos pagãos que, em termos de sua clara compreensão e de sua vida virtuosa, dão evidência de verdadeira piedade. Alguns dos pais da igreja admitiam que o Logos era ativo no mundo pagão.[13] Agostinho cria que, desde o início, sempre houve umas poucas pessoas, em Israel e também em outras nações, que criam no Logos e viviam fiel e corretamente de acordo com seus mandamentos.[14] Abelardo afirmou que

[12] *Cf.* acima, p. 710 (Nº 575).

[13] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 229, 230 (Nº 68); II, 565-68 (Nº 295); *cf.* acima, p. 39, 49, 60 (Nº 433, 438, 441).

[14] Agostinho, *Letters*, 102; *City of God* XVIII, 47; e outros lugares. *Cf.* H. Reuter, *Augustinische Studien* (Gotha: Perthes, 1887), 90ss.

os pagãos também podiam herdar a salvação.[15] Segundo Strauss, Lutero certa vez expressou o desejo de que Deus fosse gracioso também para com homens como Cícero e Sêneca, enquanto Melanchthon deixou aberta a possibilidade de que, em alguns casos e por meio de um método especial, Deus tenha comunicado algum conhecimento do perdão em Cristo a Sólon, Temístocles e outros.[16] Zwínglio foi mais definido e cria que Deus tinha seus eleitos também entre os pagãos.[17] Entretanto, outros apenas deixaram aberta a possibilidade e não se atreveram a ir além de esperar e desejar.[18] Essa opinião, porém, nunca foi sustentada por mais do que um punhado de pessoas.

Em suas confissões, as igrejas não se pronunciaram sobre esse assunto e a maioria dos teólogos se opôs à ideia.[19] Um pouco mais favorável eram suas opiniões sobre a salvação das crianças que morriam na infância. Os católicos ensinam que todos os filhos de pais cristãos que morrem, tendo sido batizados por meio de expressa intenção (*voto*), ou na realidade (*re*), são salvos e que todas as outras crianças que morrem na infância sofrem uma pena de condenação, mas não de sensação (*poene damni,* não *sensus*) do limbo infantil (*limbus infantum*).[20] Com respeito aos filhos de pais cristãos, os luteranos sustentaram a mesma posição que os católicos e deixaram as outras a critério de Deus.[21] Os reformados se inclinaram a crer que todas as crianças que nasciam na aliança da graça e morriam antes de alcançar a idade da discrição alcançavam a bem-aventurança do céu,[22] mas, a esse respeito, muitos deles também faziam a distinção entre crianças eleitas e reprovadas e não se atreviam a atribuir a salvação com certeza a cada uma dessas crianças individualmente.[23] Quanto

[15] In W. Münscher, *Lehrbuch des christlichen Dogmengeschichte,* org. D. von Coelln (Cassel: J. C. Krieger, 1832-38), II, 147.

[16] D. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre* (Tübingen: Osiander, 1840-41), I, 271.

[17] U. Zwínglio, *Exposition of the Christian Faith,* c. X, "Everlasting Life", in *On Providence and Other Essays,* org. S. M. Jackson e W. J. Hinkle (1922; reimpressão, Durham, NC: Labyrinth, 1983), 272. No século 18, a doutrina de que também os pagãos podiam ser salvos teve muitos defensores: *e.g.,* Leibniz, in A. Pichler, *Die Theologie des Leibniz* (Munique: J. G. Cotta, 1869-70), I, 360ss.; J. A. Eberhard, *Neue Apologie des Sokrates, oder, Untersuchung der Lehre von der Seligheit der Heiden* (Berlim: F. Nicolai, 1772); *cf.* K. G. Bretschneider, *Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik* (Leipzig: J. A. Barth, 1841), 679. Na Holanda, o romance filosófico *Bélisaire,* de Jean François Marmontel, publicado em 1766 [Paris: P. A. Le Prieur], ocasionou um veemente debate sobre se a virtude praticada por Sócrates, Tito, Antônio e outros podia levá-los à bem-aventurança do céu. O Rev. P. Hofstede negou essa possibilidade, mas o ministro remonstrante Nozeman defendeu a ideia; *cf.* A. Ypey, *Geschiedenis van de Kristelijke kerk in de achttiende eeuw* (Utrecht: Van Ijzergorst, 1797-1811), III, 166s.; A. Ypey e I. J. Dermout, *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk,* 4 vols. (Breda: Van Bergen: F. B. Hollingerus Pijpers, 1819-27), III, 539; J. P. de Bie, *Het leven en werken van Petrus Hofstede* (Roterdã: Daamen, 1899).

[18] Por exemplo, J. à Lasco, in A. Kuyper, *De Heraut* 1047 (16 de janeiro de 1898); Jerome Zanchius, in W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology,* 2 vols. (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1888), I, 436; II, 704; W. Bilderdijk, *Brieven* (Amsterdã: W. Messchert, 1836-37), V, 81; A. Kuyper, *De Heraut* 594 (12 de maio de 1894); 1047 (16 de janeiro de 1888); J. H. A. Ebrard, *Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte,* 2 vols. (Frankfurt a. M.: Heinrich Zimmer, 1845-46), II, 77. Para as opiniões católicas romanas, veja J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik,* 4ª ed. (Paderbron: F. Schöningh, 1908-10), II, 414-33.

[19] *Cf.* a literatura em C. Vitringa, *Doctr. christ.,* I, 29.

[20] P. Lombardo, *Sent.,* II, dist. 33.

[21] J. Gerhard, *Loci theologici,* org. E. Preuss, 9 vols. (Berlim: G. Schlawitz, 1863-75), XVI, §169; J. F. Buddeus, *Institutiones theologiae dogmaticae* (Frankfurt e Leipzig, 1741), V, 1, 6.

[22] Cânones de Dort, I, 7; G. Voetius, *Select. disp.,* II, 417.

[23] P. Mártir Vermigli, *Loci communes,* org. R. Massonius (Londres, 1576), 76, 436; e, semelhantemente, Beza, Pareus, Zanchius, Perkins e outros.

às crianças fora da aliança que morriam na infância, a opinião de alguns era totalmente magnânima. Junius, por exemplo, preferia presumir, com base no amor, que elas eram salvas, em vez de perdidas.[24] Voetius disse: quanto a se elas são perdidas ou se algumas dentre elas são eleitas e foram regeneradas antes que morressem, "não desejo negar nem sou capaz de afirmar (*nolim negare, affirmare non possum*)".[25]

À luz da Escritura, tanto com relação à salvação dos pagãos quanto com relação às crianças que morrem na infância, não podemos ir além de nos abstermos de um firme julgamento, seja em um sentido positivo ou em um sentido negativo. É digno de nota, porém, que, em face dessas questões sérias, a teologia reformada está em uma posição muito mais favorável que qualquer outra, pois, a esse respeito, todas as outras igrejas, certamente, só podem cogitar uma opinião mais moderada se reconsiderarem sua doutrina da absoluta necessidade dos meios de graça ou danificarem a doutrina da maldição do pecado. No entanto, os reformados se recusaram a estabelecer a medida da graça necessária para que um ser humano ainda esteja unido a Deus, embora ainda esteja sujeito a muitos erros e pecados, ou a estabelecer o alcance do conhecimento indispensavelmente necessário para a salvação.[26] Além disso, eles sustentaram que os meios de graça não são absolutamente necessários para a salvação e que, também, independentemente da Palavra e dos sacramentos, Deus pode regenerar pessoas para a vida eterna.[27]

Por isso, na Segunda Confissão Helvética, artigo 1, lemos: "Ao mesmo tempo reconhecemos que Deus pode iluminar a quem desejar e quando desejar, mesmo sem o ministério externo, pois isso está em seu poder (*agnoscismus Deum illuminare posse homines, etiam sine externo ministerio, quos et quando velit; id quod ejus potentiae est*)". E a Confissão de Westminster afirma que (cap. X, §3) "as crianças eleitas, morrendo na infância, são regeneradas e salvas por Cristo por meio do Espírito, que age quando, onde e como lhe apraz (*Christus, qui quando et ubi et quo sibi placuerit modo operatur*)" e que isso se aplica também a "todas as outras pessoas eleitas que são incapazes de serem chamadas externamente pelo ministério da Palavra" (*quotquot externae vocationis per ministerium verbi sunt incapaces*). Reuter, portanto, depois de explicar o ensino de Agostinho sobre essa questão, corretamente afirma: "Só se pode, de fato, defender o paradoxo de que é precisamente a doutrina *particularista* da predestinação que torna possível essas frases que

[24] F. Junius, *Opuscula theologica selecta,* org. A. Kuyper (Amsterdã: F. Muller, 1882), II, 333.

[25] G. Voetius, *Select. disp.*, II, 413; também: C. Vitringa, *Doctr. christ.*, II, 51, 52; *cf.* esp. B. B. Warfield, "The Development of the Doctrine of Infant Salvation", in *Two Studies in the History of Doctrine* (Nova York: Christian Literature, 1897), 143-299.

[26] G. Voetius, *Selec. disp.*, II, 537, 538, 781; F. Spanheim, *Dubia evang.*, III, 1291; Witsius, *Apost. Geloof,* II, 2, 15; nota do organizador: Bavinck, provavelmente, está se referindo a H. Witsius, *Exercitationes sacra in symbolum quod apostolorum dicitur* (Amsterdã: 1697) ou à tradução holandesa, *Oeffeningen over de grondstukken van het Algemeyne Christelijke gelloove* (Roterdã: Jan Daniel Beman, 1743).

[27] Calvino, *Institutas,* IV.xvi.19.

parecem *universalistas*".[28] De fato, até mesmo as passagens universalistas da Escritura, citadas acima, são tratadas com mais propriedade e mais beleza na teologia reformada, pois esses textos, certamente, não são universalistas no sentido de que todos os seres humanos ou até mesmo todas as criaturas são salvas, nem devem ser entendidos dessa forma pela igreja cristã. Todas as igrejas, sem exceção, confessam que não apenas há um céu, mas também há um inferno. Na melhor das hipóteses, portanto, há uma diferença de opinião sobre o número daqueles que são salvos e o número daqueles que são perdidos. No entanto, isso não é algo sobre o que se possa argumentar, pois esse número só é conhecido por Deus. Quando perguntaram a Jesus: "Senhor, são poucos os que serão salvos?", ele respondeu: "Esforçai-vos por entrar pela porta estreita, pois [...] muitos procurarão entrar e não poderão" (Lc 13.24).

É diretamente importante para nós saber, apenas, que não temos necessidade de conhecer o número dos eleitos. De qualquer forma, é um fato que, na teologia reformada, o número dos eleitos não precisa, por nenhuma razão e em nenhum sentido, ser considerado menor que em qualquer outra teologia. De fato, no fundo, as confissões reformadas são mais magnânimas e mais amplas que qualquer outra confissão cristã. Ela localiza a fundamental e mais profunda fonte da salvação somente no beneplácito de Deus, em sua compaixão eterna, em sua misericórdia insondável, nas riquezas imperscrutáveis de sua graça, graça que é onipotente e livre. A não ser nela, onde poderíamos encontrar um fundamento mais firme e mais amplo para a salvação de uma raça humana pecaminosa e perdida? Por mais perturbador que seja o fato de que muitos caem, não obstante, em Cristo, a comunidade crente, a raça humana, o mundo é salvo. O organismo da criação é restaurado. Os ímpios perecem na terra (Sl 104.35) e são julgados (Jo 12.31; 15.6; Ap 22.15). No entanto, todas as coisas, no céu e na terra, convergem em Cristo (Ef 1.10). Todas as coisas são criadas por ele e para ele (Cl 1.16).

O serviço no Sabbath eterno

[580] A comunhão com Deus é desfrutada na comunhão dos santos, mas não exclui toda ação e atividade na vida futura mais do que na presente dispensação. Via de regra, a teologia cristã deu pouca atenção a esse fato e, primariamente, falou sobre a bem-aventurança celestial como uma questão de conhecer e desfrutar de Deus. Esse, sem dúvida, é o núcleo e o centro, a fonte e o poder da vida eterna. Além disso, a Escritura oferece pouca informação que nos permita formar uma ideia clara da atividade dos bem-aventurados. Ela descreve essa bem-aventurança mais em termos de descanso de nossos labores terrenos do que de engajamento em novas atividades (Hb 4.9; Ap 14.13). Não obstante, o descanso desfrutado na nova Jerusalém não deve ser concebido, nem no caso de Deus (Jo 5.17) nem no caso de seus filhos, como

[28] "In der That es lässt sich das Paradoxon rechtfertigen, gerade die partikularische Prädestinationslehre habe jene universalistisch klingenden Phrasen ermöglicht" (H. Reuter, *Augustinische Studien,* 92).

inação abençoada. A própria Escritura nos diz que a vida eterna consiste em conhecer e servir a Deus, em glorificá-lo e louvá-lo (Jo 17.3; Ap 4.11; 5.8-10; *etc.*). Seus filhos continuam sendo seus servos, que lhe servem noite e dia (Ap 22.3). Eles são profetas, sacerdotes e reis que reinam sobre a terra para sempre (Ap 1.6; 5.10; 22.5). Como foram fiéis sobre o pouco na terra, receberam a responsabilidade sobre muitas coisas no reino de Deus (Mt 24.47; 25.21, 23). Todos conservarão sua própria personalidade, pois os nomes de todos os que entram na nova Jerusalém foram escritos no livro da vida do Cordeiro (Ap 20.15; 21.27) e todos receberão um novo nome (Is 62.2; 65.15; Ap 2.17; 3.12; *cf.* 21.12, 14). Os mortos que morrem no Senhor descansam de seus labores, mas cada um segundo suas próprias obras (Ap 14.13). Tribos, povos e nações fazem sua contribuição particular para o enriquecimento da vida na nova Jerusalém (Ap 5.9; 7.9; 21.24, 26). Aquilo que semeamos aqui é colhido na eternidade (Mt 25.24, 26; 1Co 15.42s.; 2Co 9.6; Gl 6.7-9). A grande diversidade que existe entre as pessoas em todas as áreas não é destruída na eternidade, mas purificada de tudo o que é pecaminoso e se torna útil à comunhão com Deus e uns com os outros. Assim como a diversidade natural presente na comunidade crente na terra é aumentada com a diversidade espiritual (1Co 12.7ss.), assim, também, essa diversidade natural e espiritual, por sua vez, é aumentada no céu pela diversidade de graus de glória existente ali.

Movidos por sua oposição ao caráter meritório das boas obras, alguns estudiosos reformados[29] negaram – assim como Joviano, no 4º século, e, posteriormente, certos socinianos e Gerlach, ainda hoje – que exista uma distinção de glória. De fato, é verdade que todos os crentes receberam a promessa dos mesmos benefícios no futuro de Cristo: todos recebem a mesma vida eterna, a mesma habitação na nova Jerusalém, a mesma comunhão com Deus, a mesma bem-aventurança e assim por diante. Contudo, a Escritura não deixa qualquer dúvida de que, nessa unidade e uniformidade, há uma enorme variação e uma enorme diversidade. Até mesmo a parábola, frequentemente, citada para provar o oposto (Mt 20.1-16) argumenta em favor dessa distinção. Com essa parábola, Jesus observa que muitos que, em sua própria opinião e na de outros, trabalharam muito e por muito tempo, certamente, não ficarão em desvantagem, no reino messiânico do futuro, em comparação com aqueles que trabalharam na vinha por um período muito mais curto. Estes ficam emparelhados com os primeiros porque, embora muitos tenham sido chamados e trabalhem a serviço do reino de Deus, no porvir, poucos, por causa disso, desfrutarão de um *status* especial e receberão uma posição de distinção.

Esses graus de distinção em glória são ensinados muito mais claramente em outras passagens da Escritura, especialmente naquelas que afirmam que todos receberão uma recompensa proporcional às suas obras. Essa recompensa está reservada no céu (Mt 5.12; 6.1ss.; Lc 6.23; 1Tm 6.19; Hb 10.34-37) e

[29] Exemplos: Pedro Mártir Vermigli, *Loci comm.*, III, 17, 8; semelhantemente, Cameron, Tilenus, Spanheim e outros.

será publicamente distribuída somente na *parousia* (Mt 6.4, 6, 18; 24.47; 2Ts 1.7; 1Pe 4.13). Ela é dada como compensação por aquilo que os discípulos de Jesus receberam e sofreram por causa de Cristo na terra (Mt 5.10ss.; 19.29; Lc 6.21ss.; Rm 8.17-18; 2Co 4.17; 2Ts 1.7; Hb 10.34; 1Pe 4.13) e também como uma recompensa pelas boas obras que fizeram, por exemplo, o bom uso de seus talentos (Mt 25.14ss.; Lc 19.13ss.), o amor pelos inimigos e a prática de generosidade abnegada (Lc 6.35), o cuidado do pobre (Mt 6.1), oração e jejum (Mt 6.6, 18), ajuda aos santos (Mt 10.40-42) e o serviço fiel no reino de Deus (Mt 24.44-47; 1Co 3.8; *etc.*). Essa recompensa será associada e proporcional às obras realizadas (Mt 16.27; 19.29; 25.21, 23; Lc 6.38; 19.17, 19; Rm 2.6; 1Co 3.8; 2Co 4.17; 5.10; 9.6; Gl 6.8-9; Hb 11.26; Ap 2.23; 11.18; 20.12; 22.12). A bem-aventurança, de fato, é a mesma para todos, mas há distinções no "brilho" e na glória (Dn 12.3; 1Co 15.41). Na casa do Pai, na qual todos os filhos de Deus são bem-vindos, há muitas moradas (Jo 14.2). Todas as igrejas recebem do Rei da igreja um símbolo precioso e uma coroa de acordo com sua fidelidade e dedicação (Ap 1 – 3).

Sobre essas afirmações da Escritura, os teólogos católicos romanos edificaram a doutrina do caráter meritório das boas obras e atribuíram, especialmente, aos mártires, aos celibatários e aos mestres o direito a recompensas especiais no céu. Essas recompensas (segundo Êx 25.25, Vulgata) são chamadas de auréolas (*aureolae*) e são acrescentadas à coroa de ouro (*corona aurea*) que todos recebem.[30] Esse mau uso, porém, não altera a verdade de que há disparidade de glória de acordo com as obras realizadas pelos crentes na terra. Não há recompensa à qual os seres humanos tenham direito por natureza, visto que a lei de Deus é absolutamente obrigatória e não permite que a exigência de cumprimento dependa da livre escolha das pessoas. Portanto, mesmo que as pessoas cumprissem toda a lei, só lhes caberia dizer: "Somos servos inúteis, porque fizemos apenas o que devíamos fazer" (Lc 17.10). Todo direito a uma recompensa, portanto, só pode se originar da aliança, a soberanamente livre e graciosa disposição de Deus, e, portanto, a recompensa é um direito *dado*. Isso aconteceu na aliança das obras e acontece ainda muito mais na aliança da graça,[31] pois Cristo cumpriu todas as exigências. Ele não apenas sofreu a penalidade, mas também, ao cumprir a lei, ganhou a vida eterna. A bem-aventurança eterna e a glória eterna que ele recebeu foram, para ele, a recompensa por sua obediência perfeita. No entanto, quando concede sua justiça ao seu povo por meio da fé e une a ela a vida eterna, então as duas, a justiça concedida e a bem-aventurança futura, são dons de sua graça, uma realidade que exclui totalmente todo mérito por parte dos crentes, pois os crentes são aquilo que Deus fez deles, criados em Cristo para as boas obras, as quais Deus de antemão preparou para ser seu estilo de vida (Ef 2.10). Por causa de Cristo é-lhes concedido não somente crer nele, mas também sofrer por ele (At 5.41; Fp 1.29). Deus coroa sua própria obra, não apenas concedendo

[30] T. Aquino, *Summa theol.*, III, q. 96; Boaventura, *Breviloquium*, VII, 7.

[31] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 569, 570 (Nº 296); e acima, p. 263 (Nº 483).

vida eterna a todo aquele que crê, mas também distribuindo diferentes graus de glória àqueles que, motivados por essa fé, produziram boas obras.

Seu propósito ao fazer isso, porém, é que, na terra e no céu, houvesse profusa diversidade na comunidade crente e que, nessa diversidade, a glória de seus atributos se manifestasse. Aliás, como resultado dessa diversidade, a vida de comunhão com Deus e com os anjos e dos bem-aventurados, entre si, ganha em profundidade e intimidade. Nessa comunhão, cada um tem um lugar e uma tarefa própria, baseada em sua personalidade e em seu caráter, assim como acontece com a comunidade crente na terra (Rm 12.4-8; 1Co 12). Embora não sejamos capazes de formar uma ideia clara da atividade dos bem-aventurados, a Escritura ensina que o ofício profético, o sacerdotal e o real, que eram possessão original da humanidade, serão plenamente restaurados neles por Cristo. O serviço de Deus, a comunhão mútua e a habitação no novo céu e na nova terra, sem dúvida, oferecem oportunidade abundante para o exercício desses ofícios, muito embora a forma e o modo desse exercício nos sejam desconhecidas. Essa atividade, porém, coincide com descanso e gozo. A diferença entre dia e noite, entre o Sabbath e os dias de trabalho, foi suspensa. O tempo está cheio da eternidade de Deus. O espaço está cheio de sua presença. O eterno tornar-se se casou com a existência imutável. Até mesmo o contraste entre o céu e a terra passou, pois todas as coisas que estão no céu e na terra convergiram em Cristo como cabeça (Ef 1.10). Todas as criaturas, então, viverão e se moverão e terão seu ser em Deus [At 17.28], que é tudo em todos [1Co 15.28], que reflete todos os seus atributos no espelho de suas obras e se glorifica nelas.[32]

[32] Sobre o tema da bem-aventurança celestial, *cf.* Agostinho, *City of God,* XXII, c. 29, 30; P. Lombardo, *Sent.,* IV, dist. 49; T. Aquino, *Summa theol.,* supl. q. 92-96; Boaventura, *Breviloquium,* VII, c. 7; J. H. Oswald, *Eschatologie* (Paderborn: F. Schöningh, 1869), 38-57; L. Atzberger, *Die Christliche Eschatologie,* 238s.; O. Ritschl, "Luthers Seligkeitsvorstellung in ihrer Entstehung und Bedeutung", *Die christliche Welt* (1889): 874-80; J. Gerhard, *Loci theol.,* XXXI; J. Quenstedt, *Theologia,* I, 550-60; A. Polanus, *Syntagma theologiae christianae,* 5ª ed. (Hanover: Aubry, 1624), VI, c. 72-75; A. Walaeus, in *Synopsis purioris theologiae,* disp. 52; P. van Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (Utrecht: Apples, 1714), VIII, 4, 10; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XX, q. 8-13; J. Marckius, *Expectatio gloriae futurae Jesu Christi,* III, c. 8, 10, 11; B. de Moor, *Comm. theol.,* VI, 718-33; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* IV, 179; Th. Kliefoth, *Christliche Eschatologie,* 311s.; M. Kähler, "Ewiges Leben", in *PRE³,* XI, 330-34; *idem,* "Seligkeit", in *PRE³,* XVIII, 179—84.

BIBLIOGRAFIA[1]

Esta bibliografia inclui os itens que Bavinck relacionou no início das seções 49-62 de *Gereformeerde Dogmatiek,* além de muitas obras adicionais, citadas nas notas de rodapé. Particularmente, com respeito às notas de rodapé, quando as citações de Bavinck são totalmente incompletas segundo os padrões modernos, com títulos geralmente abreviados demais, esta bibliografia fornece informação mais completa. Em alguns casos, a informação bibliográfica completa só estava disponível para uma edição diferente da que Bavinck citou. Quando as traduções inglesas das obras holandesas ou alemãs estão disponíveis, elas são citadas em lugar da original. Em uns poucos casos, em que Bavinck citou traduções holandesas de originais ingleses, a obra original é relacionada. Nos casos em que estão disponíveis múltiplas versões ou edições em inglês (*e.g., Institutas,* de Calvino), a edição mais recente, a mais frequentemente citada ou a mais acessível foi escolhida. Não está incluída, aqui, a literatura que Bavinck relaciona no início de sua bibliografia da seção 62 de *Gereformeerde Dogmatiek,* literatura que trata do Antigo Testamento e da expectativa messiânica judaica e relacionada em *Gereformeerde Dogmatiek,* III, 214-24. Esses itens estão incluídos na bibliografia de *Dogmática Reformada,* vol. 3. Apesar dos melhores esforços para ir ao encalço de cada referência para confirmar ou completar a informação bibliográfica, algumas das anotações obscuras e abreviadas de Bavinck permanecem sem informação ou incompletas. Onde a informação não foi confirmada, permanece incompleta e/ou os títulos foram reconstruídos, a obra é marcada com um asterisco.

[1] A melhoria desta bibliografia sobre as próprias citações de Bavinck na *Gereformeerde Dogmatiek* foi feita graças a uma valiosa ferramenta que não estava disponível para ele – a Internet – e à sua leitura atenta por numerosos alunos do Calvin Theological Seminary, que trabalharam como auxiliares do organizador. Os alunos graduados Raymond Blacketer e Claudete Grinnell trabalharam na unidade sobre escatologia, no *GD IV*, que foi publicada separadamente com o título *The Last Things* (Baker, 1996). Colin Vander Ploeg, Steven Baarda e Marcia De Haan-Van Drunen trabalharam na unidade sobre a criação, de *GD II*, que foi publicada como *In the Beginning* (Baker, 1999). Os alunos de PhD Steven J. Grabill e Rev. J. Mark Beach trabalharam no volume 1 de *Reformed Dogmatics*, e Courtney Hoekstra trabalhou em tempo integral durante o verão de 2002 para completar a bibliografia do volume 1. Ela também foi a principal colaboradora para completar a bibliografia dos volumes 2-4. Joel Vande Werken, diligentemente, com Courtney Hoekstra buscou informação para os itens da bibliografia do presente volume e da bibliografia do volume 3. O Dr. Roger Nicole verificou cuidadosamente a bibliografia sobre escatologia e criação e ajudou a reduzir os erros e os asteriscos. A ajuda de todos é agradecidamente reconhecida aqui.

ABREVIAÇÕES

ANF *The Ante-Nicene Fathers.* Organizada por Alexander Roberts e James Donaldson, 10 vols. Nova York: Christian Literature Co., 1885-96. Reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1950-51.

CR Corpus Reformatorum. Organizado por C. G. Bretschneider, H. E. Bindseil, *et al.,* 101 vols. Halle a. Salle e Brunsvigae: Schwetschke, 1834-1959.

DB *Dictionary of the Bible.* Organizado por James Hastings. 5 vols. Nova York: C. Scribner Sons, 1898-1904.

DC *A Dictionary of Christ and the Gospels.* Organizado por James Hastings. 2 vols. Nova York: C. Scribner Sons, 1906-8.

ET *English translation.*

NPNF (1) *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church.* Organizada por Philip Schaff. 1a. série, 14 vols. Nova York: Christian Literature Co., 1887-1900. Reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1956.

NPNF (2) *A Select Library of Nicene and Post-*Nicene Fathers of the Christian Church. Organizada por Philip Schaff e Henry Wace. 2a série, 14 vols. Nova York: Christian Literature Co., 1890-1900. Reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1952.

PL J. P., *Patrologiae cursus completes. Series latina.* Organizada por J.-P. Migne. 221 vols. Paris: Migne, 1844-65.

PRE[3] *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.* Organizado por Albert Hauck, 3a. ed. Rev., 24 vols. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896-1913.

LIVROS

Aalst, Gerardus van. *Geestelyke mengelstoffen: Ofte godvrugtige bedenkingen over eenige gewigtige waarheden.* Amsterdã: Hendrik Vieroot, 1754. Reimpressão, Ermelo: Snoek, 2000.

Achelis, Ernst Christian. *Der Dekalog als katechetisches Lehrstück.* Giessen: Alfred Töppelmann, 1905.

_____. *Lehrbuch der praktischen Theologie.* 2a. ed. 2 vols. Leipzig: Hinrichs, 1898.

Acta Synodi nationalis: In nomine Domini nostri Jesu Christi. Authoritate ilustr. et praepotentum DD. Ordinum generalium Foederati Belgii provinciarum, Dordrechti habitae anno 1618 et 1619; accedunt plenissima, de quinque articulis, theologorum judicia. Dortrechti: Isaaci Joannidis Canini, 1620.

Adam, Karl. *Der Kirchenbegriff Tertullians.* Paderborn: Schöningh, 1907.

Agostinho, Aurelius. *Against Adimantus.* PL, XLII: 129-72.

_____. *Against Cresconius the Grammarian.* PL, XLIII, 445-594.

_____. *Against Faustus the Maniquee. NPNF* (1), IV, 155-345.

_____. *Against Gaudentium a Donatist Bishop.* PL, XLIII, 707-58.

_____. *Against Julian.* Traduzido por M. A. Schumacher. Volume 16 de *Writings of Saint Augustine.* Fathers of the Church 35. Washington, DC.: Catholic University of America Press, 1984.

_____. *Against the Letter of Parmelian.* PL, XLIII, 33-108.

_____. *Answer to Letters of Petilian. NPNF* (1), IV, 519-628.

_____. *The City of God. NPNF (1),* II, 1-511.

_____. *Eighty-three Different Questions.* Traduzido por D. L. Mosher. Fathers of the Church 70. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1982.

_____. *The Enchiridion. NPNF (1),* III, 229-76.

_____. *Exposition on the Psalms. NPNF (1),* VIII, 1-683.

_____. *Homilies on the Gospel of John. NPNF* (1), VII, 7-452.
_____. *Letters. NPNF* (1), I, 209-593.
_____. *Merits and Remission of Sins. NPNF* (1), V, 15-78.
_____. *Nature and Grace. NPNF* (1), V, 121-53.
_____. *On Admonition and Grace. NPNF* (1), V, 468-92.
_____. *On Baptism, against the Donatists. NPNF* (1), IV, 411-514.
_____. *On Christian Teaching. NPNF* (1), II, 519-97.
_____. *On Free Will. NPNF (1),* V, 436-43.
_____. *On the Gift of Perseverance.* In *Four Anti-Pelagian Writings.* Traduzido por John A. Mourant e William J. Collinge. Fathers of the Church 86. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1992.
_____. *On Heresies.* PL, XLII, 21-50.
_____. *On the Predestination of the Saints. NPNF* (1), V, 493-520.
_____. *On the Spirit and the Letter. NPNF* (1), V, 80-114.
_____. *Proceedings with emeritus.* PL, XLIII, 697-706.
_____. *Sermons. NPNF* (1), VI, 237-545.
_____. *The Soul and Its Origin. NPNF* (1), V, 311-72.
_____. *The Unity of the Church.* PL, XLIII, 391-446.
Alexandre de Hales. *Summa theologica.* 4 vols. em 5. Florença: Typographia Coleggi S. Boneventurae, 1924-48.
Alighieri, Dante. *The Divine Comedy.* Traduzido por L. G. White. Nova York: Pantheon Books, 1948.
Alsted, Johann Heinrich. *Encyclopaedia.* Stutgart e Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1630.
_____. *Theologica didactica, exhibens locos communes theologicos methodo scholastica.* Hanau: C. Eifrid, 1618.
Althaus, Paul. *Die Heilsbedeuntung der Taufe im Neuen Testament.* Gütersloh: Bertelsmann, 1897.
Alting, Heinrich. *Theologia problematica nova.* Amsterdã: J. Jansson, 1662.
Ames, William. *Bellarminus enervatus, sive disputationes anti-Bellarmianae.* 3a. Ed. 4 vols. Oxford: G. Turner, 1629.
_____. *Conscience with the Power and Cases Thereof.* Londres: Rothwell Slater & Blacklock, 1643.
_____. *Guiliel Amesii medulla theologicca.* Amsterdã: Ioannem Ianssonium, 1628.
_____. *The Marrow of Theology.* Traduzido e organizado por John Dykstra Eusden. Boston: Pilgrim, 1968. Reimpressão, Grand Rapids: Baker Academic, 1997.
Amyraut, Moise. *Du gouvernement de l'Église, conte ceux qui veulent abolir l'usage de l'autorité des Synodes.* Saumur, 1653.
_____. *Verhandeling van den Staet der Gelooven na de Doodt.* Utrecht: F. Halma, 1680.
Andresen, Carl. *Die Lehre von der Wiedegeburt auf theistischen Grundlage.* 2a. Ed. Hamburgo: Gräfe & Sillem, 1899.
Anrich, Gustav. *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum.* Götingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1894.
Antoine, Paul Gabriel. *Theologia moralis universa.* 6 vols. Em 3. Venice: Balleoniana, 1792.
Apostolic Constitutions. ANF, VII, 385-508.
Appelius, Johannes Conrad. *De Hervormde leer van den gestelyken staat der mensen.* Groningen: Wed. J. Spanhaw, 1769.
Aquino, Tomás de. *Veja* Tomás de Aquino.
Aristóteles. *The Politics.* Traduzido por Carnes Lord. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
Armínio, Jacobus. *Opera Theologica.* Leiden: Godefridum Basson, 1629.
_____. *The Writings of James Arminius.* Traduzido por James Nichols e W. R. Begnall. 3 vols. Grand Rapids: Baker, 1952.
Arnold, Carl Franklin. *Gemeinschaft der Heiligen und Heiligungs-Gemeinschaften.* Gr. Lichterfelde, Berlim: E. Runge, 1909.
Atzbnerger, Leonhard. *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer*

Offenbarung im Alten und Neuen Testamente: Mit besonderer Berücksichtigung der jüdischen Eschatologie im Zeitalter Christi. Freiburg i. B.: Herder, 1890.

_____. *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit mit theilweiser Einbeziehung der Lehre vom christlichen Heile uberhaupt.* Freiburg i. B. e St. Louyis: Herder, 1896.

Bach, Ludwig. *Der Glaube nach der Anschauung des Alten Testaments: Eine Untersuchung über die Bedeutung im altestamentlichen Sprachgebrauch.* Gütersloh: Bertelsmann, 1900.

*Bachiene, Jan Hendrik. *De leer van de sakramenten na den aart van de Goddelijke verbonden verklaard.* Utrecht, 1771.

Bachmann, Johann Friedrich. *Die Geschichte der Einführung der Confirmation innerhalb der evangelischen Kirche.* Berlim: Wilhelm Schultze, 1852.

Baier, Johann Wilhelm. *Compendium theologiae positivae.* 3 vols. em 4. St. Louis: Concordia, 1879.

Bainvel, Jean Vincent. *Faith and the Act of Faith.* Traduzido por Leo C. Sterk. St. Louis: Herder, 1926.

Baldensperger, Wilhelm. *Das Prolog des vierten Evangeliums.* Freiburg i.B.: Mohr, 1898.

Barclay, Robert. *Verantwoording van de ware Christelyke Godgeleertheid.* Traduzido por Jan Hendrik Glazemaker. Amsterdã: A. Waldorp, 1757.

Barnabé, Epístola de. ANF, I, 133-50.

Bartlett, Robert Edward. *The Letter and the Spirit.* Londres e Nova York: Rivingtons e E. & J. B. Young, 1888.

Bartmann, Bernhard. *St. Paulus und St. Jakobus über die Richtfertigung.* Freiburg i. B.: Herder, 1897.

Basílio de Cesaréia. *Exegetic Homilies.* Traduzido por Agnes Clare Way. Fathers of the Church 46. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1963.

_____. *On the Holy Spirit. NPNF* (2), VIII, 1-50.

Baumann, Julius. *Die Staatslehre des heiligen Thomas von Aquino.* Leipzig: S. Hirzel, 1873.

_____. *Unsterblichkeit und Seelenwanderung: Ein Vereinigungspunkt morgenlandischen und abendlandischen Weltansicht.* Leipzig: S. Hirzel, 1909.

Baumer, Iso, org. *Max von Sachsen: Primat des Andern. Text und Kommentare.* Freiburg, Switz.: Universitätsverlag, 1996.

Baumgartner, Ephrem. *Eucharistie und Agape im Urchristentum.* Solothurn: Buch und Kunstdruckerei Union, 1909.

Bautz, Joseph. *Die Hölle in Auschluss an die Scholastiek dargestellt.* Mainz: Kirchheim, 1905.

Bavinck, Herman. *De Algemeene Genade.* Kampen: Zalsman, 1894.

_____. *The Certainty of Faith.* Traduzido por H. der Nederlanden. St. Catharines, ON: Paideia, 1980.

_____. *Het doctorenambt.* Kampen: Zalsman, 1899.

_____. *De Ethiek van Ulrich Zwingli.* Kampen: Zalsman, 1880.

_____. *De katholiciteit van Christendom en kerk.* Kampen: Zalsman, 1888.

_____. *Magnalia Dei.* Kampen: Kok, 1909.

_____. *Our Reasonable Faith.* Traduzido por Henry Zilstra. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.

_____. *Paedagogische beginselen.* Kampen: Kok, 1904.

_____. *The Philosophy of Revelation.* Nova York: Longmans, Green, 1909.

_____. *Roeping en wedergeboorte.* Kampen: Zalsman, 1903.

_____. *De theologie va Daniel Chantepie de la Saussaye.* Leiden: 1884.

Becanus, Martin. *De ecclesia Christi, itemque de ecclesia Romana, quae est catholicorum, et de reformata, quae est Luthernorum &Calvinistarum.* Mainz: Johannes Albinus, 1615.

_____. *Manuale controversiarum huius temporis.* Wurzburg: Johannes Volmar, 1626.

Beck, Johann Tobias. *Outlines of Biblical Psychology.* Edimburgo: T&T Clark, 1877.

_____. *Umriss der biblischen Seelenlehre,* 3a. Ed. Stutgart: Steinkopf, 1871.

_____. *Vorlesungen über christliche Glaubenslehre.* 2 vols. Gütersloh: Bertelsmann, 1896-97.

Belarmine, Robert. *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos.* Colônia: G. Güaltheri, 1617-20.

Bengel, Johann Albrecht, *et al. Gnomon of the New Testament.* 5 vols. Edimburgo: T&T Clark, 1877.

Bensdorp, Th. F. *Pluriformiteit: Een fundamenteele misvatting van Dr. A. Kuyper of een hooeloos pleisooi.* Amsterdã: G. Borg, 1901.

Beringer, Franz. *Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch: Handbuch für Geistlichen und Laien.* Paderborn: Schöningh, 1900.

Bertholet, Alfred. *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, ein offentlicher Vortrag.* Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1899.

_____. *Seelenwanderung.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1906.

Berlz, Ott. *Ursprung, Aufgabe, und Wesen der christlichen Synoden.* Würzburg: Stadenraus, 1908.

*Beuningen, Friedrich von. *Dein Reich komme.* Riga, 1901.

Beyschlag, Willibald. *Neutestamentliche Theologie, oder geschichtliche Darstellung der Lehren Jesu und des Urchristenthums nach den neutestamentlichen Quellen.* 2a. ed. Halle: Strien, 1896.

Beza, Theodore. *Ad acta colloqui Montisbelgardensis Tubingae edita, Theodori Bezae responsio.* Genebra: Joannes le Preux, 1588.

_____. *Tractationum Theologicarum.* Genebra: Jean Crispin, 1570.

Bie, Jan Pieter de. *Het leven en werken van Petrus Hofstede.* Roterdã: D. A. Daamen, 1899.

Biedermann, Aloys Emmanuel. *Christliche Dogmatik.* Zurique: Orell, Fussli, 1869.

Biesterveld, Petrus. *Het huisbezoek.* Kampen: Bos, 1900.

Biesterveld, Petrus e H.H. Kuyper. *Kerkelijk handboekje.* Kampen: Bos, 1905

Biesterveld, Petrus, Jan van Lonkhuijzen, e Roelof Jan Wilhelm Rudolph, *Het diaconaat.* Hilversum: J. H. Witzel, 1907.

Bilderdjik, W. *Brieven.* Vol. 5. Amsterdã: W. Messchert, 1836-37.

Bingham, Joseph. *Origenes ecclesiasticae, or, the Antiquities of the Christian Church.* 9 vols. Londres: W. Straker, 1843-45.

Blank, Oskar. *Die Lehre des hl. Augustin vom Sakramente der Eucharistie.* Paderborn: Schöningh, 1906.

Bleibtreu, Walther. *Die evangelische Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1903.

Blösch, Emil. *Geschichte der schweizerisch-reformierten Kirchen.* 2 vols. Berna: Schmid & Franke, 1898-99.

Boaventura. *The Breviloquium.* Vol. 2 de *The works of Bonaventure.* Traduzido por Jose DeVinck. Paterson, NJ: St. Anthony Guild Press, 1963.

*Boddaert, Petrus. *Wolk van getuigen voor de leere der rechtvaardiginge door en uit het geloove,* 1759.

Boechmer, Heinrich. *Luther im Lichte der neuren Forschung.* 2a. ed. Leipzig: Teubner, 1910.

_____. *Luther in Light of Recent Research.* Traduzido por Carl Frederick Huth. Nova York: Christian Herald, 1916.

Boehmer, Julius. *Das biblische "Im Namen".* Giessen: Ricker, 1898.

Boeles, J. *De mysteriis in relig. Christ.* Groningen: C. M. van B. Hoitsema, 1843.

Boetticher, Carl. *Das Wesen des religiösen Glaubens im Neuen Testament.* Berlim: R. Gärtner, 1895.

Boeuf, Marie [pseudônimo: Camile Bos]. *Psychologie de La croyance.* 2ª. Ed. Paris: Alcan, 1905.

Bogue, David. *Discourses on thje Millenium.* Londres: T. Hamilton, 1818.

Bois, Henri. *Le réveil au pays de Galles.* Tolouse: Société des publications morales et religieuses, 1906.

*Bonwetsch, G. Nathanael. *Das Amt der Diakonie in der alten Kirche.* 1890.

Bos, Camile. *Veja* Boeuf, Marie.

Bossuet, Jacques Bénigne. *An Exposition of the Doctrine of the Catholique Church in the Points of Controversie with Those of the Pretended Reformation.* Traduzido por Walter Montagu. 1672. Reimpressão, Paris: Vincent du Moutier, 1983.

Boston, Thomas. *Human Nature in Its Fourfold State.* 1720. Reimpressão, Londres: Banner of Truth Trust, 1964.

Brahe, Jan Jacob. *Godgeleerde stellingen over de leer der rechtvaardigmaking des zondaars voor God.* Amsterdã: Den Ouden, 1833.

Brakel, Wilhelmus à. *The Christian, Reasonable Service.* Traduzido por Bartel Elshout. 4 vols. Ligonier, PA.: Soli Deo Gloria Publications, 1992-95

_____. *Redelijke godsdienst.* Leiden: D. Donner, 1893.

Brandt, Wilhelm. *Die jüdischen Baptismen.* Giessen: Alfred Töpelmann, 1910.

Brauer, Karl. *Die Unionstätigkeit John Duries unter dem Protektorat Cromwells.* Marburg: Elwert, 1907.

Braun, Wilhelm. *Die Bedeutung der concupiscenz in Luthers Leben und Lehre.* Berlim: Trowitsch, 1908.

Brès, Guy [Guido] de. *De wortel, den oorspronck, ende het fundament der Wederdooperen.* Amsterdã: Cloppenburgh, 1589.

Bretschneider, Karl Gottlieb. *Handbuch der Dogmatik der Evangelisch-lutherischen Kirche, oder Versuch einer beurtheilenden Darstellung der Grundsätze, welche diese Kirche in ihren symbolischen Schriften bei die christlischen Glaubenslehre augesprochen hat, mit vergleichung der Glaubenslehre in der Bekenntnisschriften der reformirten Kirche.* 4a. ed. 2 vols. Leipzig: J. A. Barth, 1838.

_____. *Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik verkommenden Begriffe: Nach den symbolischen Schriften der evangelisch-lutherischen uns reformierten Kirche und den wichtigsten dogmatischen Lehrbüchern ihrer Theologen.* 4a. ed. Leipzig: J. A. Barth, 1841.

Briet, J. P. *De eschatologie of leer der toekomende dingen.* 2 vols. Tiel: H. C. A. Campagne, 1857-58.

Brink, Hendrik. *Toet'steen der waarheid en der dwalingen.* Amsterdã: G. Borstius, 1685.

*Bronsveld, A. W. *Uit het hoogd.* Utrecht, 1876.

Brors, Franz Xaver. *Modernes ABC für das Katholische Volk.* Kevelaer: Butzon, 1910.

Bruining, Albert. *Het voortbestaan der menschelijke persoonlijkheid na den dood.* Assen: L. Hansma, 1904.

Bucanus, Guillaume, *Institutiones Theologicae, seu locorum communium christianae religionis, ex dei verbo, et praestanissimorum theologorum orthodoxo consensu expositorum.* Berna: Johannes & Isaias Le Preux, 1605.

Buchanan, James. *The Doctrine of Justification: An Outline of Its History in the Church and of Its History in the Church and of Its Exposition from Scripture.* Edimburgo: T&T Clark, 1867.

_____. *The Office and Work of the Holy Spirit.* 1842. Reimpressão, Edimburgo: Banner of the Truth Trust, 1984.

Buchberger, Michael. *Kirchliches Handlexikon: Ein Nachslagebuch über das Gesamtgebiet der Theologie und ihrer Hilfswissenschaften.* 2 vols. Freiburg i. B.: Herder, 1907-12.

_____. *Die Wirkungen des Bussakraments nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin.* Freiburg i. B.: Herder, 1901.

Büchner, Ludwig. *Force and Matter: Or Principles of the Natural Order of the Universe.* 4a. ed. Traduzido da 15a. ed. Alemã. Nova York: P. Eckler, 1891.

_____. *Kraft und Stoff: Oder Grundzüge der natürlichen Weltordnuung.* Leipzig: T. Thomas, 1902.

Buddeus, Joannes Franciscus [Franz]. *Institutiones theologiae dogmaticae variis observationibus illustratae.* Frankfurt e Leipzig, 1741.

Bueren, J. Lammerts van, Chr. Hunningher, J. Th. De Visser, e Philippus Jacobus Hoedemaker. *Het Darbisme; De z. g. Apostolische kerk; De nieuwere theosophie; De kerk en de sekten.* Amsterdã: Egeling's Boekhandel, 1906.

Bullinger, Heinrich. *The Decades of Henry Bullinger.* 4 vols. em 2. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2004.

_____. *Huijsboeck.* Amsterdã: Hendrick Laurensz., 1612. *Huys-boeck.* Amsterdã: Barentsz, 1612.

_____. *Von den Concilijs.* Zurique: Christoffel Froschower, 1561.

Bungener, Laurence Louis Felix. *Pape et concile au XIX siècle.* Paris: M. Lévy, 1870.

_____. *Rome and the Council in the 19th Century.* Edimburgo: T&T Clark, 1870.

Burger, Dionys. *De zielsverhuizing.* Amersfoort: Slothouwer, 1877.

Burmann, Frans. *Synopsis Theologiae & Speciatim Oeconomiae Foederum Dei: Ab Initio Saeculorum Usque ad Consummationem Eorum.* 2 vols. em 1. Amsterdã: Joannem Wolters, 1699.

Burnet, Thomas. *De statu mortuorum et resurgentium.* Londres, 1726.

Bussy, Izaak Jan le Cosquino de. *Ethische Idealisme.* Amsterdã: J. H. de Bussy, 1875.

Calvino, João. *Canons and Decrees of the Council of Trent, with the Antidote.* Vol. 3, pp. 17-88 in *Selected Works of John Calvin,* organizado por Henry Beveridge e Jules Bonnet. Traduzido por David Constable. 1851. Reimpressão, Grand Rapids: Baker Academic, 1983.

_____. *Commentaries.* 22 vols. Traduzido por John King *et. al.* Grand Rapids: Baker, 1999.

_____. *Consensus tigurinus.* Vol. 2, p. 199-244 in *Selected Works of John Calvin,* organizado por Henry Beveridge e Jules Bonnet. Traduzido por David Constable. 1851. Reimpressão, Grand Rapids: Baker Academic, 1983.

_____. "Ecclesiastical Ordinances". p. 58-72 in *Calvin: Theological Treatises.* Library of Christian Classics, vol. 22. Traduzido por J. K. S. Reid. Filadélfia: Westminster Press, 1954.

_____. *Institutes of the Christian Religion* (1559). Organizado por John McNeill e traduzido por F. L. Battles. 2 vols. Filadélfia, Westminster, 1960.

_____. *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia.* Organizado por W. Baum, E. Cunitz, e E. Reuss. 59 vols. Braunschweig: C. A. Schwetsche et Filium, 1864-97.

_____. "Psychopannychia, or the Soul's Imaginary Sleep between Death and Judgement". Vol. 3, p. 413-90 in *Selected Works of John Calvin.* Organizado por Henry Beveridge e Jules Bonnet. 1851. Reimpressão, Grand Rapids: Baker Academic, 1983.

_____. "Reply by John Calvin to Letter by Cardinal Sadolet to the Senate and People of Geneva". Vol. 1, p. 23-68 in *Selected Works of John Calvin.* Organizado por Henry Beveridge e Jules Bonnet. 1851. Reimpressão, Grand Rapids: Baker Academic, 1983.

_____. *Treatises against the Anabaptists and Libertines.* Traduzido e organizado por Benjamin W. Farley. Grand Rapids: Baker Academic, 1982.

Candlish, Robert Smith. *The Atonement: Its Reality, Completeness, and Extent.* Londres: T. Nelson & Sons, 1861.

Canisius, Petrus. *Summa doctrinae christianae.* Antuérpia: J. Withagus, 1558.

Canons and Decrees of the Sacred and Oecumenical Council of Trent. Traduzido por J. Waterforth, Chicago: Christian Symbolic Publication Society, 1848.

Canus, Melchior. *De locis theologicis.* Salamanca: Gastius, 1563.

_____. *Opera, clare divisa.* Venice: Remondini, 1776.

Cappel, Louis, Moïse Amyraut, e Josué de La Place. *Syntagma thesium theologicarum in Academia Salmuriensi.* Saumur: Johannes Lesner, 1664.

Carrière, Moriz. *De zedelijke wereldorde.* Traduzido por P. C. van Oosterzee. Utrecht: Kemink, 1880.
Caspari, Walter. *Die evangelische Konfirmation, vornämlich in der lutherischen Kirche.* Erlangen: Deichert, 1890.
Cathrein, Victor. *Moralphilosophie.* 3a. ed. 2 vols. Freiburg i. B.: Herder, 1899.
Chamier, Daniel. *Panstratiae catholicae, sive controversiarum de religione adversus pontificios corpus.* Genebra: Roverianis, 1626.
Chantepie de la Saussaye, Pierre Daniel. *Lehrbuch der Religionsgeschichte.* 2 vols. Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1887-89.
Chavannes, C. G. *Qu'est-cequ'une église?* Paris: Fischbacher, 1897.
Cheetham, Samuel, *The Mysteries: Pagan and Christian.* Londres e Nova York: MacMillan, 1897.
Ciniquy, Charles Pascal Telesphore. *Fifty Years in the Church of Rome.* Montreal: Drysdale, 1886. Reimpressão, Grand Rapids: Baker Books, 1953.
_____. *The Priest, the Woman, and the Confessional.* Chicago: A Craig, 1880.
Choisy, Eugène. *La théocratie à Genéve au temps du Calvin.* Genebra: Eggimann, 1897.
Chrysostom, John. *The Homilies.* Oxford: J. H. Parker, 1843
Cícero, Marcus Tullius. *The Speeches.* Traduzido por John Henry Freese. Londres: W. Heineman: Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1930.
_____. *Tusculam disputations.* Londres: W. Heinemann; Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1927.
Cipriano. *Epistles. ANF,* V, 275-420.
_____. *On the Unity of the Church. ANF,* V, 421-29.
Clemen, Carl. *Die christliche Lehre von der Sünde.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897.
Clemente de Alexandria. *The Instructor. ANF,* II, 207-98.
_____. *Stromata. ANF,* II, 299-568.
Clemente de Roma. *First Epistle of Clement to the Corinthians. ANF,* I, 1-22.
_____. *Second Clement. ANF,* VII, 517-23.
Cloppenburg, Johannes. *Theologica Opera Omnia.* 2 vols. Amsterdã: Borstius, 1684.
Coccejus, Johannes, *Opera omnia theologica, exegetica, didactica, polemica, philologica: divisa in decem volumina.* Amsterdã: Nicolaas Byl, 1753.
Coe, George Albert. *The Spiritual Life: Studies in the Science of Religion.* Chicago: F. H. Revell, 1903.
Comrie, Alexander. *The ABC of Faith.* Traduzido por J. Marcus Banfield. Ossett: Zoar, 1978.
_____. *Brief over de regtvaardigmaking des zondars, door de onmiddelijke toerekening der borg-geregtigheid van Christus.* Utrecht: Fisscher, 1889. Reimpressão, Ermelo: Snoek, 2003.
_____. *Stellige en praktikale verklaring van den Heidelbergschen Catechismus.* Barneveld: Van Horssen, 1976.
_____. *Verhandeling van eenige eigenschappen des zaligmakenden geloofs.* 4a. ed. Leiden: Johannes Hasebroek; Amsterdã e Leiden: Nicolaas Byl, 1744.
Comrie, Alexander, e Nicolaus Holtius. *Examen van het Ontwerp van Tolerantie.* 10 vols. Amsterdã: Nicolaas Byl, 1753.
Cremer, Ernst. Rechtfertigung und Wiedergeburt. Gütersloh: Evangelischer Verlag der Rufer, 1907.
Cremer, Hermann. *Biblico-Theological Lexicon of the New Testament Greek.* Traduzido por D. W. Simon e William Urwick. Edimburgo: T&T Clark; Nova York: Charles Scribner's Sons, 1895.
_____. *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität.* Gotha: F. A. Perthes, 1880.
_____. *Die paulinische Rechtfertigungslehre im zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzung.* Gütersloh: Bertelsmann, 1899. 2a. ed. 1900.
_____. *Taufe, Wiedergeburt, und Kindertaufe.* 2a. ed. Gütersloh: Bertelsmann, 1901.

_____. *Über den Zustand nach den Tode: Nebst einigen Andeutungen über das Kindersterben und über den Spiritismus.* Gütersloh: Bertelsmann, 1883. 4a. ed., 1893.

Crespin, Jean. *Bibliotheca studij theologici.* Genebra: Io. Crispinsum, 1565.

Cumming, John. **Beschouwingen over het duizendjarige rijk.* 1866.

_____. *The Great Consumation: The Millenial Rest, or the World as It Will Be.* Nova York: Carleton, 1864 (título da tradução holandesa *De duizendjarige rust.* Traduzido por G. Jasperus. Amsterdã: H. de Hoogh, 1863).

_____. *Great Preparation, or Redemption Draweth Nigh.* Nova York: Rudd & Carleton, 1860 (título da tradução holandesa *De verlossing nabij.* Amsterdã: de Hoogh, 1863).

_____. *The Great Tribulation.* Nova York: Rudd & Carleton, 1860 (título da tradução holandesa *De groote verdrukking.* Amsterdã, 1861).

Cumont, Franz Valery Marie. *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum.* Traduzido por Georg Gehrich. Leipzig: Teubner, 1910.

Cunningham, William. *Historical Theology.* 2ª. ed. 2 vols. Edimburgo: T&T Clark, 1864.

Dähne, August Ferdinand. *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie.* 2 vols. Halle: Waisenhauses, 1834.

Dalton, Hermann, *Beiträge zur Geschichte der evangelischen Kirche in Russland.* 4 vols. em 3. Berlim: Reuther & Reichard, 1887-1905.

_____. *Johannes à Lasco.* Gotha: Perthes, 1881.

_____. *John à Lasco.* Traduzido por Maurice J. Evans. Londres: Hodder & Stoughton, 1886.

Davidson, Andrew Bruce. *The Theology of the Old Testament.* Organizado a partir dos manuscritos do autor por S. D. F. Salmond. Nova York: Charles Scribner's, 1904.

Decoppet, Auguste. *Les grands problèmes de l'au delà.* 8a. ed. Paris: Fischbacher, 1906.

Deharbe, Joseph. *Verklaring der katholieke geloofs-en zedeler.* 4 vols. 3a. ed. Utrecht: J. R. van Rossum, 1880-88.

Deissmann, Adolf. *Die neutestamentliche Formel "in Christo Jesu".* Marbug: Elwert, 1892.

Delitzsch, Franz. *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah.* Traduzido por James Martin. 2 vols. Edimburgo: T&T Clark, 1869-80. Reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1954.

_____. *Das Land ohme Heimkehr, die Gedanken der Babylonier-Assyrer über Tod und Jenseits: Nebst Schlussfolgerungen.* Stutgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1911.

_____. *A New Commentary on Genesis.* Traduzido por Sophia Taylor. Edimburgo: T&T Clark, 1899.

_____. *A System of Biblical Psychology.* Traduzido por Robert E. Wallis. 2ª. ed. Edimburgo: T&T Clark, 1875.

Denifle, Heinrich, e Albert Maria Weiss. *Luther und Lutherthum in der ersten Entwicklung, quellenmässig dargestellt.* 2 vols. Mainz: Kirchheim, 1904-9.

Dens, Pierre. *Theologia ad usum seminariorum et sacrae theologiae alumnorum.* Mechliniae: P. J. Hanicq, 1828-30.

_____. *Theologia Moralis et Dogmatica.* 8 vols. Dublin: Richard Coyne, 1832.

Denzinger, Heirich, org. *The Sources of Catholic Dogma (Enchiridion Symbolorum).* Traduzido da 30a. edição por Roy J. Deferrari. Londres e St. Louis: Herder, 1955. Reimpressão, Fitzwilliam, NH: Loreto Publications, 2002.

_____. *Vier Bücher von der religiösen Erkentniss.* 2 vols. 1856. Reimpressão, Frankfurt/ M.: Minerva-Verlag: Würzburg: Stahel, 1967.

De Ridder, Richard, Peter H. Jonker, e Leonard Verduin, orgs. *The church Orders of the Sixteenth Century Reformed Churches of the Netherlands: Together with Their Social, Political,*

and Ecclesiastical Context. Grand Rapids: Calvin Theological Seminary, 1987.

Didaqué (The Lord's Teaching Through the Twelve Apostles to the Nations). ANF, VII, 369-83.

Dieckhoff, August. Wilhelm. *Luthers Lehre von der kirchlichen Gewalt.* Berlim: G. Schlawitz, 1865.

Dieringer, Franz Xavier. *Lehrbuch der Katholischen Dogmatik.* 4a. ed. Mainz: Kirchheim, 1858.

Diermanse, A. M. *De uitverkoren kinderen wedergeboren, eisch des Verbonds?* 2 vols. Den Haag: A. van Zijl, 1906-7.

Diognetus, Epistle to. ANF, I, 23-30.

Döderlein, Johann Christoph. *Institutio theologici christiani.* 2 vols. Nuremberg: Monath, 1787.

Doedes, Jacobus Izaak. *Inleiding tot de leer van God.* Utrecht: Kemink, 1870.

_____. *De Leer der Zaligheid Volgens het Evangelie in de Schriften des Nieuwen Verbonds Voorgesteld.* Uttrecht: Kemink, 1876.

_____. *De Nederlandsche Geloofsbelijdenis en de Heidelbergsche Catechismus.* Utrecht: Kemink und Zoon, 1880-81.

Dölger, Franz Joseph. *Der Exorcismus in der altchristlichen Taufritual.* Paderborn: Schöningh, 1909.

Döllinger, Johann Joseph Ignaz von. *Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen.* Nördlingen: C. H. Beck, 1888.

Döllinger, Johann Joseph Ignaz von, e Johanes Huber. *Der Papst und das Concil.* Leipzig: E. F. Steinacker, 1869.

_____. *The Pope and the Council.* Boston: Roberts, 1870.

Döllinger, Johann Joseph Ignaz von, Johannes Huber, e Johann Friedrich. *Das Papstthum.* Munique: Beck, 1892.

Dorner, August Johannes. *Augustinus.* Berlim: W. Hertz, 1873.

_____. *Kirche und Reich Gottes.* Gotha: F. A. Perthes, 1883.

Dorner, I. A. *A System of Christian Doctrine.* Traduzido por A. Cave e J. S. Banks. 4 vols. Edimburgo: T&T Clark, 1882.

Doumergue, Émile. *Calvin, la fondateur des libertés modernes.* Montauban: J. Granie, 1898.

_____. *Jean Calvin.* 7 vols. Lausanne: Bridel, 1899-1927.

Drawbridge, Cyprian Leycester. *Religious Education: How to Improve It.* Nova York e Londres: Longmans, Green, 1908.

Drews, Paul. *Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers?* Tübingen: Mohr, 1908.

Driessen, Anton. *Oude en nieuwe mensch.* Groningen: Laurens Groenewout en Harmannus Spoormaker, 1738.

Drummond, Henry. *Natural Law in the Spiritual World.* Londres: Hodder & Stoughton, 1890.

_____. *Das Naturgesetz in der Geistswelt.* Bielefeld: Velhagen & Klassing, 1910.

Dublanchy, Edmund. *De axiomate: Extra ecclesiam nulla salus; Dissertatio theologica.* Bar-le-Duc: Contant-Laguerre, 1895.

Dunin-Borkowski, Stanislaus. *Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats.* Freiburg i. B.: Herder, 1900.

Duns Scotus, John. *Quastiones in libros sententiarum.* Frankfurt: Minerva, 1967.

Eberhard, Johann August. *Neue Apologie des Sokrates, oder, Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden.* Berlim: F. Nicolai, 1772.

Ebrard, Johannes Heinrich August. *Christliche Dogmatik.* 2a. ed. 2 vols. Konigsberg: A. W. Unser, 1862-63.

_____. *Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte,* 2 vols. Frankfurt a.M.: Heinrich Zimmer, 1845-46.

Edwards, Jonathan. *A Narrative of Many Surprising Conversions in Northampton and Vicinity.* Worcester: Moses W. Grout, 1832.

_____. *Religious Affections.* Editado por J. E. Smith [1746]. New Haven: Yale University Press, 1959.

Eenhorn, Wilhelmus van. *Euzoia, ofte, welleven.* Amsterdã: Adriaan Wor, 1746-53.

Ehlers, Rudolph. *Das Neue Testament und die Taufe.* Giessen: Ricker, 1890.

Episcopius, Simon. *Apologia pro Confessione Sive Declaratione Sententiae Eorum.* S.l, 1629.

_____. *The Confession or Declaration of the Ministers or Pastors Which in the United Provinces are Called Remonstrants, concerning the Chief Points of the Christian Religion.* Traduzido por Thomas Taylor. Londres: Francis Smith, 1676.

_____. *Disputationes theologicae tripartitae.* Amsterdã: Ioannem Blaev, 1646.

_____. *Opera theologica.* 2 vols. Amsterdã: Johan Bleau, 1650-55.

Ermann, Herman. *De paus.* Utrecht: Van Rossum, 1899.

Erskine, Ebenezer. *The Assurance of Faith, Opened and Applied.* Boston: Fowle & Draper, 1759.

Essenius, Andreas. *Compendium theologiae dogmaticum.* Utrecht: Meinhard à Dreunen, 1669.

Esser, Wilhelm. *Das heiligen Petrus Aufenthalt, Episkopat und Tod zu Rom.* Breslau: Coch, 1889.

Eswijler, Jan. *Ziels-eenzame meditatiën over de voornaemste waerheden des evangeliums.* Roterdã: Hoefhout, 1739 [1685].

Eucken, Rudolf. *Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart.* Berlim: Reuther & Reichard, 1907.

_____. *The Truth of Religion.* Traduzido por W. Tudor Jones. Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1911.

_____. *Der Wahrheitsgehalt der Religion.* 2a. ed. Leipzig: Veit, 1905.

Eusébio de Cesaréia. *Church History. NPNF* (2), I, 73-403.

Faber, Hans. *Das Christenthum der Zukunft.* Zurique: Schulthless, 1904.

Fabri, G. K. C. Friedrich. *Über Kirchenzuch im Sinne und Geiste des Evangeliums.* Stutgart: Steinkopft, 1854.

Fabricius, Johann Albert. *Bibliographia antiquaria.* Hamburgo e Leipzig: Christian Liebezeit, 1713.

Falconer, James W. *From Apostle to Priest: A Study of Early Church Organization.* Edimburgo: T&T Clark, 1900.

Falke, Robert. *Buddha, Mohammed, Christus.* 2a. ed. 2 vols. Gütersloh: Bertelsmann, 1900.

_____. *Gibt es eine Seelenwanderung?* Halle: S. E. Strein, 1904.

Farine, M. J. Lucian, *Der sakramentale Charakter.* Freiburg i. B.: Herder, 1904.

Farrar, Frederick W. *Eternal Hope.* Londres: MacMillan, 1883.

_____. *Mercy and Judgement: a Few last Words on Christian Eschatology, with Reference to Dr. Pusey's "What Is of Faith?".* Nova York: E. P. Dutton, 1881.

Farrar, Frederick W., James Hogg, e Thomas de Quincey. *The Wider Hope: Essays and Strictures on the Doctrine and Literature of Eternal Punishment.* Londres: T. Fisher Unwin, 1890.

Faure, H. *De ver troostingen des vagevuurs, volgens de leeraren der kerk en de openbaringe der heiligen.* Traduzido por. Br. Modestus. Amsterdã: Bekker, 1901.

Feine, Paul. *Einleitung in das Neue Testament.* Leipzig: Quelle & Meyer, 1913.

Felten, Joseph. *Neutestamentliche Zeitgeschichte: Oder, Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel.* 2 vols. Regensburg: Manz, 1910.

Fichte, Immanuel Hermann. *Die Idee der Personlichkeit und der individuellen Fortdauer.* Leipzig: Dyk, 1855.

Ficker, Johannes, org. *Luthers Vorlesung über den Römerbrief.* 2 vols. Leipzig: Dieterich, 1908.

Fischer, Ernst Friedrich. *Melanchtons Lehre von der Bekehrung.* Tübingen: Mohr, 1905.

Fischer, Friedrich Franz Karl. *De deo Aeschyleo.* Amsterdã: J. A. Wormser, 1892.

Fleisch, Paul. *Zur Geschichte der Heiligungsbewegung.* Leipzig: H. G. Wallmann, 1906.

_____. *Die innere Entwicklung der deutschen Gemeinschaftsbewegung in den Jahren 1906 und 1907.* Leipzig: H. G. Wallmann, 1908.

_____. *Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland.* 2a. ed. Leipzig: H. G. Wallmann, 1906.

Flier, Gerrit Jacobus Van der. *Het Darbisme: Geoordeeld door de H. Schrift en de geschiedenis.* 's Gravenhage: W. A. Beschoor, 1879.

Flink, Carl Otto. *Schopenhauers Seelenwanderungslehre und ihre Quellen.* Dissertação de doutorado. University of Bern, 1906. Bern: Schleitin, Spring, 1906.

Fock, Otto. *Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesammtentwicklung des christlichen Geistes, nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff.* Kiel: C. Schröder, 1847.

Forbes, John. *Instructiones historico-theologicae.* Amsterdã: Elzevirium, 1645.

Formulier om te bevestingen de dienaren des Goddelicken Woorts. In *Biblia... ende volgens t'besluit van de Synode Nationael, gehouden tot Dordrecht, in de Jaren ,1618 ende 1619.* Amsterdã: J. Brandt; Haarlem: Johannes Enschedé, 1870. ET: Forma para Ordenação de Ministros da Palavra de Deus. Vol. II, p. 70-72 in *The Psalter with the Doctrinal Standards and Liturgy of the Christian Reformed Church.* 2 vols. em 1. Grand Rapids: Eerdmans-Sevensma, 1914.

Formulier voor heilige Doop. In *Biblia... ende volgens t'besluit van de Synode Nationael, gehouden tot Dordrecht, in de Jaren 1618 ende 1619.* amsterdã: J. Brandt; Haarlem: Johannes Enschedé, 1870. ET: Forma para Ministração do Batismo Sagrado. Vol. II, p. 57-61 in *The Psalter with the Doctrinal Standards and Liturgy of the Christian Reformed Church.* 2 vols. em 1. Grand Rapids: Eerdmans-Sevensma, 1914.

Formulier voor de viering van het heilig Avondmaal. In *Biblia... ende volgens t'besluit van de Synode Nationael, gehouden tot Dordrecht, in de Jaren 1618 ende 1619.* Amsterdã: J. Brandt; Haarlem: Johannes Enschedé, 1870. ET: Forma para Celebração da ceia do Senhor. Vol. II, p. 62-66 in *The Psalter with the Doctrinal Standards and Liturgy of the Christian Reformed Church.* 2 vols. em 1. Grand Rapids: Eerdmans-Sevensma, 1914.

Frank, Franz Hermann Reinhold. *Dogmatische Studien.* Erlangen: Deichert, 1892.

_____. *System der Christlichen Wahrheit.* 3a.ed. rev. 2 vols. em 2. Erlangen e Leipzig: Deichert, 1894.

Frank, Henry. *Modern Light on Immortality.* Boston: Sherman, French, 1909.

Frantz, Alexander. *Das Gebet für die Todten in seinem Zusammenhange mit Kultus und Lehre nach den Schriften des heiligen Augustinus.* Nordhausen: Buchting, 1857.

Fremery, H. N. De. *Wat gebeurt er met ons als wij sterven?* Bussum: Van Dischoeck, 1910.

Frey, Johannes. *Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel.* Leipzig: A. Deichert, 1898.

Fricke, Gustav Adolf. *Der paulinische Grundbegriff der δικαιοσυνη θεου, erörtert auf Grund von Röm. 3:21-26.* Leipzig: Georg Böhme, 1888.

Frommel, Gaston. *La psychologie du pardon dans ses rapports avec la croix de Jésus Christ.* Neuchatel: P. Alting, 1905.

Fürer, C. E. *Weltende und Endgericht nach Mythologie, Naturwissenschaft und Bibel: Vortrag gehalten im Altrahaus-saal zu Braunschweig am 29. November 1895 zum Besten des Marienstiftes.* Gütersloh: Bertelsmann, 1896.

Gartmeier, Joseph. *Die Beichtpflicht.* Regensburg: Manz, 1905.

Garvie, Alfred Ernest. *Religious Education: Mainly from a Psychological Standpoint.* Londres: Sunday School Union, 1906.

Geelkerken, Johannes Gerardus. *De empirische Godsdienstpsychologie.* Amsterdã: Scheltema & Holkema, 1909.

Geffcken, Friedrich Heinrich. *Staat und Kirche, im ihrem Verhältniss geschichtlich entwickelt.* Berlim: Hertz, 1875.

Genrich, Paul. *Die Lehre von der Wiedergeburt: Die christliche Zentrallehre in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung.* Leipzig: Deichert, 1907.

Gerhard, Johann. *Loci Theologici.* Organizado por E. Preuss. 9 vols. Berlim: G. Schlawitz, 1863-75.

Gerretsen, Jan Hendrik. *Rechtvaardigmaking bij Paulus in verband met de prediking van Christus in de synopticien de beginselen der Reformatie.* Nijmegen: Ten Hoet, 1905.

Giesebrecht, Friedrich. *Die alttestamentliche Schältzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage.* Königsberg: Thomas & Oppermann, 1901.

Gihr, Nikolaus. *Das heilige Messopfer, dogmatisch, liturgisch, und aszetisch erklärt.* 9a. ed. Freiburg: Herder, 1907.

_____. *The Holy Sacrifice of the Mass:* St. Louis: Herder, 1914.

Girgensohn, Karl. *Zwölf Reden über die christliche Religion.* Munique: Beck, 1921.

Gladstone, W. E. *Rome and the Newest Fashion in Religion.* Londres: John Murray, 1875.

Glaser, Eduard. *Woher kommt das Wort "Kirche"?* Munique: H. Lukaschik, 1901.

Glassberg, Abraham. *Die Beschneidung in ihrer geschichtlichen, ethnographischen, religiösen und medicinischen Bedeutung.* Berlim: Boas, 1896.

Gloël, Johannes. *Der heiligen Geist in der Heilsverkündigung des Paulus.* Halle: M. Niemeyer, 1888.

Goebel, Max, *Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche.* 3 vols. Coblenz: K. Bädeker, 1849-60.

Goethe, Johann Wolfgang von. *Aus meinem Leben.* 4 vols. em 2. Berlim: G. Grote, 1871.

_____. *The Autobiography of Johann Wolfgang von Goethe.* Traduzido por John Oxenford. 2 vols. Nova York: Horizon, 1969.

_____. *Goethe: A Critical Introduction.* Traduzido por Henry Hatfield. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963.

Goetz, Karl Gerold. *Die Abendmahlsfrage in ihrer geschchtlichen Entwicklung.* Leipzig: Hinrichs, 1907.

Goetz, Leopold Karl. *Ein Wort zum konfessionelen Frieden.* Bonn: Carl Georgi, 1906.

Goguel, Maurice. *L'eucharistie des origines à Justin Martyr.* Paris: Fischbacher, 1910.

Gomarus, Franciscus. *Disputationum theologicarum quarto repetitarum quadragesimatertia de paedobaptismo.* Leiden: Ioannis Patii, 1606.

_____. *Opera theologica ominia.* Amsterdã: J. Jansson, 1644.

Goor, Gerrit van. *De strijd over den ketterdoop.* Utrecht: Kemmer, 1872.

Gore, Charles. *The Body of Christ.* Londres: Murray, 1901.

_____. *The Creed of the Christian.* 6a. ed. Londres: Wells Gardner, Darton, 1905.

_____. *The Incarnation of the Son of God.* Londres: Murray, 1891.

Görres, Joseph von. *Die Christliche Mystik.* Regensburg: G. J. Manz, 1836.

Göschel, Carl Friedrich. *Von den Beweisen für die Unterblichkeit der menschliche Seele.* Berlim: Duncker & Humblot, 1835.

Gottlob, Adolf. *Kreuzablass und Almosenablass.* Stutgart: Enke, 1906.

Gottschick, Johannes. *Die Kirchlichkeit der saganannte kirchliche Theologie.* Freiburg im Breisgau: J. C. B. Mohr, 1890.

Graebke, Friedrich. *Die Konstruktion der Abendmahslehre Luthers in ihrer Entwicklung dargestellt.* Leipzig: Deichert, 1908.

Grafe, Eduard. *Die paulinische Lehre vom Gesetz nach vier Hauptbriefen.* 2a. ed. Freiburg i. B.: Mohr, 1893.

Grass, Konrad. *Die russische Sekten.* 2 vols. Leipzig: Hinrichs, 1907-14.

Gregório de Nazianzo. *Theological Orations, NPNF (2),* VII, 309-18.

Gregório de Nissa. *The Catechetical Oration.* Traduzido por J. H. Srawley. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

Grétilat, Augustin. *Exposé de Théologie Systématique.* 4 vols. Paris: Fischbacher, 1885-92.

Grill, Julius. *Der Primat von Petrus.* Tübingen: Mohr, 1904.

Groe, Theodorus van der. *Beschrijving van het oprecht en zielzaligend geloof.* Veenendaal: Kool, 1974.

_____. *Toetssteen der waare en valsche genade.* 8a. ed. 2 vols. Roterdã: H. Van Pelt & A. Douci Pietersz., 1752-53.

Groe, Theodorus van der, Jacob Groenewegen, e Adriaan van der Willigen. *Beschrijving van het oprecht en zielzalgend geloof.* Roterdã: R. C. Huge, 1742.

Groe, Theodorus van der, e H. P. Scholte. *Het zaligmakende geloof.* Nova ed. Amsterdã: H. Hövecker, 1838.

Groenen, Petrus Gerardus. *Lijkverbranding.* 's Hertogenbosch: Teulings, 1909.

Gromer, Georg. *Die Laienbeicht im Mitellalter: Ein Beitrag zu ihrer Geschichte.* Munique: J. J. Lentner, 1909.

Groot, Johannes Frederik de. *Handleiding bij het katholiek godsdienstonderwijs aan gymnasia, h. burgerscholen en kweekscholen.* Amsterdã: C. L. Van Langenhuysen, 1906.

Groot, Johannes Vincentius de. *Summa apologetica de ecclesia catholicae.* 3a. ed. Regensburg: Manz, 1906.

Grosheide, F. W. *De verwachting der toekomst van Jezus Christus.* Amsterdã: Bottenburg, 1907.

Grüneisen, Carl. *Der Ahmenkultus und die Ur religion Israels.* Halle: Niemeyer, 1900.

Grützmacher, Richard Heinrich. *Modern-Positive Vorträge.* Leipzig: A. Deichert, 1906.

_____. *Wort und Geist: Eine historische und dogmatische Untersuchung zum Gnadenmittel des Wortes.* Leipzig: Deichert, 1902.

Guers, Émile. *Israel in the Last Days of the Present Economy.* Traduzido por Aubrey Price. Londres: Wertheim, MacIntosh & Hunt, 1862.

Gunning, Johannes Hermanus, III. *De Chasidim: Eene bladzijde uit de geschiedenis van het hedendaagsche jodendom.* Groningen: J. B. Wolters, 1891.

_____. *De eenheid der kerk.* Nijmegen: Ten Hoet, 1896.

_____. *Hooger dan de kerk!* Nijmegen: Ten Hoet, 1897.

_____. *Rekenschap.* Nijmegen: Ten Hoet, 1898.

Haarbeck, Theodor. *"Die Pfingstbewegung" ingeschichtlicher, biblischer, und psychologischer Beleutung.* Barmen: Buchhandlung des Johanneums, 1910.

Haeckel, Ernst. *The Riddle of the Universe at the Close of the Nineteenth Century.* Traduzido por Joseph McCabe. Nova York: Harper & Brothers, 1900.

Hahn, G. Ludwig. *Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* Breslau: E. Morganstern, 1864.

Haldimann, Hector. *Le Fidéisme.* Paris: Fischbacher, 1907.

Hall, Granville Stanley. *Adolescence: Its Psychology and Its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education.* 2 vols. Nova York: D. Appleton, 1904.

Hammerstein, Ludwig. *Kirche und staat.* Freiburg i. B.: Herder, 1883.

Hansjakob, Heinrich. *Die Toleranz und die Intoleranz der katholischen Kirche.* 2a. ed. Frieburg i. B.: Herder, 1899.

Happel, Julius. *Richard rothers Lehre von der Kirche.* Leipzig: Heinsius, 1909.

Häring, Theodor. *The Christian Faith.* 2 vols. Traduzido por Dickie e George Ferries. 2 vols. Londres: Hodder and Stoughton, 1913.

_____. *Δικαιοσυνη θεου bei Paulus.* Tübingen: J. J. Heckenhauer, 1896.

Harless, Gottlieb Christoph Adolph von, e Theodosius Harnack. *Die kirchliche-religiöse Bedeutung der reinen Lehre*

von den Gnadenmittel. Erlangen: Deichert, 1869.
Harnack, Adolf von. *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius.* 2 vols. Leipzig: Hinrichs, 1897-1904.
_____. *The Constitution and Law of the Church in the First Two Centuries.* Traduzido por Frank Lubecki Pogson. Londres: Williams & Norgate; Nova York: Putnam & Sons, 1910.
_____. *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrunderten.* Leipzig: Hinrichs, 1910.
_____. *History of Dogma.* Traduzido por N. Buchanan, J. Millar, E. B. Speirs, e W. McGilchrist e organizado por A. B. Bruce. 7 vols. Londres: Williams & Northgate, 1896-99.
_____. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten.* 2 vols. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1905.
_____. *The Mission and Expansion of Christianity.* Traduzido por James Moffat. Nova York: Harper, 1908.
_____. *Das Wesen des Christentums.* Leipzig: Hinrichs, 1902.
_____. *What Is Christianity? Lectures Delivered in the University of Berlim during the Winter-Term 1899-1900.* Traduzido por Bailey Saunder. 2a. ed., rev. Nova York e Evanston: Harper, 1957.
Harnack, Theodosius. *Praktische Theologie.* 2 vols. Erlangen: Deichert, 1877-78.
Hartmann, Eduard von. *Die Geisterhypothese des Spiritismus und seine Phantome.* Leipzig: Friedrich, 1891.
_____. *Religionsphilosophie.* Leipzig: Friedrich, 1888.
_____. *Der Spiritismus.* Leipzig: Friedrich, 1885.
Hase, Karl von. *Handbook to the Controversy with Rome.* Traduzido por A. W. Streane. 2 vols. Londres: Religious Tract Society, 1906.
_____. *Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche.* 5a. ed. Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1890. 6a. ed. 1894.
_____. *Hutterus redivivus, oder, Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche,* 8a. ed. Leipzig: Breithof & Härtel, 1855.
Hastie, William. *The Theology of the Reformed Church in Its Fundamental Principles.* Edimburgo: T&T Clark, 1904.
Hatch, Edwin. *The Influence of Greek Ideas on Christianity.* 1890. Reimpressão, Nova York: Harper, 1957.
Haupt, Erich. *Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien.* Berlim: Reuther & Reichard, 1895.
_____. *Zum Verständnis des Apostolats.* Halle: Niemeyer, 1896.
Haussleiter, Johannes. *Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube: Ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefs.* Erlangen e Leipzig: Deichert (G. Böhme), 1891.
*Hébert, Marcel. *L'evolution de la foi.* Paris: F. Alcan, 1907 [1905].
Hefner, Josef. *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsgeschichte.* Paderborn: Schöningh, 1909.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the Philosophy of Religion.* Organizado por Peter C. Hodgson. 3 vols. Berkeley: University of California Press, 1984-87.
_____. *Sämtliche Werke.* 26 vols. Stuttgart: F. Frommann, 1949-59.
Hegler, Alfred. *Geist und Schrift bei Sebastian Franck.* Freiburg i.B.: Mohr, 1892.
Heidegger, Johann Heirich. *Corpus theologiae.* 2 vols. Zurique: J. H. Bodmer, 1700.
Hein, Karl. *Die Sakramentslehre des Johannes à Lasco.* Berlim: C. A. Schwetsche & Sohn, 1904.
Heinrich, Johann Baptist, e Konstantine Gutberlet. *Dogmatische Theologie.* 10 vols. 2a. ed. Mainz: Kirchheim, 1881-1900.
Heinzelmann, Gerhard. *Der Begriff der Seele und die Idee der Unterblichkeit bei Wilhelm Wundt.* Tübingen: Mohr, 1910.

Heitmüller, Wilhelm. *Im Namen Jesu.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903.

_____. *Taufe und Abendmahl bei Paulus.* Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1903.

Hellwald, Friedrich von. *Die Erde und Ihre Volker: Ein geographischer Hausbuch.* Stutgart: Spemann, 1877-78.

Hengstenberg, E. W. *Openbaring van Johannes.* 's Hertogenbosch: Muller, 1852.

Henry, Paul. *The Life and Times of John Calvin, the Great Reformer.* 2 vols. Nova York: R. Carter & Brothers, 1851-52.

Heppe, Heinrich. *Dogmatik des deutschen Protestantismus im seechzehnten Jahrhundert.* 3 vols. Gotha: F. A. Perthes, 1857.

_____. *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche.* Elberseld: R. L. Friedrich, 1861.

_____. *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche: Namentlich der Niederlande.* Leiden: Brill, 1879.

Hergenröther, Joseph. *Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlicher Entwicklung und in Beziehung auf die Fragen der Gegenwart.* 2 vols. Freiburg i. B.: Herder, 1872.

_____. *Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlicher Entwicklung und in Beziehung auf die Fragen der Gegenwart.* 2a. ed. Freiburg i. B.: Herder, 1874.

Hermas, Pastor de. ANF, II, 1-58.

Herrmann, Wilhelm. *Der Verkehr des Christen mit Gott.* 6a. ed. Stutgart: Cotta, 1908.

Herzog, Johannes. *Der Begriff der Bekehrung im Lichte der heiligen Schrift, der Kirchengeschichte, und der Forderung des heutigen Lebens.* Giessen: J. Ricker (Töpelmann), 1903.

Hesselink, F. *Staat de wetenschap het geloof aan de onsterfelijkheid in der weg?* Middelburg: G. A. W. van Straten, 1904.

Hettinger, Franz. *Apologie des Christenthums.* 2ª. ed. 5 vols. Freiburg im Breisgau: Herder, 1865.

Hodge, Charles. *Discussions on Church Polity.* Nova York: Charles Scribner's Sons, 1878.

_____. *Systematic Theology.* 3 vols. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1888.

Hoedemaker, Philippus Jacobus. *Hoe oordeelt de Heilige Schrift en hoe oordeelen de Gereformeerde vaderen over scheiding en doleantie?* 3a. ed. Sneek: Campen, 1892.

Hoekstra, Hendrik. *Bijdrage tot de Kennis en de Beoordeling van het Chiliasme.* Kampen: Kok, 1903.

Hoekstra, Sytze. *De hoop der onterfelijkheid.* Amsterdã: P. N. Van Kampen, 1867.

_____. *Het evangelie der genade door Jezus Christus zelven verkondigd in de gelijkenis van den verloren zoon.* Sneek: Van Druten & Bleeker, 1855.

Hoensbroech, Paul K. Graf von. *Das Papstthum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit.* 2 vols. Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1901-2.

Hoffmann, Hermann Edler von. *Das Kirchenverfassungsrecht der niederländischen Reformierten bis zum Beginne der Dordrechter Nationalsynode von 1618/19.* Leipzig: C. L. Hirschfield, 1902.

Hoffmann, Richard Adolf. *Die abendmahlsgedanken Jesu Christi: Ein biblisch-theologischer Versuch.* Königsberg: Thomas & Oppermann, 1896.

Höfling, Johann Wilhelm Friedrich. *Das Sakrament der Taufe.* Erlangen: Deichert, 1859.

Hofmann, Johann Christian Konrad von. *Der Schriftebeweis.* 3 vols. Nördlingen: Beck, 1857-60.

_____. *Weissagung und Erfüllung im Alten und Neuen Testamente.* 2 vols. Nördlingen: Beck, 1841.

Hofmann, Rudolf Hugo. *Symboliek of stelselmatige uiteenzetting van het onderscheidene Christelijke kergenootschapen en voornaamste*

sekten. Utrecht: Kermink und Zoon, 1861.
Holl, Karl. *Luther und das landesherrliche Kirchenregiment.* Tübingen: Mohr, 1911.
_____. *Die Rechtfertgungslehre im Lichte der Geschichte des Protestantismus.* Tübingen: Mohr, 1906.
Hollaz, David. *Examen Theologicum Acroamaticum.* Rostock e Leipzig: Russworm, 1718.
Hollweck, Joseph. *Der apostolische Stuhl und Rom.* Mainz: Kirchheim, 1895.
Holmes, E. E. *Immortality.* Londres: Longman, Green, 1908.
Holtius, Nicolaus. *Godgeleerde verhandeling over het oprecht geloof.* Leiden, 1747.
Holtzheuer, Otto. *Das Abendmahl und die neuere Kritik.* Berlim: Wiegandi & Grieben, 1896.
Holtzmann, Heinrich. Julius. *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie.* 2 vols. Freiburg e Leipzig: Mohr, 1897.
Honert, Johannes van den. *Verhandeling van de rechtvaerdiging des zondaars uit en door het geloof.* Leiden: Luchtmanns, 1755.
Honig, Anthonie Gerrit. *Alexander Comrie.* Utrecht: H. Honig, 1892.
Hooijer, Cornelis. *Oude kerkenordeningen der Nederlansdsche Hervormde gemeenten, 1563-1638, en het concept-reglement op de organisatie van het Hervomde Kerkgenootschap in het Koningrijk Holland 1809.* Zalt-Bommel: Noman, 1865.
Hoop Scheffer, Jacob Gijsbert de. *Geschiedenis der kerkhevorming in Nederland van haar ontstaan tot 1531.* Amsterdã: G. L. Funke, 1873.
_____. *Overzicht der geschiedenis van den doop bij onderdompeling.* Amsterdã, 1882.
Hoornbeeck, Johannes. *Disputatio theologica practica, de theologiae praxi.* Leiden: Elsevirium, 1659-61.
_____. *Summa controversiarum religionis, cum infidelibus, haeriticis et schismaticis.* Utrecht: J. à Waerberge, 1658.
Hooykaas, Cornelis Elias. *Oud-Christelijke ascese.* Leiden: A. W. Sijthoff, 1905.
Horton, Robert F., e Joseph Hocking. *Shall Rome Reconquer England?* Londres: National Council of Evangelical Free Churches, 1910.
Höveler, P. *Professor A. Harnack und die katholische Ascese.* Düsseldorf: L. Schwann, 1902.
Hugo de São Vítor. *On the Sacraments of the Christian Faith.* Traduzido por Roy J. Deferrari. Cambridge, MA: Medieval Academy of America, 1951.
Hurgronje, C. Snouck. *Der Mahdi.* Amsterdã, 1885. Extrato de *Revue Coloniale Internationale* 1 (1885).
Hymmen, Johannes. *Die Sakramentslehre Augustins in Zusammenhang dargestellt und beurteilt.* Bonn: C. Georgi, 1905.
Inácio de Antioquia. *Epistle to the Ephesians. ANF,* I, 45-58.
_____. *Epistle to the Magnesians. ANF,* I, 59-65.
_____. *Epistle to the Philadelphians. ANF,* I, 79-85.
_____. *Epistle to the Smyrnaeans. ANF,* I, 86-92.
_____. *Epistle to the Trallians. ANF,* I, 66-72.
Ihmels, Ludwig. *Die tägliche Vergebung der Sünden,* 2a. ed. Leipzig: Dörffling & Franke, 1916.
Irineu. *Against Heresies. ANF,* I, 309-567.
Isenkrahe, Caspar. *Energie, Entropie, Weltanfang, Weltende.* Trier: Lintz, 1910.
Ist der Einzelkelch bei der Feier des heiligen Abendmahl eine neutestamentliche Einrichtung? Hagen i. W.: Rippel, s.d.
Jackson, George. *The Fact of Conversion.* New York: Fleming H. Revell, 1908.
Jacob, Benno. *Im Namen Gottes.* Berlim: S. Calvary, 1903.
Jacob, Leonhard. *Jesu Stellung zum mosaischen Gesetz.* Götingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1893.
Jackson, George. *The Fact of conversion.* Nova York: Fleming H. Revell, 1908.
James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature.* Nova York: Modern Library, 1902.

Jansen, Gerardus Martinus. *Praelectiones Theologiae Dogmaticae.* 3 vols. em 2. Utrecht: van Rossum, 1875-79.

Jeremias, Alfred. *Hölle und Paradies bei den Babyloniern.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1900.

João de Damasco. *Exposition of the Orthodox Faith. NPNF* (2), IX, 259-360.

Jong, Karl Hendrik Eduard de. *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung.* Leiden: Brill, 1909.

Joos, Wilhelm. *Die Bulle "Unam Sanctam" und das vatikanische Autoritätsprinzip.* 2a. ed. Schaffhausen: Carl Schock, 1897.

Josephson, Hermann. *Das heiligen Abendmahl und das Neue Testament.* Gütersloh: Bertelsmann, 1895.

Josefo, Flávio. *The Works of Josephus.* Traduzido por William Whiston. Nova edição atualizada. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1987.

Jülicher, Adolf. *Paulus und Jesus.* Tübingen: Mohr, 1907.

Jüngst, Johannes. *Amerikanischer Methodismus in Deutschland und Robert Pearsall Smith.* Gotha: F. A. Perthes, 1875.

Jung-Stilling, Johann Heinrich. *Theorie der Geister-Kunde: In einer natur-, vernunft- und bibelmüssigen Beantwortung der Frage was von Ahnungen, Geschichten und Geisterscheinungen geglaubt und nicht geglaubt werden musste.* Nuremberg: Raw, 1808; Leipzig: Dieter, ca. 1890.

Junius, Franciscus. *Opuscula Theologica Selecta.* Organizada por Abraham Kuyper. Amsterdã: F. Muller, 1882.

_____. *Theses Theologicae.* In vol. 1 de *Opuscula.*

Justino Mártir. *First Apology. ANF,* I, 159-87.

_____. *Dialogue with Tripho. ANF,* I, 194-270.

Kabisch, Richard. *Die Eschatologie des Paulus in ihrem Zusammenhang mit dem Gesammtbegriff des Paulinismus.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1893.

Kaftan, Julis. *Dogmatik.* Tübingen: Mohr, 1901.

Kähler, Martin. *Dogmatische Zeitfragen: Alte und neue Auführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre,* 2a. ed. 3 vols. Leipzig: Deichert, 1907-13.

_____. *Die Sakramente als Gnadensmittel.* Leipzig: Deichert, 1902.

_____. *Die Wissenschaft de christlichen Lehre.* 3a. ed. Leipzig: A. Deichert, 1905.

Kahnis, Friedrich August. *Die Lutherische Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt.* Leipzig: Dörffling & Franke, 1861-68.

Kahnis, Karl Friedrich. *Die Lehre vom Abendmahle.* Leipzig: Dörffling & Franke, 1851.

Kalb, Ernst. *Kirchen und Sekten der Gegenwart.* 2a. ed. Stutgart: Evang. Gesellschaft, 1907.

Kampschulte, Franz Wilhelm, e Walter Goetz. *Johann Calvin: Seine Kirche und sein Staat in Genf.* 2 vols. Leipzig: Duncker & Humbolt, 1869-99.

Kant, Immanuel. *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* Berlim: Heimann, 1869.

_____. *Religion within the Limits of Reason Alone.* Traduzido por Theodore M. Greene e Hoyt H. Hudson. Nova York: Harper and Brothers, 1934.

Kattenbusch, Ferdinand. *Das apostolische Symbol.* 2 vols. Leipzig: Hinrichs, 1894-1900.

_____. *Die Kirchen und Sekten des Christentums in der Gegenwart.* Tübingen: Mohr, 1909.

_____. *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde.* Freiburg i.B.: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1892.

Kayser, August. *Theologie des Alten Testaments.* Preparado por Karl Marti. 2a. ed. Estrasburgo: Friedrich Bull, 1894.

Keating, John Fitzsephen. *The Agape and the Eucharist in the Eraly Church.* Londres: Methen, 1901.

Keckerman, Bartholomäus. *Systema s.s. theologiae*. Hanovier: Antonium, 1602.
Keil, Carl Friedrich. *Biblical Commentary on the Prophecies of Ezekiel*. Traduzido por James Martin. Reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1970.
_____. *Manual of Biblical Archaelogy*. Traduzido por P. Christie e A. Cusin. 2 vols. Edimburgo: T&T Clark, 1887-88.
Keyserling, Hermann. *Unterblichkeit, eine Kritik der Beziehungen zwischen Naturgescheben und menschlichen Vorstellungswelt*. Munique: Lehmann, 1907.
Kiefl, Franz Xaver. *Der Friedensplan des Leibniz zur Wiedervereinigung der getrennten christlichen Kirchen*. Paderborn: Schöningh, 1903.
_____. *Herman Schell und die Ewigkeit der Höllenstrafen*. Mainz: Kirchheim, 1907.
Kirchner, Viktor. *Der "Lohn" in der alten Philosophie, im burgerlichen Recht, besonders im Neuen Testament*. Gütersloh: Bertelsmann, 1908.
_____. *Der Spiritismus: Die Narrheit unseres Zeitalters*. Berlim: Habel, 1883.
Kirn, Otto. *Grundriss der evangelischen Dogmatik*. Leipzig: Deichert, 1905.
Klee, Heinrich. *Katholische Dogmatik*. 4a. ed. Mainz: Kirchheim, 1861.
Kleugten, Joseph. *Die Theologie der Vorzeit*. 2a. ed. 5 vols. Münster: Theissing, 1867-74.
Kleyn, Hendrik Gerrit. *De zoon Gods onder de wet en het leven van Christus onder de wet*. Sneeck: Campen, 1901.
Kliefoth, Theodor. F. D. *Acht Bücher von der Kirche*. Schwerin: Stiller, 1854.
_____. *Christliche Eschatologie*. Leipzig: Dörffling & Franke, 1886.
Knapp, Georg Christian. *Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre nach dem Lehrbegriff der evangelischen Kirche*. Organizado por Carl Thilo. 2 vols. Halle: Waisenhauses, 1827
Kneib, Philipp. *Die Beweise für die Untesblichkeit der Seele als allgemeinen psychologischen Tatsachen*. Freiburg: Herder, 1903.
_____. *Die "Heteronomie" der christlichen Moral*. Viena: Mayer, 1903.
_____. *Die "Jenseitsmoral" im Kampfe um ihre Grundlagen*. Freiburg i. B.: Herder, 1906.
_____. *Die "Lohnsucht" der christlichen Moral*. Viena: Mayer, 1904.
_____. *Die Unterblichkeit der Seele*. Viena: Mayer, 1900.
Knopf, Rudolf. *Das nachapostolische Zeitalter: Geschichte der christlichen Gemeinsden vom Beginn der Flavierdynastie bis zum Ende Hadrians*. Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1905.
Knox, John. *The First Book of Discipline*. In *History of the Reformation of Religion in Scotland*. Glasgow: Blackie, Fullarton, 1831.
Köberle, Justus. *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum: Eine Geschichte des vorchristlichen Heilsbewusstseins*. Munique: Beck, 1905.
Koch, Hugo. *Cyprian und der römische Primat*. Leipzig: Hinrichs, 1910.
Koelman, Jacobus. *Het ambt en pligten der ouderlingen en diakenen*. 's Gravenhage: Van Velzen, 1837.
_____. *Historisch verhael nopens der Labadisten*. 2 vols. Amsterdã: Johannes Boeckholt, 1683-84
_____. *De natuur en gronden des geloofs*. Ede: Hardeman, 1988.
Köhler, Johan Nicolaas. *Het Irvingisme*. 's Gravenhage: Mensing en Visser, 1876.
Kolb, Robert, e Timothy J. Wengert, orgs. *The Book of concord*. Minneapolis: Fortress, 2000.
Kolde, Theodor. *Die Heilsarmee: Ihre Geschichte und ihr Wesen*. Erlangen: Deichert, 1885.
König, Eduard. *Geschichte des Reiches Gottes*. Berlim: M. Warneck, 1908.
_____. *Der Glaubensact des Christen nach Begriff und Fundament*. Erlangen: Deichert, 1891.
Köstlin, Heinrich Adolf. *Die Lehre von der Seelsorge nach evangelischen Grundsätzen*. Berlim: Reuther & Reichard, 1895.
Köstlin, Julius. *Luthers Lehre von der Kirche*. Stutgart: Liesching, 1853.

_____. *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony.* Traduzido por Charles E. Hay. 2 vols. Filadélfia: Lutheran Publication society, 1897.

_____. *Das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte des Neuen Testaments.* 2a. ed. Stutgart: Schloessman, 1872.

Kramer, F. *De vergeving der zonden.* Kampen: Kok, 1910.

Kramer, Geerhard. *Het verband van doop en wedergeboorte.* Breukelen: De Vecht, 1897.

Krauss, Alfred. *Das protestantische Dogma von der unsichtbare Kirche.* Gotha: F. A. Perthes, 1876.

Krebs, Albertus. *De unionis mysticae quam vocant doctrinae lutheranae origine et progressu saeculo XVII.* Marburgo, 1871.

Kromsigt, Johannes Christiaan. *Wilhelmus schortinghuis.* Groningen: J. B. Wolters, 1904.

Kruske, Karl Adolph Richard. *Johannes à Lasco und der Sacramentsstreit: Ein Beitrag zur Geschichte der Reformationzeit.* Leipzig: Deichert, 1901.

Kübel, Johannes. *Geschichte des katholischen Modernismus.* Tübingen: Mohr, 1909.

Kübel, Robert Benjamin. *Ueber den Unterschied zwischen der positiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie.* 2a. ed. Munique: Beck, 1893.

Kuenen, Abraham. *The Prophets and Profecy in Israel.* Traduzido por Adam Milroy. Londres: Longmans, Green, 1877. Reimpressão, Amsterdã: Philo, 1969.

Kühl, Ernest. *Rechtfertigung auf Grund des Glaubens und Gericht nach den Werken bei Paulus.* Königsberg: Wilh. Koch, 1904.

Kunze, Johannes. *Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis.* Leipzig: Dörffling & Franke, 1899.

_____. *Die Rechtfertigungslehre in der Apologie.* Gütersloh: Bertelsmann, 1908.

Kurz, Anton. *Die katholische Lehre vom Ablass vor und nach dem Aufreten Luthers.* Paderborn: Schöningh, 1900.

Kuyper, Abraham. *Encyclopadie der Heilige Godgeheerdherd.* 2a. ed. 3 vols. Kampen: Kok, 1908-9.

_____. *E. Voto Dordraceno: Toelichting op den Heidelbergschen Catechismus.* 4 vols. Amsterdã: Wormser, 1892-95.

_____. *Ons program.* 4a. ed. Amsterdã e Pretória: Höveker & Wormser, 1880. 5a. ed. Hilversum: Hoveker & Wormser, 1907.

_____. *Principles of Sacred Theology.* Nova York: C. Scribner's sons, 1898.

_____. *Van de voleinding.* 4 vols. Kampen: Kok, 1928-31.

_____. *Het werk van den Heiligen Geist.* 3 vols. em 1. Amsterdã: Wormser, 1888-89.

_____. *The work of the Holy spirit.* Traduzido por Henry de Vries. 3 vols. Nova York: Funk & Wagnalls, 1900.

Kuyper, Abraham, Jr. *De band des Verbonds.* Amsterdã: Kirchner, 1906.

_____. *Johannes Maccovius.* Leiden: D. Donner, 1899.

Kuyper, Herman Huber. *De christlijke vrijheid.* Kampen: Bos, 1898.

_____. *Hamabdil: Van de heilgheid van het Genadeverbond.* Amsterdã: Bottenburg, 1907.

_____. *De opleiding tot den Dienst des Woords bij de Gereformeerden.* 's Gravenhage: M. Nijhoff, 1891.

Laake, Otto. *Über den sakramentalen Charakter.* Munique: Manz, 1903.

Lacombe, Jacques de. *Les nouveau-nés de l'Esprit: Étude de psychologie religieuse.* Paris: Fischbacher, 1905.

Lactâncio. *The divine Institutes. ANF,* VII, 9-223.

Laidlaw, John. *The Bible Doctrine of Man.* Edimburgo: T&T Clark, 1895.

Lambert, John C. *The Sacraments in the New Testament.* Edimburgo: T&T Clark, 1903.

Lampe, Friedrich Adolph. *De verborgentheit van het genaade-verbondt: Ter eeren van den grooten Verbonds-Godt, en tot*

stichtinge van alle heybegeerige zielen geopent. Amsterdã, 1718.
_____. *Einleitung zu dem Geheimnis des Gnaden-Bunds.* Elberfeld: Lueas, 1837.
Landau, Marcus. *Hölle und Fegfeuer in Volksglaube, Dichtung, und Kirchenlehre.* Heidelberg: Winter, 1910.
Lange, Friedrich Albert. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart.* 8a. ed. Leipzig: Baedekker, 1908.
Lange, Johann Peter. *Christliche Dogmatik.* 3 vols. Heidelberg: K. Winter, 1852.
_____. *Positive Dogmatik.* Heidelberg: K. Winter, 1851.
Langen, Joseph. *Das vatikanische Dogma von dem Universal-Episcopat und der Unfehl-barkeit des Papstes in seinem Verhältniss zum Neuen Testament und der patristichen Esegese.* 4 vols. Bonn: Eduard Weber, 1871-76.
Lasco, John à. *Opera tam edita quam inedita.* Organizado por Abraham Kuyper. 2 vols. Amsterdã: F. Muller, 1866.
Lauterburg, Moritz. *Der Begriff des Charisma und seine Bedeutung für praktische Theologie.* Gütersloh: C. Bertelsmann, 1898.
Lechler, Gotthard Victor. *Geschichte des englischen Deismus.* Stutgart: J. G. Cotta, 1841.
_____. *Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation.* Leiden: Noothoven van Goor, 1854.
Lechler, Karl. *Die biblische Lehre vom heiligen Geiste.* 3 vols. Gütersloh: Bertelsmann, 1899-1904.
_____. *Die neutestamentliche Lehre vom heiligen Ambte.* Stutgart: J. F. Steinkopf, 1857.
Leenhof, Frederik van. *Den hemel op aarden of een korte beschrijvinge van de waare en stantvastige blydshap.* Zwolle: Hakvoord, 1703.
Lehmkuhl, Augustin. *Theologia moralis.* 2 vols. Freiburg. Herder, 1898.
Leibbrand, Karl M. *Das Gebet für die Todten in der evangelischen Kirche.* Stutgart: Schweizerbart, 1864.
Leibnitz, Gottfried Wilhelm von. *System der Theologie nach dem Manuskripte von Hanover.* Mainz: Müller, 1825.
Leitner, Franz. *Der hl. Thomas von Aquin über das unfehlbare Lehramt des Papstes.* Freiburg i. B.: Herder, 1872.
Lemme, Ludwig. *Endlosigkeit der Verdammnis und allgemeine Wiederbringung.* Berlim: Runge, 1898.
Lépicier, Alexius Maria. *De stabilitate et progresia dogmatis.* Roma: Desclée, 1910.
Le Roi, Johannes Friedrich Alexander de. *Judentuten im 19 Jahrhundert: Ein statistischer Versuch.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1899.
Lessing, G. E. *Erziehung des Menschengeschlechts.* Organizado por Louis Ferdinand Helbig. Berna e Las Vegas: Peter Lang, 1980.
Liebermann, Franz B. *Institutiones theologicae.* 8a. ed. 2 vols. Mainz: Kirchheim, 1857.
Limborch, Philippus van. *Theologia christiana ad praxin pietatis ac promotionen pacis christianae unice directa.* Amsterdã: Arnhold, 1735.
Linden, J. Van der. *Waarheid of dwaling.* Den Haag: J. Van der Burgh, 1910.
Lion Cachet, Frans. *Tien dagen te Brighton: Brieven aan een vriend.* Utrecht: Kemink & Zoon, 1875.
Lipsius, Richard Adelbert. *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik.* Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1893.
_____. *Die paulinische Rechtfertigungslehre.* Leipzig: Hinrichs, 1853.
Lobstein, Paul. *La doctrine de la sainte Cène.* Lausane: Bridel, 1889.
_____. *Die Ethik Calvins in ihren Grundzügen entworfen.* Estrasburgo: C. F. Schmidt, 1877.
Lodensteyn, Jodocus van. *Beschouwinge van Zion.* Utrecht: Willem Clerk, 1674.
Lodge, Oliver. *The Survival of Man: A Study in a Unrecognized Human Faculty.* Londres: Methuen: Nova York: Moffat, Yard, 1909.

Löhe, Wilhelm. *Drei Bücher von der Kirche.* Stutgart: Liesching, 1845.
_____. *Three Books concerning the Church.* Traduzido por Edward T. Horn. Reading, PA: Pilger, 1908.
Lombardo, Pedro. *Sententiae in IV liberis distinctae.* 3a. ed. 2 vols. Grottaferrata: Colleggi S. Bonaventurae et Claras Aquas, 1971-81.
Lonkhuijzen, Jan van. *Hermann Friedrich Kohlbrügge en zijn Prediking.* Wageningen: Vada, 1905.
Loofs, Friedrich. *Leiftfaden zum Studium der Dogmengeschichte.* 4a.ed. Halle a. S.: M. Niemeyer, 1906.
Lotze, Hermann. *Microcosmus.* Traduzido por Elizabeth Hamilton e E. E. Constance Jones. Edimburgo: T&T Clark, 1885. Nova York: Scribner & Welford, 1866.
_____. *Mikrokosmus.* 3 vols. Leipzig: S. Hirzel, 1872-78.
Love, Christopher. *Theologica practica: Dat is, Alle de theologische Werken.* 4a. ed. Amsterdã: J. H. Boom, 1669.
Luca, Mariano de. *Institutiones iuris ecclesiastici publici.* Regensburg: F. Pustet, 1901.
Lucius, Ernest. *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche.* Tübingen: Mohr, 1904.
Lüken, Heinrich. *Die traditionen des Menschengeschlechts oder die Uroffenbarung Gottes unter den Heiden.* 2a. ed. Rev. Münster: Aschendorff, 1869.
Lütgert, Wilhelm. *Gotters Sohn und Gottes Geist: Vorträge zur Christologie und zur Lehre vom Geiste Gottes.* Leipzig: A. Deichert (G. Böhme), 1905.
Luthardt, Christoph Ernst. *Compendium der Dogmatik.* Leipzig: Dörffling & Franke, 1865.
_____. *Die Lehre von den letzen Dingen.* 3a. ed. Leipzig: Dörffling & Franke, 1885.
Lutero, Martinho. *Luther's Large Catechism.* Traduzido por J. N. Lenker. Minneapolis: Augsburg, 1967.
_____. *Luther's Works.* Organizado por J. Pelikan e H. T. Lehman. 55 vols. St. Louis: Concordia; Filadélfia: Fortress, 1955-86. Vol. 25. Organizado por Hilton C. Oswald. 1972. Vol. 39. Organizado por Joel W. Lundeen, 1986.
_____. *On the Papacy in Rome: Against the Most Celebrated Romanist in Leipzig.* Vol. 39, p. 49-104 in *Luther's Works,* organizado por Joel W. Lundeen. Filadélfia: Fortress, 1986.
_____. *Von dem Baptistum zu Rome: Widder den hochberumpten Romanisten zu Leiptzck.* Witemberg: Melchior Loter, 1520.
Lüttge, Willy. *Die Rechfertigungslehre Calvins und ihre Bedeutung für seine Frömmigkeit.* Berlim: Reuther & Reichard, 1909.
Maccovius, Johannes. *Collegia theologica.* 3a. ed. Franeker: Joannis Fabiani Deuring, 1641.
_____. *Loci Communes Theologici.* Amsterdã: s. l., 1658.
Macdonald, Robert. *Mind, Religion, and Health, with an Appreciation of the Emmanuel Movement.* Nova York e Londres: Funk & Wagnalls, 1908.
Maistre, Joseph Marie. *Du pape.* 2 vols. Lion: Rusand, 1819.
_____. *The Pope, Considered in His Relations with the Church, Temporal Sovereignties, Separeted Churches, and the Cause of Civilization.* Traduzido por Aeneas McD. Dawson. Nova York: H. Fertig, 1975 [1850].
Mandel, Hermann. *Die scholastische Rechtfertigungslehre: ihre Bedeutung für Luthers Entwicklung, ihr Grundproblem, und dessen Lösung durch Luther.* Leipzig: Dieterich, 1906.
Manen, Willem Christiaan van. *De brief aan de Romeinen.* Leiden: Brill, 1891.
Mannens, Paulus. *Theologiae Dogmaticae Institutiones.* 3 vols. Roermond: Ronen, 1910-15.
Manzoni, Cesare. *Compendium theologiae dogmaticae, e praecipusis scholasticis antiquis et modernis redactum.* 4 vols. Turin: Berruti, 1909.
Marang, G. P. *De zwijndrechtsche Nieuwlichters.* Dordrecht: De Graaf, 1909.

Marck [Marckius], Johannes. *Christianae theologiae medulla didactico-elentica.* Amsterdã: Wetstenios, 1716.

_____. *Compendium theologiae christianae didactico-elencticum.* Groningen: Fossema, 1686.

_____. *Expectatio gloriae futurae Jesu Christi.* Leiden: Abraham Kallewier, 1730.

Maresius, Samuel. *Collegium Theologicum sive Systema Breve Universae Theologiae Comprehensium Octodecim Disputationibus.* Groningen: 1645, 1659.

_____. *Foederatum belgium orthodoxum sive confessionis ecclesiarum belgicarum exegesis.* Groningen: Nicolaus, 1653.

_____. *Systema theologicum.* Groningen: Aemilium Spinneker, 1673.

Marmontel, Jean François. *Belisarius* [1767]. Nova York: Garland, 1975.

Maronier, Jan Hendrik. *Het inwendig word.* Amsterdã: Tj. Van Holkema, 1890.

Marshall, W. *The Gospel-Mystery of Santification.* Grand Rapids: Zondervan, 1954.

Martensen, Hans. *Christian Dogmatics.* Traduzido por William Urwick. Edimburgo: T&T Clark, 1871.

_____. *De Kinderdoop.* Utrecht: W. F. Dannenfelser, 1852.

Marti, Karl. *Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orient.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1906.

Martyrdom of Policarp. ANF, I, 37-44.

Mastricht, Peter van. *Theoretico-practica theologia.* Utrecht: Appels, 1714.

McCornell, Samuel David. *The Evolution of Immortality.* Nova York e Londres: MacMillan, 1901.

Melanchthon, Philipp. *Confessyon of the fayth of the Germaynes: The apologie.* Amsterdã: Theatrum Orbis Terrarum, 1576. Reimpressão, Norwood, NJ: W. J. Johnson, 1976.

_____. *Corpus doctrinae christianae.* Leipzig: Ernesti Voegelini [Ernst Vögelin] Constantientis, 1560.

_____. *Loci communes.* Berlim: G. Schlawitz, 1856.

_____. *Treatise on the Power and Primacy of the Pope* (1537). p. 329-45 in *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church,* organizado por Robert Kolb e Timothy J. Wengert. Traduzido por Charles P. Arand. Mineápolis: Fortress, 2000.

Ménégoz, Eugène. *Publications diverses sur le Fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel.* Paris: Fischbacher, 1900.

_____. *Die Rechtfertigungslehre nach Paulus und nach Jakobus.* Giessen: Ricker, 1903.

Meschler, Maurice. *Die Gabe des heiligen Pfingsfestes.* 3a. ed. Freiburg i. B.: Herder, 1896.

_____. *The Gift of Pentecost.* Traduzido por Amabel Kerr. St. Louis: Herder, 1903.

Meulenbelt, Hendrik Huibrecht. *Kerkelijke opstelling.* Nijmegen: Ten Hoet, 1905.

Meyer, Heinrich August Wilhelm, *et al. Critical and Exegetical Hand-Book to the New Testament.* 9 vols. Nova York: Funk & Wagnalls, 1884.

Meyer, Johann Friedrich von. *Blätter für höhere Wahrheit.* 11 vols. Frankfurt: H. L. Brönner, 1818-32.

Meyer, Max. *Der Apostel Paulus Als armer Sünder.* Gütersloh: Bertelsmann, 1903.

Meyers Kleines Konversations-Lexikon. 5a. ed. Leipzig e Viena: Bibliographische Institute, 1892-93.

Meyjes, Egbert Johannes Wernhard Posthumus. *Jacobus Revius, zijn leven en werken.* Amsterdã: Ten Brink & De Vries, 1895.

Michiels, Andreas. *L'origene de l'episcopat.* Louvain: J. van Linthout, 1900.

Mitchell, Alexander Ferrier. *The Westminster Assembly: Its History and Standards.* Londres: J. Nisbet, 1883.

Moberly, Robert Campbell. *Atonement and Personality.* 6a. ed. Londres: Murray, 1907.

Moeller, Bernd, a Hans von Schubert. *Lehrbuch der Kirchengeschichte.* 3 vols. Tübingen: Mohr, 1892-1907.

Möhler, Johann Adam. *Symbolik.* Regensburg: G. J. Manz, 1871.
Mommert, Carl. *Zur Chronologie des Lebens Jesu.* Leipzig: E. Haberland, 1909.
Monnier, Henri. *Le Notion d'apostolat: Des origenes à Irénée.* Paris: Leroux, 1893.
Moog, Joseph. *Die Wiedervereinnigung der christlichen Konfessionen.* Bonn: Alt-Katholischen Press- und Schriften-Vereins, 1909.
Moor, Bernhard de. *Commentarius Perpetuus in Johannis Marckii Compendium Theologiae Christianae Didactico-Electicum.* 6 vols. Leiden: J. Hasebroek, 1761-71.
Moor, Johannes Cornelis de. *De rechtvaardigmaking van eenwigheid.* Kampen: Kok, 1905.
Morgan, John Vyrnwy. *The Welsh Religious Revival, 1904-1905: A Retrospect and a Criticism.* Londres: Chapman & Hall, 1909.
Mörikofer, Johann Kaspar. *Ulrich Zwingli, nach den urkundlichen Quellen.* 2 vols. Leipzig: Hirzel, 1867-69.
Moule, Handley Carr Glyn. *Faith: Its nature and Its Work.* Londres e Nova York: Cassell, 1909.
Mühlhäuser, Karl. *Die Zukunft der Menschheit.* Heilborn: Henninger, 1881.
Mulder, Roelof. *De conscientiae notione, quae et qualis fuerit romanis.* Leiden: Brill, 1908.
Müller, Enst Friedrich Karl. *Die Bekenntnisschriften der reformirten Kirche.* Leipzig: Deichert, 1903.
_____. *Symbolik.* Erlangen: Deichert, 1896.
Müller, Joseph T. *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche,* 8a. ed. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1898.
Müller, Julius. *Die christliche Lehre von der Sünde.* 2 vols. Bremen: C. E. Müller, 1889.
_____. *Dogmatische Abhendlungen,* Bremen: C. E. Müller, 1870.
Müller, Karl. *Kirche, Gemeinde, und weltliche Obrigkeit nach Luther.* Tübingen: Mohr, 1910.
Münchmeyer, August Friedrich Otto. *Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche.* Götingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1854.
Münscher, Wilhelm. *Lehrbuch des Christlichen Dogmengeschichte.* Organizado por Daniel von Coelln. 3a. ed. Cassel: J. C. Krieger, 1832-38.
Muratorian Canon. ANF, V, 603-4.
Murisier, Ernest. *Les maladies du sentiment religieux.* 2a. ed. Paris: alcan, 1903.
Musculus, Wolfgang. *Loci communes theologiae sacrae.* Basiléia: Heruagiana, 1567.
Myers, Frederick William Henry. *Human Personality and Its Survival of Bodily Death.* 2a. ed. Londres: Longmans, Green, 1903.
Neal, Daniel. *Historie der rechtzinnige Puriteinen.* 3 vols. Roterdã: Kentlink, 1752-53.
_____. *The History of the Puritans or Protestant Non-conformists.* Londres: J. Buckland, 1754.
Neander, August. *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel.* 5a. ed. 2 vols. Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1890.
_____. *History of the Planting and the Training of the Christian Church by the Apostles.* Traduzido por J. E. Ryland, 2 vols. Londres: Bell and Daly, 1864.
Newman, Albert Henry. *A History of Anti-Pedobaptism from the Rise of Pedobaptism to A.D. 1609.* Filadélfia: American Baptist Publication Society, 1897.
Niederhuber, Johann Evangelist. *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius: Eine patristische Studie.* Paderborn: Schöningh, 1907.
Niemeyer, H. A. *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum.* 2 vols. Leipzig: Iulii Klinkhardti, 1840.
Nitzsch, Carl [Karl] Emmanuel. *System of Christian Doctrines.* Edingburgh: T&T Clark, 1849.
_____. *System der christlichen Lehre.* 5a. ed. Bonn: Adolph Marcus, 1844.
Nitzsch, Friedrich August Berthold. *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik.* Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 3a. ed.

preparada por Horst Stephan. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1912.
Nösgen, Karl. Friedrich. *Das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes.* 2 vols. Berlim: Trowitzsch, 1905-7.
Nowack, W. *et al., Theologische Abhandlung: Eine Festgabe für Heinrich Julius Holtzmann.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1902.
Oehler, Gustav. Friedrich. *Theologie des Alten Testament.* 2a. ed. Stutgart: J. F. Steinkopf, 1882.
Oertel, J. R. *Hades: Exegetisch-dogmatische Abhandlung über den Zustand der ahgeschiedenen Seelen.* Leipzig: E. Bredt, 1863.
Oetinger, Friedrich Christoph. *Die Theologie aut der Idee Lebens abgeleitet und auf sechs Hauptstücke zurückgeführt.* Stutgart: J. F. Steinkopf, 1852.
Oettingen, Alexander von. *Lutherische Dogmatik.* 2 vols. Munique: C. H. Beck, 1897.
Olthius, Hendrik Jan. *De doopspraktijk der Gereformeerde Kerken in Nederland 1568-1816.* Utrecht: Ruys, 1908.
Oosterzee, J. J. van. *Christian Dogmatics.* Traduzido por J. Watson e M. Evans. 2 vols. Nova York: Scribner, Armstrong, 1874.
Orígenes. *Against Celsus. ANF,* IV, 395-669.
_____. *On First Principles. ANF,* IV, 239-384.
Orr, James. *The Christian View of God and the World, as Centering in the Incarnation.* Nova York: Randolph, 1893. 7a. ed. Nova York: Charles Scribner's sons, 1904.
_____. *Sidelights on Christian Doctrine.* Londres: Marshall Bros., 1909.
Ostervald, Jean Frédèric. *A Compendium of Christian Theology.* Traduzido por John McMains. Hartford: N. Patten, 1788.
Oswald, Johann Heinrich. *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche.* 2a. ed. 2 vols. Munster: Aschendorff, 1864.
_____. *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche.* 5a. ed. 2 vols. Münster: Aschendorff, 1894.
_____. *Eschatologie, das ist die letzen Dinge, dargestellt nach der Lehre der katholischen Kirche.* Paderborn: F. Schöningh, 1869.
_____. *Eschatologie, das ist die letzen Dinge, dargestellt nach der Lehre der katholischen Kirche.* 5a. ed. Paderborn: F. Schöningh, 1893.
Otto, Rudolf. *Geist und Wort nach Luther.* Göttingen: E. A. Huth, 1898.
Owen, John. *The Doctrine of Justification by Faith through the Imputation of the Rightouness of Christ.* Londres: R. Boulter, 1677.
_____. *Justification by Faith.* Originalmente publicado em 1677 com o título *The Doctrine of Justification by Faith through the Imputation of the Rightousness of Christ, Explained, Confirmed, and Vindicated.* Publicado com *Gospel Grounds and Evidences of the Faith of God's Elect,* pelo mesmo autor, originalmente publicado em 1709. Grand Rapids: Sovereign Grace, 1959.
_____. *Pneumatologie, or, A Discourse concerning the Holy Spirit.* Londres: J. Darby, 1674.
_____. *De rechtvaardiging uit het geloof door de toerekening van Christus gerechtigheid.* Traduzido por Marinus van Werkhoven. Amsterdã: Martinus de Bruyn, 1779.
Palmer, William. *A Treatise on the Church of Christ: Designed Chiefly for the Use of Students in theology.* 3a. ed. rev. e aumentada. Londres: J. G. F. e J. Rivington, 1842.
Paulsen, Peter. *Das Leben nach dem Tode.* 2ª. ed. Stutgart: Chr. Belser, 1905.
Paulus, Nikolaus. *Johann Tetzel, der Ablassprediger.* Mainz: Kirchheim, 1899.
_____. *Luthers Lebensende.* Freiburg i. B.: Herder, 1898.
Perkins, William. *The Workes of That Famous and Worthy Minister of Christ.* 3 vols. Londres: John Legatt, 1612-18.

Perrone, Giovanni. *Praelectiones Theologicae.* 9 vols. Louvain: Vanlinthout & Vandezande, 1838-43.
Pesch, Christian. *Praelectiones dogmaticae.* 9 vols. Freiburg: Herder, 1902-10.
_____. *Theologische Zeitfragen.* Freiburg i.B.: Herder, 1908.
Pesch, Tilmann. *Die grossen Welträhsel.* 2a. ed. 2 vols. Freiburg: i. B.: Herder 1892.
Pescher, Oscar. *Abhandlungen zur Erd und Völkerkunde.* Leipzig: Duncker & Humboldt, 1878.
Petau, Denis (Dionysius Petavius). *De ecclesiastica hierarchica.* Paris: Sebastian Cramoisy, 1643.
_____. *Opus de theologicus dogmatibus.* Antuérpia: Gallet, 1700.
Pétavel-Oliff, Emmanuel. *Le problème de l'immortalité.* Paris: Fischbacher, 1891.
Pfanner, Tobias. *Systema Theologiae Gentilis Purioris.* Basiléia: Joh. Hermann Widerhold, 1679.
Pfister, Friedrich. *Der Reliquienkult im Altertum.* Vol. 1. *Das Objekt des Reliquienkultus.* Giessen: Alfred Töpelmann, 1909.
Pfleiderer, Otto. *Grundriss der Christlichen Glaubens und Sittenlehre.* 4a. ed. Berlim: G. Reimer, 1888.
_____. *Der Paulinismus: Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie.* 2a. ed. Leipzig: O. R. Reisland, 1890.
_____. *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage.* 3a. ed. Berlim: G. Reimer, 1896.
Philippi, Adolf. *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans.* Traduzido por John S. Banks. Edimburgo: T&T Clark, 1878-79.
Philippi, Friedrich A. *Kirchliche Glaubenslehre.* 3a. ed. 7 vols. Gütersloh: Bertelsmann, 1883-1902.
Pichler, Aloys. *Die Theologie des Leibniz.* Munique: J. G. Cotta, 1869-70.
Pichler, Benedictus. *De christelijke godgeleertheid en kennis der zaligheid.* Traduzido por Johannes Wesselius. 's Gravenhage: Pieter van Thol, 1728-30.
_____. *Christian Theology.* Traduzido por Frederic Rayroux. Filadélfia: Presbyterian Board of Publication, 1845.
Pieper, Anton. *Christentum, römisches Kaisertum und heidnischer Staat.* Münster: Aschendorf, 1907.
Pierson, Allard. *Eene levensbeschouwing.* Haarlem: Kruseman, 1875.
Pieters, K. J., e J. R. Keulen. *De kinderdoop volgens de beginselen der Gereformeerde Kerk.* Franeker: T. Telenga, 1861.
Pijper, Fredrik. *Jan Utenhove.* Leiden: H. A. Adriani, 1883.
_____. *Middeleeuwsch Christendom.* 2 vols. 'Gravenhage: M. Nijhoff, 1907-11.
Piscator, Johannes. *Aphorismi doctrinae Christianae, maximam partem ex Institutione Calvini excerpti.* 3a. ed. Londres: Richard Field, 1595.
Plitt, Hermann. *Evangelische Glaubenslehre.* 2 vols. Gotha: Perthes, 1863-64.
_____. *Zinzendorf's Theology.* 3 vols. em 1. Gotha: F. A. Perthes, 1869-74.
Plummer, Alfred. *An Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew.* Londres: E. Stock, 1909.
Pobedonoszew, Konstantin Petrovich. *Streitfragen der Gegenwart.* Berlim: Deubner, 1907.
Pohle, Joseph. *Lehrbuch der Dogmatik.* 3a. ed. 3 vols. Paderborn: Schöningh, 1907-8. 4a. ed. 1908-10. Revisado por M. Gierens. 10a ed. 3 vols. 1931.
Polanus, Amandus. *Partitiones theologicae.* Basiléia, 1590-96.
_____. *The Substance of the Christian Faith, Set Forth in Two Books, by Definitions and Partitions.* Londres: John Oxenbridge, 1597.
_____. *Syntagma Theologiae Christianae.* Hanover, 1609. Genebra, 1617. 5a. ed. Hanover: Aubry, 1624.
Policarpo. *Letter to the Philippians. ANF,* I, 31-36.
Pont, J. W. *Luthersche kerken in Nederland.* Baarn: Hollandia, 1908. Reimpressão, Amsterdã: Swets & Zeitlinger, 1929.
Prezzolini, Giuseppe. *Wesen, Geschichte und Ziele des Modernismus.* Jena: Diederichs, 1910.
Proost, Pieter. *Jodocus van Lodenstein.* Amsterdã: J. Brandt, 1880.

Pruner, Johann Evangelist. *Lehrbuch der Katholischen Motaltheologie.* 2a. ed. Freiburg i.B.: Herder, 1883.

Pusey, Edward Bouverie. *The doctrine of the Real Presence.* Oxford e Londres: John Henry Parker, 1855.

_____. *An Eirenicon, in a Letter to the Author of "The Christian Year".* Nova York: Appleton, 1866.

Quenstedt, Johann Andreas. *Theologia Didactico-polemica Sive Systema Theologicum,* 1685.

Racovian Catechism. Traduzido por Thomas Rees. Londres, 1609. Reimpressão, Londres, 1818.

Rashdall, Hastings. *Christus in ecclesia.* Edimburgo: T&T Clark, 1904.

Rauwenhoff, Lodewijk W. E. *Disquisitio de loco Paulino, qui est de δικαιωσει.* Leiden: Engels, 1852.

_____. *Wijsbegeerte van den godsdienst.* Leiden: Brill & van Doesburgh, 1887.

Reiff, Franz. *Die Zukunft der Welt.* 2a. ed. Basiléia: Bahnmaier's Verlag (C. Detloff), 1875.

Reinhard, Franz Volkmar. *Grundriss der Dogmatik.* Munique: Seidel, 1802.

Reinhold, George Christopher. *Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente.* Stutgart: J. Roth, 1899.

Reischle, Max Wilhelm Theodor. *Leitsätze für eine akademische Vorlesung über die Christliche Glaubenslehre.* Halle: Niemeyer, 1899.

_____. *Der Streit über die Begründung des Glaubens auf den geschichtlichen Jesus Christus.* Freiburg: Mohr, 1897.

Reitz, Johann Heinrich. *Historie der Wiedergeborenen.* 4 vols. Tübingen: M. Niemeyer, 1982 [1698].

Rendtorff, Franz Martin. *Die Taufe im Urchristentum im Lichte der neuen Forschungen.* Leipzig: Hinrichs, 1905.

Renesse, Lodewijk Gerard van. *Van het regeerouderlinghschap.* Utrecht: Meinardus van Druenen, 1659.

Rentschka, Paul. *Die Dekalogkatechese des heiligen Augustinus: Ein Beitrag zur Geschichte des Dekalogs.* Kempten: Jos. Kölel'schen Buchhandlung, 1905.

Reuter, Hermann. *Augustinische Studien.* Gotha: Perthes, 1887. Reimpressão, Aalen: Scientia-Verlag, 1967.

Richer, Edmond. *De ecclesiastica et politica potestate.* Paris, 1611.

Richter, Aemelius Ludwig, Richard Wilhelm Dove, e Wilhelm Kahl. *Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, mit besonderer Rücksicht auf deutsche Zustände.* 8a. ed. Leipzig: Tauchnitz, 1886.

Richter, Friederich. *Die Lehre von der letzen Dingen.* Breslau: J. Hebenstreit, 1833-44.

Ridderbos, Jan. *De Theologie van Janathan Edwards.* 's Gravenhage: J. A. Nederbragt, 1907.

Ridderus, Franciscus. *De mensche Godts verthoont in de staet.* Hoorn: Garbrant en Ian Martensz, 1658.

Ricker, Karl. *Grundsältze reformierter Kirchenverfassung.* Leipzig: Hirschfeld, 1899.

Riemann, Otto. *Die Lehre von den Apokatastasis.* 2a. ed. Magdeburg: Frölich, 1897.

_____. *Was wissen wir über die Unterblichkeit der Seede?* Magdeburg: Frölich, 1900:

Ruggenbach, Eduard. *Die Rechtfertigungslehre des Apostel Paulus.* Stutgart: D. Gundert, 1897.

_____. *Die trinitarische Taufbefehl: Matt. 28:19 nach seiner ursprünglichen Textgestalt und seiner Authentie.* Gütersloh: C. Bertelsmann, 1903.

Rinck, Heinrich Wilhelm. *Vom Zustand nach dem Tode.* 2a. ed. Ludwigsburg e Basiléia: Balmer & Riehm, 1885.

Ritschl, Albrecht. *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation.* Traduzido por H. R. Mackintosh e A. B. Macaulay. Edimburgo: T&T Clark, 1900. Reimpressão, Clifton, N. J.: Reference book Publishers, 1966.

_____. *Die Christliche Lehre von der Rechfertigung und Versöhnung.* 4a. ed. 3 vols. Bonn: A. Marcus, 1895-1903.

_____. *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche.* 3 vols. Bonn: A. Marcus, 1880.

_____. *Theologie und Metaphysik.* Bonn: A. Marcus, 1881.

_____. *Unterricht in der christlichen Religion.* 3a. ed. Bonn: A. Marcus, 1886.

Rivetus, Andreas. *Operum theologicorum.* 3 vols. Roterdã: Leers, 1651-60.

Robertson, Andrew. *History of the Atonement Controversy: In Connexion with the Secession Church, from Its Origin to the Present Time.* Edimburgo: Oliphant, 1846.

Robertson, John Mackinnon. *Pagan Chirsts: Studies in Comparative Hierology.* Londres: Watts, 1903.

*Roepke, O., e E. Huss. *Het onderzoeck over de mogelijkheid van het overbrengen van ziektekimen door het genruik van de gemeenschappelijken avondmaalsbeker.* Roterdã: W. Nevens, 1905.

Rogaar, Herman Philippus. *Het Avondmaal en zijne oorpsrongelijke beteekenis.* Groningen: J. B. Huber, 1897.

Rogers, J. Guinness. *The Church Systems of England in the Nineteenth Century.* 2a. ed. Londres: Congregational Union of England and Wales, 1891.

Rohde, Erwin. *Psyche: Seelenkult und Unterblichkeitsglaube der Griechen.* 2a. ed. 2 vols. em 1. Freiburg: J. C. B. Mohr, 1898.

Rohnert, Wilhelm. *Die Lehre von den Gnadenmitten.* Leipzig: G. Böhme, 1886.

Romeis, Capistran. *Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche nach der Lehre des heiligen Augustin.* Paderborn: F. Schöningh, 1908.

Rothe, Richard. *Theologische Ethik.* 2a.ed. rev. 5 vols. Wittenberg: Zimmerman, 1867-71.

Row, Charles Adolphus. *Future Retribution Viewed in the Light of Reason and Revelation.* Nova York: Whitaker, 1887.

Ruibing, Roelof. *De jongste hypothesen over het onstaan van het episcopaat.* Groningen: P. Noordhoff, 1900.

Runze, Georg. *Katechism der Dogmatik.* Leipzig: J. J. Weber, 1898.

Russell, Charles. *The Millenial Dawn.* Allegheny, PA: Watchover Bible and Tract Society, 1898-1901.

Rutgers, Frederik Lodewijk. *De kerkrecht: In zoover het de kerk met het recht in verband brengt.* Amsterdã: Wormser, 1894.

Rutherford, Samuel. *Examen Arminianismi.* Utrecht: Smytegelt, 1668.

Ryle, John Charles. *Knots Untied: Being Plain Statements on Disputed Points of Religion from the Standpoint of an Evangelical Churchman.* 11a. ed. Londres: William Hunt, 1886.

Sabatier, Auguste. *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'historie.* 7ª. ed. Paris: Fischbacher, 1903.

_____. *Les religions d'authorité et la religion de l'esprit.* Paris: Fischbacher, 1904.

_____. *Religions of Authority and the Religion of the Spirit.* Traduzido por Louise Seymour Houghton. Nova York: McClure, Phillips, 1904.

Sachs, Josef. *Die ewige der Höllenstrafen.* Paderborn: Schöningh, 1900.

Salmond, S. D. F. *The Christian Doctrine of Immortality.* 4a. ed. Edimburgo: T&T Clark, 1901.

Sanday, William, e Arthur C. Headlam. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans.* 5a. ed. Edimburgo: T&T Clark, 1902.

Sartorius, Karl. *Die Leichenverbrennung innerhalb der christlichen Kirche.* Basiléia: C. Detloff, 1886.

Schaefer, Rudolf. *Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung mit Rücksicht auf die neuesten Forschungen.* Gütersloh: Bertelsmann, 1897.

Schäfer, Theodor. *Leitfaden der inneren Mission.* 4a. ed. Hamburgo: Agentur des Rauhen Houses, 1903.

Schaff, Philip. *Creeds of Christendom.* 3 vols. Nova York: Harper & Brothers, 1877.

Schall, Eduard. *Die Staatsverfassung der Juden auf Grund des Alten Testaments und namentlich der funf Bücher Moses*

mit fortlaufender Beziehung auf die Gegenwart. Leipzig: R. Werther, 1896.
Schanz, Paul. *Apologie des Christentums.* 3 vols. Freiburg: Herder, 1903.
_____. *A Christian Apology.* Traduzido por Michael F. Glancey e Victor J. Schobel. 4ª. ed. Ratisbon: F. Puster, 1891.
Scheeben, Matthias Joseph, e Leonhard Atzberger (para vol. 4). *Handbuch der katholischen Dogmatik.* 4 vols. 1874-98. Reimpressão, Freiburg im Breisgau: Herder, 1933.
Schell, Otto. *Die dogmatische Behandlung der Tauflehre in der modernen positiven Theologie.* Tübingen: Mohr, 1906.
Scheele, Karl. *Die kirchenzucht der evangelischen Kirche.* Halle: R. Mühlmann, 1852.
Schell, Herman. *Katholische Dogmatik.* 3 vols. em 4. Paderborn: F. Schöningh, 1889-93.
Schelling, F. W. J. *Ausgewähte Werke.* 4 vols. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
Schian, Martin. *Die moderne Gemeinschaftsbewegung.* Stutgart: Greiner & Pfleiffer, 1909.
Schlatter, Adolf von. *Erläuterung zum Neuen Testament.* 3 vols. Stutgart: Calwer Verlag, 1908-10.
_____. *Der Glaube im Neuen Testament.* 3a. ed. Stutgart: Vereinsbuchhandlung, 1905.
Shleiermacher, Friedrich. *The Christian Faith.* Edimburgo: T&T Clark, 1928.
_____. *Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschen Sinn, nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende.* Berlim: Realschulbuchhandlung, 1808.
_____. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers.* Traduzido por John Oman. 1958. Reimpressão, Louisville: Westminster/John Knox, 1994.
Schmid, Franz. *Der Fegfeuer nach katholischen Lehre.* Brixen: Pressvereins-Buchhandlung, 1904.
Schmid, Heinrich Friedrich Ferdinand. *The Doctrinal Theology of the evangelical Lutheran Church.* Traduzido por Charles A. Hay e Henry Jacobs. 5a.ed. Filadélfia: United Lutheran Publication House, 1899.
_____. *Die Dogmatik der evangelisch-lutherische Kirche.* 7a. ed. Gütersloh: Bertelsmann, 1893.
Schmidt, Wilhelm. *Christliche Dogmatik.* 4 vols. Bonn: E. Weber, 1895-98.
_____. *Die verschiedenen Typen religiöser Erfahrung und die Psychologie.* Gütersloh: Bertelsmann, 1910 [1908].
Schmölder, Robert. *Zum Frieden unter den Konfessionen.* Bonn: 1910.
Schmoll, Polykarp. *Die Busslehre der Frühscholastik.* Munique: Lentner, 1909.
Schneckenburger, Matthias. *Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien.* Organizado por K. B. Hundeshagen. Frankfurt: H. L. Bönner, 1863.
Schneckenburger, Mathias, e Eduard Güder. *Vergleichende Darstellung des Lutherischen und Reformirten Lehrbegriffs.* 2 vols. Stutgart: J. B. Metzler, 1855.
Schneider, Leonhard. *Die Unterblichkeitsidee im Glauben und in der Philosophie der Volker.* Regensburg: Alfred Coppenrath, 1870.
Schneider, Richard. *Christliche Klänge aus den griechischen und römischen Klassikern.* Leipzig: Siegismund & Volkening, 1877.
Schöberlein, Ludwig. *Prinzip und System der Dogmatik.* Heidelberg: C, Winter, 1881.
Scholten Johannes Henricus. *Dogmatices Christianae initia.* 2a. ed. 2 vols. Londres: P. Engels, 1856-58.
_____. *Het Evangelie naar Johannes:* Leiden: P. Engels, 1864.
_____. *De Leer der Hervormde Kerk in Hare Grondbeginselen.* 2a. ed. 2 vols. Leiden: P. Engels, 1850-51.
_____. *De Vrije Wil, Kritisch Onderzoek.* Leiden: P. Engels, 1859.
Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung.* Vols. 2 e 3 de Samtliche Werke. Leipzig: F. M. Brodhaus, 1919.

_____. *The World as Will and Reprsentation.* Traduzido por E. F. J. Payne. Nova York: Dover Publications, 1966.

Schortinghuis, Wilhelmus. *Historisch verhaal aangedande de akademische approbatie van de hoog eerw. Theol. Faculteit van de Universiteit van Stad en Lande over een zeker boek... genaamt Innige Christendom.* Groningen: Spandaw, 1740.

_____. *Het innige Christendom to overtuiginge van onbeganadigde, bestieringe en opwekkinge beganadigde ziden, in desselfs alleringste en wesentlikste deelen gestaltelik en bevindelik voorgestelt in t'Zamenspraken.* Groningen: Spandaw, 1740.

Scharader, Otto. *Die Lehre von der Apokatastasis.* Berlim: R. Boll, 1901.

Schulte, Johann Friederich von. *Die Macht der römischen Päpste über Fürsten, Länder, Völker und Individuen.* 3a. ed. Giessen: E. Roth, 1896.

*Schultens, J. J. *Uitvoerige Waarschuwing op den Catechismus van den Herr Comrie.* Leiden: A. Kallewier, 1761.

Schulthess-Rechberg, Gustav von. *Luther, Zwingli und Calvin in ihren Ansichten über das Verhältnis von Staat und Kirche.* Aurau: H. R. Sauerlander, 1909.

Schultz, Hermann. *Alttestamentliche Theologie: Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristliche Entwicklungsstufe.* 5a. ed. Götingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1896.

_____. *Grundriss der evangelischen Dogmatik zum Gebrauche bei akademischen Vorlesungen.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892.

_____. *Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit.* Götingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1861.

Schultzen, Friedrich. *Das Abendmahl im Neuen Testament.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1895.

Schulze, Martin. *Calvins Jenseits-Christentum in seinem Verhältnisse zu den religioösen Schriften des Erasmus.* Görlitz: Rudolf Dülfer, 1902.

_____. *Meditatio futurae vitae.* Leipzig: Dieterich, 1901.

Schürer, Emil. *Die Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.* 3a. ed. 3 vols. Leipzig: Hinrichs, 1901.

_____. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175B.C. – A.D. 135).* Edição original, 1885. Revisado e organizado por Géza Vermès e Fergus Millar. 3 vols. Edimburgo: T&T Clark, 1973-87.

Schuts, Jacobus. *Het nodigst middel der saligheyd ofte beschrijvinge des saligmakende geloofs.* Roterdã: R. van Doesburg, 1692.

Schwally, Friedrich. *Das Leben nach dem Tode nach dem Vostellungen des alten Israel und das Judentums einschliesslich des Volksglabens im Zeitalter Christi, eine biblische-theologischen Untersuchung.* Giessen: J. Ricker, 1892.

Schwane, Joseph. *Dogmengeschichte.* 4 vols. Freiburg im Breisgau: Herder, 1882-95.

Schweizer, Alexander. *Die Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen dargestellt.* 2 vols. em 3. Leipzig: S. Hirzel, 1863-72.

_____. *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche.* 2 vols. Zurique: Orell, Füssli., 1844-47.

_____. *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung inerhalb der reformirten Kirche.* 2 vols. Zurique: Orell, Füessli, 1854-56.

Seeberg, Reinhold. *De Begriff der christlichen Kirche.* Erlangen: Deichert, 1885.

_____. *Die beiden Wege und das Aposteldekret.* Leipzig: Deichert, 1906.

_____. *Das evangelium Christi.* Leipzig: Deichert, 1905.

_____. *Der Katechismus der Urchristenheit.* Leipzig: Deichert, 1903.

_____. *Textbook of the History of Doctrine.* Traduzido por Charles A. Hay. 2 vols. em 1. Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1905.

Seesemann, Heinrich, e Nicolaus Bonwetsch. *Das Amt der Diakonissen in der alten Kirche.* Mitau: Steffenhagen, 1891.

Seidel, Bruno. *Die Lehre vom Staat beim heiligen Augustinus.* Breslau: G. P. Aderholtz, 1909.

Seidl, J. N. *Der Diakonat in der katholischen Kirche.* Regensburg, 1884.

Seiss, Joseph Augustus. *The Apocalypse: Lectures on the Book of Revelation.* Nova York: Charles C. Cook, 1909.

Seufert, Wilhelm. *Die Ursprung und die Bedeutung des Apostolates in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte.* Leiden: Brill, 1887.

Shedd, William Greenough Thayer. *Dogmatic Theology.* 3a. ed. 3 vols. Nova York: Scribner, 1888-94.

Siebeck, Herman. *Lehrbuch der Religionsphilosophie.* Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1893.

Sillevis Smitt, P. A. E. *De organisatie van de Christlijke kerk in den apostolischen tijd.* Roterdã: T. de Vries, 1910.

Simar, H. Th. *Lehrbuch der Dogmatik.* 2 vols. Freiburg i. B.: Herder, 1879-80. 3a. ed. 1893.

Simons, Menno. *The complete Works of Menno Simons.* Elkhart: John F. Funk and Brother, 1871.

Smend, Rudolf. *Lehrbuch der Altestamentlichen Religionsgeschichte.* Freiburg i. B. J. C. B. Mohr, 1893.

Smith, Robert Pearsall. *An Account of the Union Meeting for the Promotion of the Scriptural Holiness, held at Oxford, Aug. 29 to Sept. 7, 1874.* Londres: Dalby, Isbitter, 1874.

Smyth, John Paterso. *The Gospel of the Hereafter.* Londres: Hodder & Stoughton, 1910.

Snijder, D. *Het dogma van de onfeilbaarkeit van den Paus vastgesteld op het Vatikaansche Concilie van 1870, in zijn onstaan en zijne beteekenis geschetst.* Roterdã: Daaumen, 1899.

_____. *Rome's vornaamste leertelling en bedoelingen voor den Protestant.* Gorinchem: Knierum, 1890.

Söder, Rudolf. *Der Begriff der Katholicitat der Kirche und des Glaubens nach seiner geschichtlichen Entwicklung.* Würzburg: Leo Woerl, 1881.

Sohm, Rudolf. *Kirchenrecht.* 2 vols. Leipzig e Munique: Duncker & Humblot, 1892-1923.

_____. *Wesen und Ursprung des Katholizmus.* Leipzig: Teubner, 1912.

Sohn, Georg. *Opera Sacrae Theologiae.* 2 vols. Herborn: C. Corvin, 1598.

Southey, Robert. *The Life of John Wesley.* Londres: Hutchinson, 1903.

Spanheim, Friedrich. *Dubia evangelica in tres partes distributa.* Genebra: Petri Chover, 1655-58.

_____. *Opera.* 3 vols. Lyon: Cornelium Boutestein *et. al.,* 1701-3.

Specht, Thomas. *Die Lehre von der Kirche nach dem heiligen Augustin.* Paderborn: Schöningh, 1892.

Speyer, Jacobus Samuel. *De Indische theosophie en hare beteekenis voor ons.* Leiden: S. C. van Doesburgh, 1910.

Spiess, Edmund. *Entwicklunggeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode: Auf Grund vergleichender Religionsforschung.* Jena: Hermann Costenoble, 1877.

Spinoza, Baruch [Benedictus de]. *Ethics.* Malibu, CA: J. Simon, 1981.

Spitta, Friedrich. *Die Kelchbewegung in Deutschland und die Reform der Abendmahlsfeier.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1904.

Spitta, Friedrich, e Richard Bürkner. *Abendmahls-Feiern mit Einzelkelch: Ihre Notwndigkeit und Gestaltung.* Göttingen, 1904.

Splittgerber, Franz Joseph. *Tod, Fortleben und Auferstehung.* 3a. ed. Halle: Fricke, 1879.

Stade, Bernhard. *Geschichte des volkes Israel.* 2 vols. Berlim: G. Grote, 1887-88.

_____. *Über die alttestamentliche Vorstellung vom Zustande nach dem Tode.* Leipzig: Vogel, 1877.

Staerk, Willy. *Neutestamentliche Zeitgeschichte.* 2 vols. Berlim: G. J. Göschen, 1907.

Stahl, Friedrich Juius. *Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten.* 2a. ed. Erlangen: T. Blässing, 1862.

_____. *Die lutherische Kirche und die Union.* Berlim: W. Hertz, 1859.

Stange, Carl. *Die Heilsbedeutung des Gesetzes.* Leipzig: Dieterich, 1904.

Stapfer, Paul. *Questions esthétiques et religieuses.* Paris: F. Alcan, 1906.

Starbuck, Edwin Diller. *The Psychology of Religion.* Londres e Nova York: Charles Scribner's Sons, 1901.

Steinmann, Theophil. *Der religiose Unsterblichkeitsglaube.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1912.

Stephens, Thomas, org. *The Child and Religion.* Nova York: G. P. Putnam's Sons. Londres: Williams & Norgate, 1905.

Stern, Alexander. *Das Jenseits: Der Zustand der Verstorbenen bis zur Auferstehung nach der Lehre der Bible und der Ergebnissen der Erfahrung.* 3a. ed. Gotha, 1907.

Stevens, Georg Barker. *The Theology of the New Testament.* Nova York: C. Scribner's Sons, 1899.

Stöckl, Albert. *Lehrbuch der Philosophie.* 6a. ed. 2 vols. Mainz: Kirchheim, 1887.

Stokes, George Gabriel. *Conditional Immortality: A Help to Sceptics.* Londres: James Nisbet, 1897.

Strauss, David Fridrich. *Der alte und der neue Glaube.* 2a. ed. Leipzig: Hirzel, 1872.

_____. *Die Christliche Glaubenslehre in ihrer Geschichtilichen Entwicklung und im Kampf mit der Modernen Wissenschaft.* 2 vols. Tübingen: Osiander, 1840-41.

_____. *Speculative Betrachtungen über die Dogmatik.* Weilburg: Lanz, 1841.

Strindberg, August. *The Dance of Death.* Traduzido por Arvid Paulsen. Nova York: Norton, 1976.

Strong, Augustus Hopkins. *Systematic Theology.* 3 vols. Filadélfia: Griffith & Rowland, 1907-9.

Stuckert, Carl. *Die Katholische Lehre von der Reue.* Freiburg i.B. and Leipzig: Hohr, 1896.

Stufler, Johann. *Die Heilgkeit Gottes und die ewige Tod.* Innsbruck: Rauch, 1903.

_____. *Die Verteidigung Schells durch Prof. Kiefl.* Innsbruck: Rauch, 1904.

Suicerus, Johann Casper. *Thesaurus ecclesiasticus, e patribus graecis ordine alphabetico.* Amsterdã: J. H. Wetsten, 1682.

Synopsis purioris theologiae, disputationibus quinquaginta duabus comprehensa AC conscripta per Johannen Polyandrium, Andream Rivetum, Antonium Walaeum, Antonius Thysium. Leiden, 1625. 4ª. Ed. Leiden: Elzeviriana, 1652. 6a. ed. Curavit et praefatus est Dr. H. Bavinck. Leiden: Donner, 1881.

Teelinck, Willem. *Noodwendigh vertoogh, aengaende den tegen woordigen bedroef den staet van Gods volck.* Middelburg: Hans vander Hellen, 1627. Roterdã: Pieter van Waesberghe, 1647. Reimpressão, Urk: Willem Teellinck Fonds, 1978.

_____. *De Toetsteen des geloofs, waer in de gelgentheyt des waren salighmakende geloofs nader ontdeckt wordt, soo dat een yder sich selven daer aen kan toetsen of.hy ook het salighmakende geloove heeft.* Amsterdã: Joannes van Someren, 1662.

Teichmann, Ernst. *Die Paulinischen Vorstellung von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehung zur jüdischen Apokalyptic.* Freiburg: J. C. B. Mohr, 1896.

Tennyson, Alfred. *In Memoriam: An Authoritative Text. Backgrounds and sources, Criticism.* Organizado por Robert H. Ross. Nova York: Norton, 1973.

Teófilo. *To Autolycus. ANF,* II, 85-121.

Tertuliano. *Against Marcion. ANF,* III, 269-475.

_____. *The Apology. ANF,* III, 17-60.

_____. *The Chaplet, or, De Corona. ANF,* III, 93-104.

_____. *On Baptism. ANF,* III, 669-80.

_____. *On Exhortation to Chastity. ANF,* IV, 50-58.
_____. *On the Flesh of Christ. ANF,* III, 521-42.
_____. *On Modesty. ANF,* IV, 74-101.
_____. *On Monogamy. ANF,* IV, 59-73.
_____. *On Prayer, ANF,* III, 681-91.
_____. *On the Prescription of Heretics. ANF,* III, 243-65.
_____. *On the Ressurrection of the Flesh. ANF,* III, 545-95.
_____. *On the Veiling of Virgins. ANF,* IV, 27-38.
_____. *A Treatise on the Soul. ANF,* III, 181-235.
Theologia Wirceburgensi. 3ª. ed. 10 vols. em 5. Paris: Berche & Tratlin, 1880.
Thomasius, Gottfried. *Christi Person und Werk.* 3a. ed. 2 vols. Erlangen: A. Deichert, 1886-88.
Thompson, Robert J., org. *The Proofs of Life after Death: A Collection of Opinions as to a Future Life by Some of the World's Most Eminent Scientists and Thinkers.* Boston: Small, Maynard, 1906.
Thuynen, Theodorus van. *Korte uitleggінge van het gereformeerde geloof.* Te Leeuwarden: Henrik Halma, 1722.
Tiele, Cornelis Petrus. *Elements of the Science of Religion.* 2 vols. Edimburgo e Londres: W. Blackwood & sons, 1897-99.
_____. *Inleiding tot de Godsdienstwetenschap.* Amsterdã: P. N. van Kampen, 1897-99.
Tillmann, Fritz. *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Breifen.* Freiburg: Herder, 1909.
Titius, Arthur. *Die neutestamentliche Lehre vom der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart.* Freiburg: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1895-1900.
Tomás de Aquino. *On the Governance of Rulers.* Traduzido por Gerald Bernard Phelan. Londres e Nova York: Sheed & Ward, 1938.
_____. *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis.* 4 vols. Paris: P. Lethielleux, 1929-47.
_____. *Summa contra gentiles.* Traduzido pelos Padres Dominicanos Ingleses. Londres: Burns, Oates & Washbourne, 1924.
_____. *Summa Theologiae.* Traduzido por Thomas Gilby *et al.,* 61 vols. Nova York: McGraw-Hill, 1964-81.
Torge, Paul *Seelenglaube and Unsterblichkeitshoffnung im alten Testament.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1909.
Torquemada, Juan de. *Summa de ecclesia contra impuggatores potestatis summi pontificis.* Roma: Eucharitus Silber, 1489 [1448]. Parcialmente traduzido como *The Antiquity of the Church.* Traduzido por William Edward Maguire. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1957.
Torrey, Reuben Archer. *The Holy spirit: How to Obtain Him in Personal Experience, How to Restrain Him.* Chicago: Bible Institute Colportage Association, 1900-1928.
Trelcatius, Lucas, Jr. *Scholastica et methodica locorum communium institutio.* Londres: Olders, 1604.
Trigland, Jacobus. *Antapologia.* Amsterdã: Joannam Janssonium *et. al.,* 1664.
_____. *Kerckelycke geschiedenissen.* Leiden: Andriae Wyngaerden, 1650.
_____. *Opuscula.* Amsterdã: Marten Jansz. Brandt, 1639-40.
Troeltsch, Ernst. *Die Bedeutung des Protestantismus für die Enstehung der modernen Welt.* Munique e Berlim: R. Oldenbourg, 1906.
_____. *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit.* Leipzig: Teubner, 1922.
_____. *The Social Teaching of the Christian Churches.* Traduzido por Olive Wyon. 2 vols. 1931. Reimpressão, Louisville: Westminster John Knox, 1992.
_____. *Sozialllehren der christlichen Kirchen und Gruppen.* 2 vols. Tübingen: Mohr, 1912.
Tschackert, Paul. *Evangelische Polemik gegen die römischen Kirche.* Gotha: F. A. Perthes, 1885.
_____. *Modus vivendi.* Muinique: Beck, 1908.

Turretin, Francis. *Institutes of Elenctic Theology.* Traduzido por George Musgrove Giger e organizado por James T. Dennison. 3 vols. Phillipsburg: N. J.: Presbyterian and Reformed, 1992.

_____. *De necessaria secissiones nostra ab ecclesia Romana.* Vol. IV, p. 1-203 in *Opera.* Nova York: Carter, 1848.

Tuuk, H. Edema van der. *Johannes Bogerman.* Groningen: Wolters, 1868.

Twisse, William. *Guilielmi Twissi Opera theologica polemico-anti-Arminiana.* Amsterdã, 1699.

Uhlhorn, Gerhard. *Die christliche Liebesthätigkeit.* 3 vols. Stutgart: D. Gundert, 1882-90.

Urban, Johannes. *Zur gegenwärteigen "Pfingstbewegung": Herzliche Warnung auf Grund persönlicher Erfahrung.* Striegau: Urban, 1910.

Ursinus, Zacharias. *The Commentary of Dr. Zacharius Ursinus on the Heidelberg Catechism.* Traduzido por G. W. Williard. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.

_____. *Volumen Tractationum Theologicorum.* Neustadt, 1584.

Uytenbogart, Johannes. *Tractaet van t'ampt ende authoriteyt eener hooger christlicker overheydt in kerckelicke sacren.* 's Gravenhage: Hillebrant Jacobsz, 1610.

Vallotton, Paul. *La vie aprés loa mort.* Lausane: F. Rouge, 1906.

Veen, D. J. *Wanner is Christus gestorven?* Amesfoort: P. Dz. Veen, 1907.

Vering, Friedrich H. *Lehrbuch des katholischen, orientalischen, und protestantischen Kirchenrechts.* 3a. ed. Freiburg: Herder, 1893.

Vermeer, Justus. *De leer der waarheid, die naar de Godzaligheid is: Voorgesteld, bevestigd, en toegepast in 85 oefeningen over de Heidelbergse Catechismus.* 2 vols. 1749. Reimpressão, Rijssen: Stuut, 1982.

Vermigli, Pedro Máritr. *The Common Places of Peter Martyr.* Traduzido por Antony Marten. Londres, 1583.

_____. *Loci communes.* Organizado por R. Massonius. Londres: 1576.

Verschuit, Johannes. *Waarheid in het binnenste.* Appingedam: H. C. Mekel, 1862.

Vilmar, August Friedrich Christian. *Dogmatik.* 2 vols. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1874.

_____. *Handbuch der evangelischen Dogmatik für studierende die Theologie.* Gütersloh: C. Bertelsmann, 1895.

_____. *Kirchenzucht und Lehrzucht.* 1877.

_____. *Die Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik.* 4a. ed. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1876.

_____. *Von der christlichen Kirchenzucht.* Marburg: Elwert, 1872.

Visscher, Hugo. *Guilielmus Amesius: Zijn leven en werken.* Haarlem: J. M. Stap, 1894.

_____. *Religie en Gemeenschap bij de Natturvolken.* Utrecht: G. J. A. Ruys, 1907.

Vitringa, Campegius. *Doctrina christianae religionis, per aphorismus summatim descripta.* 6a. ed. 8 vols. Leiden: Joannis le Mair; Arnheim: J. H. Möelemanni, 1761-86.

_____. *Korte schets van de christelyke zedenleere, ofte van het geestelyk leven ende deselfs eigenschappen.* Amsterdã: Antoni Schoonenburg, 1724.

_____. *Oservationum sacrarum libri sex, in quibus de rebus varii argumenti, & utilissimae investigationis, critice ac theologice, disseritur; scarorum imprimis librorum loca multa obscuriora nova val clariore luce perfunduntur.* Franeker: Wibii Bleck, 1711-12.

Voetius, Gisbert. *Ta askètika, sive Exercitia pietatis in usum juventutis academiae nunc edita.* Gorichem: Paul Vink, 1664.

_____. *Desperata causa papatus.* Amsterdã: Joannis Jansson, 1635.

_____. *Politicae ecclesiasticae.* 3 vols. Amsterdã: Joannis a Waesberge, 1663-76.

_____. *Selectae disputationes theologicae.* 5 vols. Utrecht, 1648-69.

Vossius, Gerardus Johannes. *De baptismo disputationes XX, et una de*

sacramentorum vi, atque efficacia. Amsterdã: Elzevirium, 1648.

_____. *Historiae de controversiis, quas Pelagius eiusque reliquiae moverunt, libri septem.* Amsterdã: Ludovicus & Daniel Elzevirii, 1655.

Vrolikhert, Cornelis. *Twee godgeleerde verhandelingen.* Dordrecht: Braam, 1732.

Wacker, Emil. *Wiedergeburt und Bekehrung in ihren gegenseitigen Verhältnis nach der Heiligen Schrift.* Gütersloh: Bertelsmann, 1893.

Waeyen, Johannes van der, e Herman Witsius. *Ernstige betuiginge der Gereformeerde Kerche aan hare afdwalende kinderen.* Amsterdã: Joannes van Someren, 1670.

Walaeus, Antonius. *Opera Ominia.* Leiden, 1643.

Walch, Johann George. *Biblioteca Theologica selecta, litteratis adnotationibus instructa.* 4 vols. Jena: vid. Croecker, 1757-65.

_____. *[Io. George Walchii] Miscellanea sacra, sive, Commentationum ad historiam ecclesiasticam sanctioresque disciplinas pertinentium collectio.* Amsterdã: Romberg, 1744.

Wall, William. *The History of Infant Baptism.* 4 vols. Oxford: Oxford University Press, 1836.

Walsh, Walter. *The Secret History of the Oxford Movement.* 6a. ed. Londres: Churxh Association, 1899.

Walther, Wilhelm. *Das Erbe der Reformation im Kapfe der Gegenwart.* 4 vols. em 3. Leipzig: Deichert, 1903-17.

_____. *Rechtfertigung oder religiöses Erlebnis.* Leipzig: Deichert, 1917.

Watts, Isaac. *The World to Come.* 1739 e 1745. Reimpressão, Chicago: Moody, 1954.

Weber, Ferdinand Wilhelm. *System der altsynagogalen palästinischen Theologie: Aus Targum, Midrash und Talmud.* Leipzig: Dörffling & Franke, 1880.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* Traduzido por Talcott Parsons. Nova York: Scribner, 1958.

Wegscheider, Julius August Ludwig. *Institutiones Theologiae Christianae Dogmaticae.* 3a. ed. Halle: Gebauer, 1819.

Weinel, Heinrich. *Die Stellung des Urchristentums zum Staat.* Tübingen: Mohr, 1908.

Weingarten, Hermann. *Die Revolutionskirchen Englands.* Leipzig: Breitköpf & Hartel, 1868.

Weiss, Albert Maria. *Apologie des Christentums.* 4a. ed. 5 vols. em 7. Freiburg i.B.: Herder, 1904-8.

_____. *Die religiose Gefahr.* Freiburg i. B.: Herder, 1904.

Weiss, Bernhard. *Die Religion des Neuen Testaments.* Stutgart: Cotta, 1908.

Weiss, Johannes. *Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des apostels Paulus.* Götingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1902.

Weiss, Karl. *Beichgebot und Beichmoral der römisch-katholischen Kirche.* St. Gallen: Wiser & Frey, 1901.

Weisse, Christian Herman. *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums.* 3 vols. Leipzig: Hirzel, 1855-62.

Weizsäcker, Carl Heinrich von. *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche.* 2a.ed. Freiburg: Mohr, 1890.

Wernle, Paul. *Die Anfänge unserer Religion.* 2a. ed. Tübingen: Mohr, 1901.

_____. *The Beginning of Christianity.* Traduzido por G. A. Bienemann. 2 vols. Londres: Williams & Norgate; Nova York: Putanm, 1903-4.

_____. *Der Christ und die Sünde bei Paulus.* Freiburg: Mohr, 1897.

Wesley, John. *A Plain Account of Christian Perfection.* Nova York: Methodist Nook Concern, 1925.

Westberg, Friedrich. *Die biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu.* Leipzig: Deichert, 1910.

White, Edward. *L'immortalité conditionelle ou la vie en Christ.* Traduzido por Charles Byse. Paris: Fischbacher, 1880.

_____. *Life in Christ: A Study of the Scripture Doctrine on the Nature of Man, the Object of the Divine Incarnation and the conditions of Human Immortality.* 3a. ed., rev. E aumentada. Londres: Elliot, Stock, 1878.

Wiedemann, Alfred. *Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter.* 2a. ed. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1902.

Wieland, Franz. *Die genetische Entwicklung der sogenannte Ordines Minores in den drei ersten Jahrhunderten.* Freiburg: Herder, 1897.

_____. *Mensa und Confessio.* Munique: Lentner, 1906.

_____. *Die Schrift, Mensa und confessio und P. Emil Dorsch in Innsbruck: Eine Antwort.* Munique: Lentner, 1908.

_____. *Der vorirenaische Opferbegriff.* Munique: Lentner, 1909.

Wiggers, Gustav Friedrich. *Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus.* 2 vols. Hamburgo: F. A. Perthes, 1830-31.

Wilberforce, Robert Isaac. *The Doctrine of the Holy Eucharist.* Londres: Mozley, 1854.

Wildeboer, Gerrit. *Jahvedienst en volksreligie in Israel.* Groningen: Wolters, 1898.

Wilders, H. *De brief van den Apostel Jacobus.* Amsterdã: van Langenhuysen, 1906.

Wilhelm, Joseph, e Thomas Bartholomew Scanell. *A Manual of Catholic Theology: Based on Scheeben's "Dogmatik".* 4a. ed. 2 vols. Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner; Nova York: Benziger Brothers, 1909.

Windelband, Wilhelm. *Geschichte und Naturwissenschaft.* 2a. ed. Estrasburgo: Heitz, 1900. 3a. ed. 1904.

Windsch, Hans. *Die Entsündigung des Christen nach Paulus.* Leipzig: Hirschfeld, 1908.

_____. *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes: Ein Beitrag zur altchristlichen Dogmengeschichte.* Tübingen: Mohr, 1908.

Wirth, Karl Hermann. *Der „Verdienst"-Begriff in der christlichen Kirche nach seiner geschichtlichen Entwicklung.* 2 vols. em 1. Leipzig: Dörffling & Franke, 1892-1901.

Witsius, Hermann. *Aegyptiaca et Dekaphylon.* Herborn: Nicolae Andreae, 1717.

_____. *Conciliatory or Irenical Animadversions on the Controversies Agitated in Britain under the Unhappy Names of Antinomians and Neonomists.* Traduzido por Thomas Bell. Glasgow: W. Lang, 1807.

_____. *Exercitationes sacrae in symbolum quod apostolorum dicitur.* Amsterdã, 1697.

_____. *Miscellaneorum sacrorum.* 4 vols. Utrecht: F. Halman, 1692.

_____. *The Oeconomy of the Covenants between God and Man: Comprehending a Complete Body of Divinity.* 3 vols. Londres: e. Dilly, 1763. 2a. ed., rev. e corrigida, 1775. Nova York: Lee & Stokes, 1798.

_____. *Oeffeningen over de grondstukken van het Algemeyne Christelijke gelloove.* Roterdã: Jan Daniel Beman, 1743.

_____. *Twiste des Heeren met zijn wijngaart.* Utrecht: Balthasar Lobe, 1692.

Wittewrongel, Petrus. *Oeconomia christiana.* Amsterdã: Marten Jansz. Brandt & Abraham van den Burgh, 1661.

Wobbermin, Georg. *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeiflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen.* Berlim: E. Eberling, 1896.

_____. *Theologie und Metaphysik, das Verhältnis der Theologie zur moderne Erkenntnistheorie und Psychologie.* Berlim: A. Duncker, 1901.

Worcester, Elwood. *The Living Word.* Londres: Hodder & Stoughton, 1909.

Worcester, Elwood, Samuel McComb, e Isador H. Coriat. *Religion and Medicine: The Moral Control of Nervous Disorders.* Nova York: Moffat, Yard, 1908.

*Wormser, J. A. *Kinderdoop.* Amsterdã: Hövecker, 1853.

Wötzel, Johann Carl. *Meiner Gattin wirchliche Erscheinung nach ihren Tode: Eine wahre unlängst erfolgte Geschichte für jedermann zur Beherzigung und vorzüglich für psychologen zur unpartheiischen und sorgfältigen Prüfung.* Chemnitz: Jacobäer, 1804.

Wright, Charles H. H. *The Intermediate State and Prayers for the Dead Examined in the Light of Scripture and Ancient Jewish and Christian Literature.* Londres: Nisbet, 1900.

Wulf, Max von. *Über Heilige und Heiligenverechrung in den ersten christlichen Jahrhunderten.* Leipzig: F. Eckardt, 1910.

Wurster, Paul. *Die Lehre von der Inneren Mission.* Berlim: Reuther & Reichard, 1895.

Ypey, A. *Geschiedenis van de Kristlijke Kerk in de achttienne eeuw.* Utrecht: W. Van Ijzerworst, 1797-1811.

Ypey, A., e I. J. Dermout. *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk.* 4 vols. Breda: W. Van Bergen e F. B. Hollingerus Pijpers, 1819-27.

Zahn, Theodor. *Das apostolische symbolum: Eine Skizze seiner Geschichte und eine Prufung seines Inhalts.* Erlangen e Leipzig: Deichert, 1893.

_____. *Der Brief des Paulus an die Römer.* Leipzig: Deichert, 1910.

_____. *Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche.* Erlangen: Deichert, 1892.

_____. *Einleitung in das Neue Testament,* 3a. ed. 2 vols. Leipzig: Deichert, 1906-7.

_____. *Das Evangelium des Matthäus,* 2a. ed. Leipzig: Deichert, 1905.

_____. *Introduction to the New Testament.* 3 vols. Edimburgo: T&T Clark, 1909.

_____. *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche.* 2a. ed. Erlangen: Deichert, 1898.

Zanchi, Jerome. *De Operum Theologicorum.* 8 vols. [Genebra]: Sumptibus Samuelis Crispini, 1617.

Zeller, Eduard. *Outlines of the History of Greek Philosophy.* Traduzido por L. R. Palmer. 13a. ed. Nova York: Humanities Press, 1969.

_____. *Die Philosophie der Griechen.* 4a. ed. 3 vols. Leipzig: O. R. Reisland, 1879.

_____. *Das theologische System Zwingli's.* Tübingen: L. F. Fues, 1853.

Ziegler, Theobald. *Sittliches Sein und sittliches Werden.* Estrasburgo: K. J. Trübner, 1890.

Ziesché, Kurt. *Verstand und Wille beim Glaubensakt: Eine spekulative-historische Studie aus der Scholastik im Anschluss an Bonaventura.* Paderborn: Schöningh, 1909.

Zöckler, Otto. *Diakonen und Evangelisten.* Munique: C. H. Beck, 1893.

_____. *Handbuch der theologischen Wissenschaften.* 3a. ed. 5 vols. Nördlingen e Munique: C. H. Beck, 1889-1900.

Zwinglio, Ulrico. *Commentary on True and False Religion.* Organizado por Samuel Macauley Jackson e Clarence Nevin Heller. Filadélfia, 1929. Reimpressão, Durham, NC: Labyrinth Press, 1981.

_____. *Opera.* Organizado por Schuler e Johannes Schultness. 8 vols. Zurique: F. Schulthess, 1828-42.

ARTIGOS E ENSAIOS

Achelis, E. Chr. "Die Bestrebung zur Reform der Konfirmationspraxis und des Konfirmationsunterricht". *Theologische Rundschau* 4 (1901): 353-94.

_____. "Ein neues evangelisches Kirchenbuch". *Theologische Rundschau* 7 (1904): 491-507.

Achelis, Hans. "Laien". *PRE³,* XI, 218-19.

_____. "Presbyter in der alten Kirche". *PRE³,* XVI, 5-9.

Anrich, G. "Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeur". p 97-120 in *Theologische Abhandlungen: Eine Festgabe zum 17. Mai 1902 für Heinrich Julius Holtzmann.* Organizado por W. Nowack *et. al.* Tübingen: Mohr, 1902.

Bartlett, J. V. "Regeneration". *DB,* IV, 214-21

Bavinck, B. "Das Entropiegesetz und die Endlichkeit der Welt". *Der Geisteskampf der Gegenwart* 45 (1909): 260-67.

Bavinck, Herman. "Calvijns leer over het Avondmaal". *De Vrijke Kerk* 13 (1887): 459-87.

_____. "Calvin and Common Grace". *Princeton Theological Review* 7 (julho de 1909): 437-65.

_____. "The Catholicity of Christianity and the Church". Traduzido por John Bolt. *Calvin Theological Journal* 27 (1992): 220-51.

Beaton, D. "Broad Churchism and the Christian Life". *Princeton Theological Review* 4 (1906): 306-38.

Beaufort, W. H. de. "De staakundige toekomst van Rusland". *De Gids* 19 (1901): 270-83.

*Beck, H. de. "Die Δικαιοσύνη Θεοῦ bei Paulus". *Neue Jahrbücher für Deutsche Theologie* (1894): 249-61.

Ber, G. "Der biblische Hades". p. 3-29 in *Theologische Abhandlung: Eine Festgabe für H. J. Holtzmann.* Tübingen, 1902.

Benzinger, B. "Gericht, göttliches". *PRE³,* VI, 568-85.

Beukenhorst. "Evan Roberts en de Keswickleer". *Stmmen voor waarheid en Vrede* 44 (1907): 401-19.

Blötzer, J. "Der Anglikanismus auf dem Wege nach Rom?". *Stimmen aus Maria Laach* 73 (fevereiro-março de 1904).

*Bois, Henri. "Les dernières nouvelles de réveil gallois". *Foi et Vie* (1 de novembro de 1906).

_____. "La terre et le ciel". *Foi et Vie* (15 de agosto a 1 de outubro de 1906).

Bonwetsch, G. Nathanael. "Arkandisziplin". *PRE³,* II, 51-55.

_____. "Heiligenvereehrung". *PRE³,* VII, 554-59.

_____. "Kanonization". *PRE³,* X, 17-18.

_____. "Ketzertaufe". *PRE³,* X, 270-75.

_____. "Die Prophetie im apostolischen und nachapostolisken Zeitalter". *Zeitschrift für Kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben* 8 (1884): 408-24; 9 (1885): 460-77.

Brandt, W. "Nog eens: Εἰς Ὄνομα". *Theologisch Tijdschrift* 36 (1902): 193-217.

_____. "Ὄνομα en het doopsformule in het Nieuwe Testament". *Theologisch Tijdschrift* 25 (1891): 565-610.

Brendel, Ludwig G. "Charles Grandison Finney". *PRE³,* VI, 63-66.

_____. "Dwight L. Moody". *PRE³,* XIII, 434-36.

Brieger, Theodor. "Indulgenzen". *PRE³,* IX, 76-94.

Bruining, Albertus. "Godsdienst en Verlossingsbehoefte". *Teylers Theologisch Tijdschrift* 8 (1910): 399-419.

Buddensieg, Rudolph. "Traktarianismus". *PRE³,* XX, 18-53.

Burger, Karl. "Prophetentum im Neuen Testament". *PRE³,* XVI, 105-8.

Candlish, Robert Smith. "Adoption". *DB,* I, 40-42.

Caspari, Walter. "Beichte". *PRE³,* II, 533-41.

_____. "Geistliche". *PRE³,* VI, 463-73.

_____. "Konfirmation". *PRE³,* X, 676-80.

Cate, E. M. ten. "Augustinus' afdwalingen". *Teylers Theologische Tijsdschrift* 8 (1910): 24-44.

Charles, R. H., A. B. Davidson, e S. D. F. Salmond. "Eschatology". DB, I, 734-57.

Clemen, Carl Christian. "Der gegenwärtige Stand des religiösen Denkens in Grobbrittannien". *Theologische Studien und Kritiken* 65 (1892): 603-715.

Clemen, Otto. "Holnius". PRE³, VIII, 312-13.

Cohrs, Ferdinand. "Katechismen und Katechismusunterricht". *PRE³,* X, 135-64.

Conrad, P. "Begriff und Bedeutung der Gemeinde in Ritschls Theologie". *Theologische Studien und Kritiken* 84 (1911): 230-92.

Cramer, J. A. "Het evangelie en de eeuwige straf". *Theologische Studien* 20 (1902): 241-66.

Cremer, Hermann. "Abendmahl, Schriftlehre". *PRE³,* I, 32-38.

_____. "Geistesgaben". *PRE³,* VI, 460-63.

_____. "Handauflegung". PRE³, VII, 387-89.
Currie, Hugh. "Law of God". DC, II, 15-17.
Dalman, Gustaf. "Hades". PRE³, VII, 295-99.
Darling, T. G. "The Apostle Paul and the Second Advent". *Princeton Theological Review* 2 (abril de 1904): 197-214.
Davis, John D. "The Future Life in Hebrew Thought during the Pre-Persian Period". *Princeton Theological Review* 6 (outubro de 1907): 246-68.
Denney, James. "Law (in New Testament)". *DB,* III, 73-83.
De Quincey, Thomas. "On the Supposed Scriptural Expression for Eternity". p. 74-84 inm *Theological Essays and Other Papers.* Boston: Ticknor, Reed, & Fields, 1854.
Dobschütz, Ernst. "Zur Eschatologie der Evangelien". *Theologische Studien und Kritiken* 84 (1911): 1-20.
Dörries, Bernhard. "Zur Reform der Konfirmationsordnung", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 18 (1908): 81-106.
Dove, Richard Wilhelm. "Sakramentelien". *PRE³,* XVII, 381-91.
*Dressel, L. "Der Gottesbeweis auf Grund des Entropiesatzes". *Stimmen aus Maria Laach* 78 (1909): 150-60.
Drews, Paul. "Eucharistie". *PRE³,* V, 560-72.
_____. "Messe, luturgisch". *PRE³,* XII, 697-723.
_____. "Taufe". Liturgischer Vollzug". *PRE³,* XIX, 424-50.
Driver, Samuel Rolles. "Law (in Old Testament)". *DB,* III, 64-73.
Erbes, Carl. "Petrus nicht in Rom, sondern in Jerusalem gotorben". *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 22 (1901): 1-47, 161-231.
Ernst, H. "Twee pendant-leerstukken". *Geloof en Vrijheid* 20 (1886): 407-44.
Erskine, Ebenezer. "De verzekering des geloofs". In *levensgeschiedenis en Werken van Ralph en Ebenezer Erskine,* por R. Erskine e E. Erskine, com introdução e prefácio de Herman Bavinck. Doesburg: J. C. van Schenk Brill, 1904.
Eucken, Rudolf. "The Problem of Immortality". *Hibbert Journal* 6 (1908): 836-51.
Eykmann, J. C. "Algemeene of conditioneele onsterfelijkheid". *Theologische Studiën* 26 (1908): 359-80.
Feine, Paul. "Taufe, Schriftlehre". *PRE³,* XIX, 396-403.
Flier, A. van der. "Het gebruik van den Israëlische Godsnaam". *Theologische Studiën* 21 (1903): 232-47.
Francken, W. "Henricus Brouwer". *Geloof en Vrijheid* 20 (1886).
Friedberg, Emil Albert. "Bann, kirchlicher". *PRE³,* II, 381-85.
Gayford, Sydney. "Church". *DB,* I, 425-39.
Gennrich, Paul. "Studien zur paulinischen Heilsordnung". *Theologische Studien und Kritiken* 71 (1898): 377-431.
Gladstone, W. E. "The Place of Heresy and Schism in the Christian Church". *Nineteenth Century* 36 (1894): 157-94.
Goebel, Max. "Labadie". *PRE³,* XI, 191-96.
Goltz, Eduard Alexander von der. "Die Bedeutung der neueren religionsgeschichtlichen Forschungen für die Beurteilung der christlichen Sakramente". *Die Studierstube* 5 (1907): 609-22.
Gooszen, M. A. "Jubelijaar en Jubelaflaat". *Theologisch Tijdschrift* 37 (1903): 97-110.
Gottschick, Johannes. "Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 11 (1901): 97-213.
_____. "Gesetz und Evangelium". *PRE³,* VI, 632-41.
_____. "Hus' Luther's, und Zwingli's Lehre von der Kirche". *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 8 (1886): 345-94.
_____. "Kindschaft Gottes". *PRE³,* X, 291-304.
_____. "Luthers Lehre von der Lebensgemeinschaft des Glaäubigen mit Christus." *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 5 (1895): 101-38.
Grafe, Eduard. "Die neuesten Forschungen über die urchistliche Abendsmahlfeier".

Zeitschrift für Theologie und Kirche 5 (1895): 101-38.
Gray, G. Buchanan. "Name". *DB,* III, 478-81.
Gröbler, Paul. "Die Ansichten über Unsterblichkeit und Auferstehung in der jüdischen Literature der beiden letzten Jahrhunderte v. Chr.". *Theologische Studien und Kritiken* 52 (1879): 651-700.
Güder, Eduard. "Prophezei". *PRE³,* XVI, 108-10.
Gwilliam, G. H. "Last Supper". *DC,* II, 5-9.
Harnack, Adolph von. "Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche". p 129-60 in *Die christliche Religion,* organizado por Paul Hinneberg. Berlim e Leipzig: Teubner, 1905.
Hauck, Albert. "Reliquien". *PRE³,* XVI, 630-34.
_____. "Synoden". *PRE³,* XIX, 262-77.
Haussleiter, Johannes. "Was versteht Paulus unter christlichen Glauben?". p. 159-82 in *Freifswalter Studien.* Organizado por Samuel Oettli *et. al.* Gütersloh: Betelsmann, 1895.
Herbst, F. I. "Merkwürdige Bekehrungsgeschichten". In *Katholisches Exempellbuch.* 2 vols. em 1. Regensburg: G. J. Manz, 1845.
Herrmann, Wilhelm. "Der Geschichtëliche Christus der Grund unseres Glaubens". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 2 (1892): 232-73.
_____. "Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 17 (1907): 1-33, 172-201, 315-51.
Hinschius, Paul. "Gerichtsarbeit, kirchliche". *PRE³,* VI, 585-602.
_____. "Häresie". *PRE³,* VII, 319-21.
Hoedemaker, Philippus Jacobus. "Kerk en staat in Israël". *Troffel en Zwaard* 1 (1898): 208-37.
Hofmann, Rudolf. "Fegfeuer". *PRE³,* V, 788-92.
Holl, Karl. "Nach einmal: Zur Rechtfertigungslehre". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 18 (1908): 67-71.
_____. "Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 20 (1910): 245-91.
Hunzinger, August Wilhelm Reinhold Emil. "Ubiquität". *PRE³,* XX, 182-96.
Hurgonje, Christian Snouck. "Der Mahdi". *Revue Coloniale Internationale* (1885).
Huther, Johann Eduard. "Die Bedeutung des Begriffes ζωή und πιστεύειν in den Johanneischen Schriften". *Jahrbücher für deutsche Theologie* 17 (1872): 1-34.
Ideler, Ernst. "Joch, Johann George". *PRE³,* IX, 233-34.
Ihmels, Ludwig. "Rechtfertigung". *PRE³,* XIV, 482-515.
James, M. R. "Man of Sin and Antichrist". *DB,* III, 226-28.
*Jankélévitch, S. "La mort et l'immortalité d'après les donnees de la biologia". *Revue Philosophisque* (1910): N° 4.
Jonker A. J. Th. "De leer conditioneele onsterfelijkheid". *Theologisch Studiën* 1 (1883): 1-20, 155ss., 548ss.; 2 (1884): 185ss.
Josephson, Hermann. "Kelch oder Kelche?". *Die Studierstube* (1904): 222-46.
Kähler, Martin. "Ewiges Leben". *PRE³,* XI, 330-34.
_____. "Seligkeit". *PRE³,* XVIII, 179-84.
*Kalchreuter. "Der stellvertretende Glaube und die Kindertaufe". *Jahrbucher für deutsche Theologie* 11 (1866): 523-44.
Kattenbusch, Ferdinand. "Anglikanische Kirche". *PRE³,* I, 525-47.
_____. "Der geschichtliche Sinn des apostolischen Symbols". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 11 (1901): 407-28.
_____. "Messe, dogmengeschichtlich". *PRE³,* XII, 664-97.
_____. "Sakrament". *PRE³,* XVII, 349-81.
_____. "Taufe, Kirchenlehre". *PRE³,* XX, 403-79.
_____. "Transsubstantiation". *PRE³,* XX, 55-79.
Katzer, Ernst. "Kants Lehre von der Kirche". *Jahrbücher für protestantische Theologie* 12 (1886).
Kawerau, Gustav. "Exorcismus bei der Taufe". *PRE³,* V, 695-700.

_____. "Flacius". *PRE³*, VI, 82-92.
Kirchner, Viktor. "Subjekt, Objekt und Zustandekommen der Sündenvergebung auf der prophetischen und levitischen Religionstufe des Alten Testaments". *Theologische Studien und Kritiken* 80 (1907): 1-44.
_____. "Subjekt und Wesen der Sündenvergebung, besonders aus der frühesten Religiopnstufe Israels". *Theologische Studien und Kritiken* 78 (1905): 163-88.
Kirn, Otto. "Glaube". *PRE³*, VI, 674-82.
_____. "Lohn". *PRE³*, XI, 605-14.
_____. "Widergeburt". *PRE³*, XXI, 246-56.
Kittel, Rudolf. "Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bei Paulus". *Theologische Studien und Kritiken* 79 (1906): 419-36.
_____. "Zur Erklärung von Röm. 3:21-26". *Theologische Studien und Kritiken* 80 (1907): 217-33.
*Knabenhauer, Joseph. "Jesus und die Erwartung des Weltendes". *Stimmen aus Maria Laach* 77 (1908): 487-97.
Knappers, L. "De Theologie van Petrus Bloccius". *Theologisch Tijdschrift* 38 (1904): 307-48.
Kneller, C. A. "Der heilige Cyprian und die Idee der Kirche". *Stimmen aus Maria Laach* 72 (1903): 498-521.
_____. "Der heilige Irenaus und die römische Kirche". *Stimmen aus Maria Laach* 78 (1909): 402-11.
_____. "Kritische Schwierigkeiten in der Apologetik". *Stimmen aus Maria Laach* 79 (1910): 486-98.
_____. "Review of *Ciprian un der römische Primat* by Hugo Koch". *Stimmen aus Maria Laach* 79 (1910): 75-82.
*Knoke. "zum Verständnis des Gleichnisses vom verlornen Sohn". *Neue kirchliche Zeitschrift* 17 (1906): 407-18.
Köberle, Justus. "Die Bedeutung der Sündenvergebung in der altt. Frömmigkeit". *Neue kirchliche Zeitschrift* 16 (1905): 20-50.
Kolde, Theodor. "Irving". *PRE³*, IX, 424-37.
Köhler, W. "Die Schlüssel des Petrus: Erklärung von Matt 16:18-19". *Archiv für Religionswissenschaft* 8 (1905): 214-43.
Kok, A. B. M. W. "Zwijndrechtsche Nieuwlichen". Vol. 6, p. 720-21 in *Christlijke Encyclopaedie*. 2a. ed. 6 vols. Kampen: Kok, 1961.
König, Eduard. "Der biblisch-reformatorische Glaubensbegriff und seine neueste Bekämpfung". *Neue kirchliche Zeitschrift* 19 (1908): 628-60.
_____. "Glaubensgewissheit und Schriftzeugniss". *Neue kirchliche Zeitschrift* 1 (1890): 439-63, 515-30.
Köppel, W. "Der Ursprung des Apostolates nach den heiligen Schriften Neuen Testaments". *Theologische Studien und Kritiken* 62 (1889): 257-331.
Köstlin, Heinrich Adolf. "Requiem". *PRE³*, XVI, 665-69.
Köstlin, Julius. "*Apokatastasis*". *PRE³*, I, 616-22.
_____. "Ein Beitrag zur Eschatologie der Reformatoren". *Thelogische Studien und Kritiken* 51 (1878): 125-35.
_____. "Busse". *PRE³*, III, 584-91.
_____. "Kirche". *PRE³*, X, 315-44.
Kromsigt, Pieter Johannes. "Het Antinomianisme van Jacobus Verschoor". *Troffel en Zwaard* 4 (1906): 205-36, 272-89; 5 (1907): 1-21, 188-202.
_____. "Het Antinomianisme van Pontiaan van Hattem". *Troffel en Zwaard* 8 (1910): 309-26, 371-81; 9 (1911): 31-45.
_____. "De doopspractijk in de oude Gereformeerde Kerk in Nederland". *Troffel en Zwaard* 3 (1905): 1-16, 65-83.
_____. "Iets over Calvijns doopsbeschouwing". *Troffel en Zwaard* 3 (1905): 102-6.
Krüger, Gustav. "Gnosis, Gnosticismus", *PRE³*, VI, 728-38.
Kunze, Johannes W. "Schlusselgewalt". *PRE³*, XVII, 621-40.
_____. "Verdienst". *PRE³*, XX, 500-508.
_____. "Windisch: *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes*". *Theologisches Literaturblatt* 30/20 (1909): 244-50.
Kuyper, Abraham. "Over het graf". *De Heraut* 594 (12 de maio de 1894).
_____. "Van de gemeene gratie". *De Heraut* 981-1003, 1047 (11 de outubro de 1896-

17 de março de 1897; 16 de janeiro de 1898).
_____. "Van de genademiddelen". *De Heraut* 646-47, 649-54 (11 de maio-6 julho de 1890).
_____. "Van de volleinding". *De Heraut* 1732ss. (12 de março de 1911 ss.).
Kuyper, Herman Huber. "Onze Sadskerken". *De Heraut* 1637-44 (16 de maio – 4 de julho 1909).
Lake, Kirsopp. "Zonde en doop". *Theologisch Tijsdschrift* 43 (1909): 538-54.
Lambert, J. C. "Name". *DC,* II, 217-18.
Lelièvre, Ch. "La doctrine de la justification par la foi dan la théologie de Calvin". *Revue chrétienne* 56 (1909): 699-710, 767-86.
Lemme, Ludwig. "Volkommenheit". *PRE³,* XX, 733-37.
Linden, S. van der "Pontiaan van Hattem". Vol. III, p. 378-79 in *Christelijke encylopaedie.* 2a. ed. 6 vols. Kampen: Kok, 1961.
Lodge, Oliver. "The Immortality of the Soul". *Hibbert Journal* 6 (1908): 291-304, 563-85.
Loetscher, Fr. W. "Schwenckfeld's Participation in the Eucharistic Controversy of the Sixteenth Century". *Princeton Theological Review.* 4 (1906): 352-86, 454-500.
Loofs, Friedrich Armin. "Abendmahl, Kirchenlehre". *PRE³,* I, 38-68.
_____. "Methodismus". *PRE³,* XII, 747-801.
MacKay, D. S. "Personal Immortality in the Light of Recent Science". *North American Review* 185 (1907): 387-93.
Massie, John. "Evangelist". *DB,* I, 793-97.
Matthes, J. C. "Rouw en doodenvereeing bij Israel". *Teylers Theologisch Tijdschrift* 3 (1905): 1-30.
_____. "Twee Israelitische rouwbedrijven". *Teylers Theologisch Tijdschrift* 8 (1910): 145-69.
Maude, J. H. "Church". *DC,* I, 324-30.
Maurice, F. D. "The Word 'Eternal' and the Punishment of the Wicked". In *Theological Essays.* 1857. Reimpressão, Londres: James Clarke, 1957.
Mayer, Otto. "Staat und Kirche". *PRE³,* XVIII, 707-27.
McComb, Samuel. "The Christian Religion as a Healing Movement". *Hibbert Journal* 8 (outubro de 1909): 10-27.
Meindertsma, W. "Het Bossche geschil in de achttiende eeuw over de rechtvaardigmaking". *Stimmen voor Waarheid en Vrede* 47 (novembro de 1910): 1081-96.
Methorst, H. W. "Eenige cijfers betreffende de sterfte van kinderen beneden hat jaar in Nederland". *Economist* 58 (setembro de 1909): 665.
*Meusel. "War die vorjahwistische Religion Israels Ahnenkultus?". *Neue kirchliche Zeitschrift* 16 (1905): 484ss.
*Meyer. "Die Lehre des Neuen Testaments von der Kirchenzucht". *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben* 2 (1881).
Miller, Edward Waite. "The Great Awakening". *Princeton Theological Review* 2 (outubro de 1904): 545-65.
Morey, Charles A. "The Beginnings of Saint Worship". *Princeton Theoilogical Review* 6 (abril de 1908): 278-90.
Moulton, Warren Joseph. "Passover". *DB,* III, 684-92.
Müller, Ernst Friedrich Karl. "Kirchenzucht in der reformierten Kirche". *PRE³,* X, 485-92.
_____. "Presbyter, Presbyterialverfassung seit der reformierten". *PRE³,* XVI, 9-16.
Müller, Joseph T. "Zinzendorf". *PRE³,* XXI, 679-703.
Müller, Karl. "Beobachtungen zur Paul". P. 87-110 in *Theologische Studien: Martin Kähler zum 6. Januar 1905.* Organizado por Friedrich Giesebrecht e Martin Kähler. Leipzig: Deichert, 1905.
_____. "Schmoll: *Busslehre der Frühscholastik*". *Theologische Literaturzeitung* 35 (1910): 77-80.
Müller, Nikolaus. "Altar". *PRE³,* I, 391-404.
Muirhead, Lewis. "Eschatology". *DC,* I, 525-38.
Nuelsen, J. L. "Methodismus in Amerika". *PRE³,* XIII, 1-25.

Oort, H. "De doodenvereering bij de Israelieten". *Theologisch Tijdschrift* 15 (1881): 358-63.
_____. "Mattheüs XI en de Johannesgemeenten". *Theologisch Tijdschrift* 42 (1908): 299-333.
Oorthuys, G. "Het gebed vóór den doop in ons doopsformulier". *Troffel en Zwaard* 10 (1907): 351-74.
Orelli, Conrad. "Beschneidung". *PRE³*, II, 660-62.
_____. "Name". *PRE³*, XIII, 625-31.
_____. "Passah". *PRE³*, XIV, 750-57.
Ovenden, Charles T. "The Forgiveness of Sin". *Hibbert Journal* 5/2 (1907): 587-99.
Paget, F. "Sacraments". P. 296-317 in *Lux Mundi*. Organizado por Charles Gore. 13ª. Ed. Londres: Murray, 1892.
Patrick, William. "Apostles". *DC*, I, 101-11.
_____. "Evangelist". *DC*, I, 549-50.
Peake, Arthur S. "Law". *DC*, II, 11-14.
Pfenningsdorf, Emil. "Todesstrafe für die 'Ketzer'". *Geisteskampf der Gegenwart* 46 (1910): 157-58.
Podmore, Frank. "Sir Oliver Lodge: *The Survival of Man*". *Hibbert Journal* 8 (1910): 669-72.
Post, G. E. "Millenium". *DB*, III, 370-73.
Rahlenbeck, Hermann. "Mission, innere". *PRE³*, XIII, 90-100.
Reischle, Max Wilhelm Theodor. "Der Streit über die Begründung des Glaubens auf dem geschichtlichen Christus". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 7 (1897): 171-264.
Rieks, J. "Das Papsthum eine göttliche Institution?". *Beweis des Glaubens* (1903): 3-21.
Rietschel, Ernst. "Luthers Anschauung von der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche". *Theologische Studien und Kritiken* (1900): 404-56.
Rietschel, Georg. "Abendmahlsfeier in der Kirchen der Reformation". *PRE³*, I, 68-76.
_____. "Kinderkommunion". *PRE³*, X, 289-91.
Ritschl, Otto. "Der doppelte Rechtfertigungsbegriff in der Apologie der augsburgischen Konfession". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 20 (1910): 292-338.
_____. "Luthers Seligkeitsvorstellung in ihrer Entstehung und Bedeutung". *Die christliche Welt* 3 (1889): 874-80.
*Rocholl. "Spiritualismus und Realismus". *Neue kirchliche Zeitschrift* 9 (1898).
*_____. Umkehr zum Idealismus". *Neue kirchliche Zeitschrift* 15 (1904): 622.
Rogge, H. C. "Hugo de Groots denkbelden over de heeeniging der kerken". *Teylers theologische Tijdschrift* 2 (1904): 1-52.
Royce, Josiah. "Immortality". *Hibbert Journal* 5 (1907): 724-44.
Runze, Georg. "Unterblichkeit". *PRE³*, XX, 294-301.
Rust, J. A. "Paulus Mysticus". *Theologische Studiën* 28 (1910): 349-84.
Rutgers, Frederik Lodewijk. "De bepaling van den dienstijd der ouderlingen historisch eengezins toegelicht". *De Heraut* 944-46, 948 (26 de janeiro – 9 de fevereiro, 23 de fevereiro de 1896).
Rutz, Paul. "Taufe und Wiedergeburt mit besonderer Berucksichtgung der Kindertaufe". *Neue kirchliche Zeitschrift* 12 (1901): 585-620.
Sachsse, Eugen. "Katechese, Katechetik". *PRE³*, X, 121-29.
Salmond, S. D. F. "Paradise". *DB*, III, 668-72.
Schaeder, Erich. "Auferstehung der Todten". *PRE³*, I, 219-24.
Schaefer, Rudolf. "Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung". *Neue kirchliche Zeitschrift* 14 (1903): 472-85.
Scheel, Otto. "Alte Kirchengeschichte". *Theologische Rundschau* 13 (junho de 1910): 220-40.
*Schian, Martin. "Die moderne deutsche Erweckungspredigt". *Zeitschrift für Religionspsychologie* 10 (1908).
Schmidt, H. "Die Augustinische Lehre von der Kirche". *Jahrbücher für deutsche Theologie* 6 (1861): 197-255.
Schmidt, Wilhelm. "Die Universalität des göttlichen Heilswillens und die Particularität der Berufung". *Theologische Studien und Kritiken* 60 (1887): 1-44.

Scholz, H. "Zur Lehre vom 'Armen Sünder'". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 6 (1896): 463-91.
Schott, Theodor Friedrich. "Camisarden". *PRE³*, III, 693-96.
*Schultz. "Die Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben im Alten und Neuen Bunde". *Jahrbücher für deutsche Theologie* 7 (1862): 510-72.
*_____. "Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche". *Jahrbücher für protestantische Theologie* 2 (1876): 673-90.
Schwarz, G. "Jak. 2, 14-26 erklärt". *Theologische Studien und Kritiken* 64 (1891): 704-37
Seeberg, Reinhold. "Bekehung". *PRE³*, II, 541-45.
_____. "Berufung". *PRE³*, II, 657-59.
_____. "Erleuchtung". *PRE³*, V, 457-59.
_____. "Gnadenmittel". *PRE³*, VI, 723-27.
_____. "Wort Gottes". *PRE³*, XXI, 496-505.
Sehling, Emil. "Episcopalsystem in der römisch-katholische Kirche". *PRE³*, V, 427-30.
_____. "Schisma". *PRE³*, XVII, 575-80.
Sell, Karl. "Forschungen der Gegenwa uber Begriff und Entstehung der Kirche". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 4 (1894): 347-417.
Semisch, Karl Gottlob (rev. e aumentada por Eduard Bratke). "Chiliasmus". *PRE³*, III, 805-17.
Sieffer, Friedrich Anton Emil. "Antichrist". *PRE³*, I, 577-84.
_____. "Petrus, der Apostel". *PRE³*, XV, 186-212.
Slotemaker de Bruine, J. R. "Nog een pleiddoi voor het parochiestelsel". *Stemmen voor waarheid en vrede* 38 (maio de 1901): 487-98.
Spitta, Friedrich. "Die grosse eschatologische Rede Jesu". *Theologische Studien und Kritiken* 82 (1909): 348-401.
Stange, Carl. "Die eudämonistische Gedanke der christliche Ethik". *Neue kirchliche Zeitschrift* 18 (1907): 135-56.
*Steinbeck, Joh. "Kultische Wasechungen und Bäder im Heidentum und Judentum und ihr Verhältnis zur Christlichen Taufe". *Neue kirchliche Zeitschrift* 21 (1910): 778-99.
*Steinmetz, R. "Zusammenhang von Taufe und Wiedergeburt". *Neue kirchliche Zeitschrift* 13 (1902).
Steitz, Georg Eduard. "Die Abendmahlslehre der gr. Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung". *Jahrbücher für deutsche Theologie* 9 (1864): 409-81; 10 (1865): 64-152, 399-463; 11 (1866): 193-252; 12 (1867): 211-86; 13 (1868): 2-67, 649-700.
Steude, Ernst Gustav. "Die Unsterblichkeitsbeweise". *Beweis des Glaubens* 39 (1903): 40 (1904): 73-82, 145-59, 172-83, 201-15.
Sout, G. F. "Mr. F. W. Myers on Human Personality and Its Survival of Bodily Death". *Hibbert Journal* 2 (1903): 44-64.
Stowe, C. "Jonathan Edwards". *PRE³*, V, 171-75.
Strack, Herman L. "Synagen". *PRE³*, XIX, 223.
Stutz, Ulrich. "Pfarre, Pfarrer". *PRE³*, XV, 239-52.
Talma, A. S. E. "De leer der rechtvaardiging bij Ritschl". *Theologische Studiën* 21 (1903): 329-49.
Thomä, J. "Richard Rothes Lehre von der Kirche". *Theologische Studien und Kritiken* 83 (1910): 244-99.
Traub, Th. "Die Gemeinschaftbildende Kraft der Religion". In *Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion.* Organizado por A. Deismann, Munique: J. F. Lehmann, 1905.
_____. "Seelenwanderung". *Der Geisteskampf der Gegenwart* 45 (1909): 285-303.
Troeltsch, Ernst. "Die Kulturbedeutung des Calvinismus". *Internationale Wochenschrift für Wissneschaft Kunst und Technik* 3 (1910): 449-510ss.
Tschackert, Paul. "Daltons *Beiträge zur Geschichte der evangelischen Kirche in Russland,* IV. Band, und die Laski-Kontroverse der neutesten Zeit". *Theologisches Literaturblatt* (18 de maio de 1906): 233-37.

Uhlhorn, Gerhard. "Kirchenzucht in der ev.-lutherischen Kirche". *PRE³*, X, 483-85.
Usteri, J. Martin. "Calvins Sakraments- und Tauflehre". *Theologische Studien und Kritiken* 57 (1884): 417-56.
_____. "Glaube, Werke, und Rechtfertigung". *Theologische Studien und Kritiken* 62 (1889): 211-56.
Veen, D. J. "In welk jaar em op welken dag em datum is Christus Gestorven?". *Theologische Studiën* 23 (1905): 429-38.
Vellenga, G. "De leer der rechtvaardigheid bij Ritschl". *Theologische Studiën* 20 (1902): 401-21.
_____. "Ritschl en de H. Schrift". *Theologische Studiën* 22 (1904): 162-73.
Vos, Geerhardus. "The Alleged Legalism in Paul's Doctrine of Justification". *Princeton Theological Review* 1 (abril de 1903): 161-79.
_____. "The Pauline Eschatology and Chiliasm". *Princeton Theological Review* 9 (janeiro de 1911): 26-60.
*Wahlenberg. "Die biblische Abendmahlberichte und ihre neuere Kritik". *Neue kirchliche Zeitschrift* 17 (1906).
Warfield, Benjamin. "The Development of the Doctrine of Infant Salvation". In *Two Studies in the History of Doctrine.* Nova York: Christian Literature, 1897.
_____. "Faith". *DB,* I, 827-38.
_____. "The Millenium and the Apocalypse". *Princeton Theological Review* 2 (outubro de 1904): 599-617.
_____. "Westminster Synod". *PRE³,* XXI, 176-85.
Weber, Max. "Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus". *Archiv für Sozialwissenschaft und Politik* (1905): 1-54; (1906): 1-10.
*Weerts. "Schleiermachers Lehre von der Wiedergeburt in ihren Verhältnis zu Kants Begrif des intelligibelen Charakter". *Neue kirchliche Zeitschrift* 20 (1909): 400-415.
Weiss, Herman. "Über das Wesen des persönlichen Christentanders". *Theologische Studien und Kritiken* 54 (1881): 377-417.
Weiss, Johannes. "Heitmüller: '*Im Namen Jesu*'". *Theologische Rundschau* 7 (1904): 185-96.
Weisse, Chr. H. "Über die Philosophische Bedeutung der christliche Lehre von der letzten Dinge". *Theologische Studien und Kritiken* 9 (1836): 271-340.
*Wernle, Paul. "Windisch: *Taufe und Sünde im altesten Christentum bis auf* Origenes". *Theologische Literaturzeitung* 34 (1909): 586-90.
Williams, Meade C. "The Crisis in the Church of England". *Presbyterian and Reformed Review* 10 (julho de 1899): 389-412.
Wunsche, August Karl. "Die Vorstellung von Zustande nach dem Tode nach Apokrypha, Talmud und Kirchenvätern". *Jahrbüchher für protestantische Theologie* 6 (1880): 355-83, 435-523.
Zahn, Theodor. "Agapen". *PRE³,* I, 234-37.
Zandstra, Sidney. "The Theory of Ancestor Worship among the Hebrews". *Princeton Theological Review* 5 (1907): 281-87.
_____. "Sheol and Pit in the Old Testament". *Princeton Theological Review* 5 (outubro de 1907): 631-41.
Zehnpfund, Rudolf. "Das Gesetz in den paulinischen Briefen". *Neuen kirchliche Zeitschrift* 8 (1897): 384-419.
Zöckler, Otto. "Perfectionisten of Oneida-Kommunisten in Amerika". *PRE³,* XV, 130-31.
_____. "Probabilismus". *PRE³,* XVI, 66-70.
_____. "Spiritismus". *PRE³,* XVIII, 654-66.

Índice onomástico

A

Aall, A. **II**, 274
Aalst, G. Van **IV**, 41
Abbadie, Jacques **I**, 513
Abbot, George **I**, 182
Abelardo, Pedro **I**, 146, 407; **II**, 254, 300, 325, 447, 491; **III**, 347, 418
Abelardo
sobre inspiração **I**, 407
Abresch **I**, 192
Achelis, Ernst Christian **III**, 292; **IV**, 261, 384, 388, 390, 402, 428, 435, 591
Achelis, Hans **IV**, 356
Achelis, Thomas **I**, 333
Achterfeldt **I**, 155
Ackermann, A. **III**, 273
Acronius, Johannes **I**, 181, **IV**, 59, 517
Adam, Karl **IV**, 357
Adamson, A. **III**, 453
Adler, F. **I**, 262
Adlhock, P. B. **II**, 59
Aepinus **I**, 161
Aeschines **I**, 127
Africanus, Julius **IV**, 371
Agassiz, L. **II**, 523, 532, 533, 634
Agatho (papa) **IV**, 361
Agobard de Lyon
sobre inspiração **I**, 407
Agostinho **I**, 26, 34, 96, 116, 120, 124, 130, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 145, 149, 154, 160, 208, 211, 226, 228, 229, 231, 237, 303, 311, 312, 313, 315, 318, 319, 333, 339, 347, 370, 372, 373, 376, 377, 378, 404, 408, 440, 441, 444, 452, 455, 456, 457, 461, 463, 466, 467, 478, 489, 490, 508, 511, 567, 571, 572, 574, 577, 578, 579, 591, 601, 609, 610, 621, 624; **II**, 7, 30, 37, 49, 52, 60, 64, 65, 78, 80, 85, 104, 114, 115, 116, 121, 122, 123, 129, 130, 134, 137, 142, 157, 162, 165, 166, 168, 170, 171, 173, 177, 178, 180, 181, 184, 185, 191, 192, 193, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 215, 216, 217, 218, 221, 222, 235, 240, 241, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 254, 255, 256, 261, 265, 266, 267, 270, 271, 278, 280, 292, 294, 295, 303, 305, 309, 311, 312, 314, 317, 318, 320, 321, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 336, 340, 345, 346, 355, 356, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 370, 371, 372, 384, 386, 388, 389, 392, 393, 403, 404, 405, 406, 412, 413, 141, 418, 425, 427, 430, 432, 433, 434, 436, 437, 438, 439, 440, 445, 446, 460, 461, 463, 465, 466, 467, 468, 469, 476, 490, 491, 497, 498, 499, 500, 503, 504, 505, 506, 508, 535, 541, 543, 546, 558, 564, 567, 569, 576, 577, 583, 585, 591, 604, 610, 612, 616, 618, 619, 621, 622, 624, 634; **III**, 6, 27, 28, 34, 46, 49, 50, 58, 59, 61, 62, 63, 66, 67, 69, 71, 75, 77, 78, 79, 83, 86, 88, 93, 96, 97, 98, 99, 101, 104, 107, 110, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 132, 133, 141, 142, 146, 147,

148, 149, 153, 157, 172, 176, 214, 260, 262, 284, 285, 289, 296, 315, 320, 335, 345, 346, 347, 355, 367, 368, 369, 374, 398, 414, 415, 418, 425, 455, 458, 461, 462, 463, 466, 477, 478, 487, 492, 498, 514, 515, 516, 517, 518, 520, 523, 525, 569, 581, 583, 606; **IV**, 30, 31, 42, 43, 56, 67, 68, 83, 84, 87, 150, 157, 161, 170, 190, 193, 231, 242, 243, 259, 270, 277, 287, 291, 306, 308, 309, 314, 317, 326, 359, 361, 387, 405, 411, 458, 467, 472, 473, 479, 482, 488, 490, 491, 496, 502, 503, 513, 514, 529, 530, 538, 558, 559, 560, 614, 615, 636, 664, 671, 703, 706, 719, 720, 722, 723, 733, 735, 739, 741
a igreja como fundamento para a fé **I**, 456, 457
Deus **I**, 137, 138
fé **I**, 567, 568
fé e conhecimento **I**, 608, 609
importância da igreja para a teologia **I**, 96, 136-139
necessidade da escritura **I**, 466
o mundo **I**, 137, 138
sobre a origem e a autoridade da Escritura **I**, 403-410
sobre a revelação geral e a filosofia **I**, 136, 137
sobre o conhecimento humano **I**, 136, 228-229
sobre os milagres **I**, 372
Agrícola, João (ou Johann) **I**, 161; **III**, 538
Agripa, Cornelius I, 371
Ailly, Pedro d' **I**, 150, 453; **IV**, 490
Ainsworth, Henry **I**, 187
Alaux, J. E. **I**, 158, 625
Alberti, Joan **I**, 190; **III**, 541
Albertus Magnus **I**, 34, 116, 143, 147, 148, 303 **III**, 98, 283
Alcuin **I**, 141; **IV**, 362
Alden, Henry Mills **III**, 190
Alembert, Jean Le Rond d' **I**, 190; **III**, 128
Alexander de Hale **I**, 34
Alexander, Archibald **I**, 176, 202
Alexander, Natalis **I**, 152
Alexander, W. Menzies **III**, 195
Alexandre de Hales **I**, 34, 143, 148, 359, 625; **II**, 467, 549, 550, 635; **III**, 98, 283; **IV**, 147, 288, 491, 742
Alexandre de Licópolis **I**, 128
Alexandre III (papa) **IV**, 633
Alexandre VII (papa) **IV**, 169
Alexius I (imperador Bizantino) **I**, 132
Allinga, Peter **III**, 220, **IV**, 185
Alphen, J. van **IV**, 206
Alphonsus de Castro **IV**, 407, 409
Alsted, J. H. **I**, 87, 101, 181, 241, 306, 415, 584, 587, 608, 611, 618, 625; **II**, 41, 68, 79, 126, 141, 193, 255, 256, 321, 374, 497, 503, 558, 609, 618, 621, 628, 635; **IV**, 205, 294, 316, 319, 320, 664, 665, 742
Althaus, P. **IV**, 69, 73, 202, 519, 742
Alting, Heinrich **I**, 101, 109, 181, 186, 612; **II**, 86, 167, 178, 309, 377, 612; **III**,
Alting, J. **II**, 578; **III**, 382, 383, 542, 607; **IV**, 39, 664
Alting, Jacob
Alvarez, Didacus **I**, 152, 153
Amalric de Bena I, 148, 149
Ambrósio **I**, 129, 135, 136, 139, 145, 152, 356, 625; **II**, 194, 278, 464, 476, 490, 591, 636; **III**, 96, 296, 315, 346, 375, 514, 523, 607; **IV**, 190, 241, 242, 359, 614, 722
Ames(ius), W. **I** 35, 105, 477, 480, 487; **III**, 216, 219, 323, 372, 589; **IV**, 41, 79, 118, 155, 254, 304, 313, 364, 382, 412, 415, 581, 647
Ammon, C. F. Von **I**, 163, 165, 365, 625
Amort **I**, 154
Amsdorf, Nicholas von **I**, 160; **IV**, 201
Amyrald, M. **I** 56, 181, 187, 584, 625; **II**, 241, 377, 378, 636; **III**, 34, 102, 125, 362, 467, 469, 538, 613; **IV**, 72, 85, 364, 440, 742, 746
Anastácio do Sinai **I**, 130, 625
Anaximander **I**, 210
Andala, Ruardus **I**, 185
Anderson, K. C. **III**, 276, 646
Anderson, Robert **III**, 509, 607
Andreae, Jacob **I**, 161

Andree, R. **I**, 480, 625; **II**, 502, 636
Andresen, C. **IV**, 79, 619, 742
Andreski, Stanislav **I**, 219, 630
Anema, A. **I**, 13; **III**, 12; **IV**, 19
Anias de Viterbo **III**, 299
Anrich, G. **I**, 619, 625; **III**, 122, 246, 607; **IV**, 471, 615, 776
Anselmo **I**, 137, 143, 146, 303, 625; **II**, 39, 78, 80, 82, 85, 116, 134, 135, 137, 154, 155, 166, 171, 172, 178, 204, 206, 212, 218, 235, 245, 300, 305, 309, 324, 334, 363, 427, 434, 442, 461, 636; **III**, 37, 98, 122, 153, 347, 348, 355, 375, 381, 383, 398, 406, 438, 458, 607
Ansgar **I**, 140
Antíoco **I**, 416
Antithenes **I**, 230
Antoine, P. G. **I**, 153; **III**, 157, 607; **IV**, 244, 742
Antoninus **IV**, 734
Apelles **I**, 416; **III**, 300
Apion **I**, 146, 649
Apolinário
sobre a pessoa de Cristo **I**, 128; **III**, 301, 311; **IV**, 664
Appel(ius), J. C. **I**, 190; **III**, 238;
Appel, H. **III**, 257
Appelius, J. C. **III**, 238; **IV**, 295, 495, 518,742
Aquino, Tomás. **I**, 34, 36, 61, 97, 98, 99, 102, 16, 138, 143, 145, 148, 151, 153, 157, 224, 229, 231, 233, 235, 239, 240, 254, 303, 304, 312, 314, 319, 330, 356, 359, 371, 405, 441, 490, 511, 571, 577, 581, 591, 611; **II**, 28, 39, 40, 65, 73, 78, 82, 104, 111, 116, 134, 162, 166, 206, 221, 222, 247, 251, 256, 270, 303, 305, 308, 311, 317, 318, 321, 324, 326, 327, 334, 336, 337, 372, 382, 387, 410, 429, 442, 446, 448, 462, 467, 475, 490, 504, 505, 550, 551, 560, 585, 608, 636, 638, 663; **III**, 41, 67, 69, 75, 99, 121, 157, 281, 282, 285, 311, 312, 314, 317, 320, 323, 347, 348, 367, 368, 392, 303, 405, 406, 410, 431, 432, 438, 454, 455, 458, 492, 518, 608, 641; **IV**, 84, 148, 150, 170, 191, 245, 474, 490, 491, 515, 523, 538, 722, 725, 732, 742, 772
como teólogo na *Summa* **I**, 98, 147, 148
o dogma da Escritura **I**, 405, 406
revelação natural e sobrenatural **I**, 303, 312, 313, 314, 319
sobre as virtudes na religião **I**, 239, 240, 254, 255
Aquitânia, Próspero de **I**, 139
Archer, John **I**, 182; **IV**, 664
Aretius, Danaeus **I**, 178; **III**, 419; **IV**, 387, 589
Arim, Gregory **III**, 99
Ário **II**, 48, 288, 296, 298, 430; **III**,289, 301, 321; **IV**, 365
Aristides **III**, 294
Aristóteles **I**, 26, 27, 28, 56,99, 131, 140, 143, 145, 146, 147, 148, 154, 161, 186, 207, 210, 211, 220, 221, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 239, 305, 331, 332, 567, 574, 603, 607, 608, 626; **II**, 60, 61, 68, 78, 82, 84, 157, 160, 165, 170, 199, 216, 218, 232, 235, 236, 241, 272, 306, 313, 417, 427, 436, 491, 521, 591, 605, 613, 636; **III**, 42, 68, 143, 156, 183, 608; **IV**, 72, 193, 246, 280, 597, 652, 725, 742
sobre o αρχαι
sobre os meios de certeza
Arminio, Jacobus **I**, 626; **II**, 377, 378, 394, 403, 636; **III**, 232, 321, 425, 465, 608; **IV**, 35, 103, 742
Armstrong, W. P. **III**, 448
Arnal, A. **III**, 279
Arnauld, Antoine **I**, 153
Arndt, Johann III, 543
Arnobius **I**, 312, 508, 509, 626; **IV**, 598
Arnold, C.F. **IV**, 251, 742
Arnold, Gottfried **IV**, 618
Arnold, M. **I**, 199, 419; **III**, 428
Arnold, Mathew
Arnold, Nicolas **I**, 181
Arnold, Thomas **I**, 197
Arnoldi, N. **III**, 484, 608
Arragon **I**, 580
Arriaga, Roderich **I**, 153

Arrowsmith **III**, 467
Artemas **I**, 127
Artobe, Christopher **IV**, 619
Assurbanípal I **III**, 246
Assurbanípal II **III**, 246
Astié, D. F. **I**, 194, 537, 626
Atanásio **I**, 128, 211, 344, 441, 508, 626; **II**, 36, 37, 78, 115, 170, 241, 265, 270, 292, 293, 294, 295, 296, 304, 308, 310, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 321, 322, 326, 332, 340, 429, 430, 431, 432, 436, 441, 446, 476, 491, 543, 591, 636; **III**, 37, 65, 141, 261, 283, 310, 311, 345, 346, 374, 458, 608
Atenágoras **I**, 333, 400, 403, 508, 626; **II**, 219, 289, 442, 636; **IV**, 242
Atzberger, Leonhard **III**, 583, 636; **IV**, 191, 192, 210, 245, 290, 312, 317, 324, 326, 328, 404, 412, 474, 598, 605, 610, 614, 624, 698, 710, 715, 726, 739, 768
Auberlen, C (K.) A. **I**, 315, 626; **II**, 190, 533, 565, 636; **IV**, 666
Aufhauser, J. B. **III**, 346, 608
Augusti **I**, 100, 604
Augusto (Otaviano) **III**, 246
Aureolus, Pedro **I**, 147
Averroes (Ibn Rushd) **I**, 231, 245; **IV**, 725
Avitus de Viena **I**, 139
Baader, Franz von **I**, 111, 155, 156, 168; **II**, 112, 118 190, 201, 335, 420, 500, 576, 636; **III**, 72, 152, 269, 284; IV, 64

B

Bach, L. **IV**, 107
Bachiene, J. H. **IV**, 476, 495, 743
Bachmann, D. **IV**, 506, 667
Bachmann, H. **III**, 278, 646
Bachmann, J. F. **IV**, 591, 743
Bachmann, Philipp **I**, 530, 626, 664
Bäck, L. **III**, 273
Bacon, Benjamin Wisner **I**, 394, 663
Bacon, Francis **I**, 226, 229, 635
Bacon, G. W. **III**, 299, 646
Bacon, Roger **I**, 188
Badet, P. **III**, 187
Baentsch, Bruno **I**, 419, 626; **II**, 175, 636
Baer, von **IV**, 603
Bähr, K. C. W. F. **I**, 168; **II**, 329; **III**, 337, 608
Bähr, K. G. **III**, 337
Bahrdt **III**, 355
Baier, Johann Wilhelm **I**, 102, 626; **II**, 178, 193, 249, 609, 636; **IV**, 416, 484, 743
Baillie, Robert **I**, 183
Bainvel, J. V. **IV**, 178, 743
Baius, Michel **I**, 144, 153, 359, 408, 603; **III**, 100, 464; **IV**, 315
Balcanqual, Walter **I**, 182
Baldensperger, W. **III**, 252, 254, 255, 286, 289, 341, 608, 646; **IV**, 508, 696, 743
Balfour, A. J. B. **I**, 199, 626
Baljon, J. M. S. **III**, 279, 608, 635
Ball, John **III**, 216
Ballarmine, R. **III**, 52, 61, 63, 65, 98, 100, 102
Ballerini, Pietro **IV**, 372
Ballion, Paul **III**, 189
Balmer **III**, 469
Baltzer, J. P. **I**, 155; **II**, 359, 636
Bancroft, Richard **I**, 181; **IV**, 356
Báñez, Domingo **I**, 151, 152, 153, 408; **III**, 521; **IV**, 372
Banfield, J. Marcus **IV**, 132
Banks, John S. **I**, 57, 291, 520, 567, 621, 633, 652; **IV**, 121, 202, 519, 566, 618, 714, 749, 765
Barabas, Steven **IV**, 250
Baradeus, Jacob **I**, 129
Barclay, R. **I**, 188; **III**, 301, 350, 474, 475, 608; **IV**, 75, 297, 477, 743
Bardenhewer, Otto **I**, 14, 130, 626; II, 52, 636
Bardasanes **III**, 300
Barge, H. **III**, 525, 608
Barnard, P. M. **III**, 299, 647
Barnes, Albert **I**, 202
Baronius, Cesare **I**, 444, 445; **IV**, 430
Barrow, Isaac **III**, 467, 608

Barth, Fritz **I**, 401, 664; **III**, 323, 608
Barth, Karl **I**, 11; **III**, 10; **IV**, 17
Bartholomai, R. **II**, 229, 667
Bartolomeu de Torres **I**, 151
Bartlett, J. V. **IV**, 46, 777
Bartmann, B. **III**, 254, 287, 608; **IV**, 210, 743
Bertolo **I**, 410
Basilides **III**, 300
Basílio de Cesareia **II**, 193, 636; **IV**, 743
Basilio, Grande **I**, 33, 128, 129, 135, 211, 626; **II**, 29, 49, 52, 128, 131, 265, 293, 304, 306, 314, 315, 317, 320, 321, 322, 326, 462, 463, 490, 491, 497, 500; **III**, 65, 159, 311, 315, 375, 487; **IV**, 294, 512, 558
Basnage, Benjamin **I**, 181
Bastingius **I**, 179
Bates, William **I**, 182
Battles, Ford Lewis **I**, 28, 150, 241, 629, 634
Bauch, Bruno **I**, 57, 626, 664
Baudissin, W. W. **II**, 223, 637; **III**, 150, 647
Bauer, Bruno **I**, 167, 256, 541; **III**, 218, 292
Bauer, Edgar **I**, 256
Bauer, G. L. **I**, 365
Bauer, Karl **I**, 595
Baumann, J. **III**, 277, 678; **IV**, 446, 619, 743
Baumer, Iso **IV**, 324, 743
Baumgarten, S. J. **I**, 162, 382, 417, 626
Baumgarten-Crusius, L. F. O. **IV**, 613
Baumgartner, A. J. **I**, 418, 419, 626
Baumgartner, E. **IV**, 556, 743
Baumstark, C. E. **II**, 520, 637
Baumstark, E. **I**, 537, 626
Baur, Ferdinand Christian **I**, 177, 417, 626, 672; **II**, 39, 123, 180, 243, 278, 279, 287, 299, 300, 330, 334, 637; **III**, 56, 255, 302, 355, 384, 416, 608; **IV**, 344, 368
Baur, P. **II**, 279
Bautain, Louis Eugène Marie **I**, 156, 378
Bautz, J. **I**, 157; **IV**, 723, 743
Bavinck, Herman **I**, 2, 8, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 27, 29, 33, 35, 47, 49, 54, 63, 71, 76, 80, 83, 88, 89, 91, 98, 105, 108, 118, 121, 124, 125, 144, 149, 157, 163, 170, 172, 180, 198, 202, 204, 216, 237, 239, 244, 248, 251, 261, 266, 274, 278, 291, 307, 320, 328, 357, 365, 369, 373, 400, 405, 419, 425, 427, 440, 457, 460, 462, 463, 468, 514, 520, 526, 530, 537, 541, 582, 583, 584, 590, 604, 623, 626, 664; **II**, 2, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 29, 30, 38, 44, 45, 46, 47, 56, 60, 63, 66, 67, 75, 79, 80, 100, 111, 118, 125, 156, 176, 190, 204, 232, 236, 238, 244, 249, 259, 268, 270, 303, 317, 331, 334, 336, 354, 364, 366, 368, 370, 373, 375, 380, 384, 405, 416, 419, 420, 422, 423, 424, 428, 430, 433, 439, 440, 452, 453, 458, 464, 471, 474, 483, 492, 506, 521, 531, 536, 544, 549, 557, 563, 565, 567, 578, 595, 615, 621, 622, 630, 633, 637, 657, 667; **III**, 2, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 31, 37, 40, 41, 49, 53, 54, 59, 61, 63, 67, 73, 75, 90, 93, 99, 105, 106, 107, 116, 124, 132, 148, 151, 152, 167, 168, 172, 178, 180, 181, 183, 185, 187, 188, 192, 193, 211, 215, 217, 223, 225, 226, 235, 238, 244, 246, 249, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 269, 270, 271, 272, 277, 278, 281, 283, 285, 288, 297, 303, 318, 347, 356, 372, 375, 377, 378, 379, 395, 399, 454, 461, 462, 464, 467, 469, 471, 477, 501, 506, 513, 514, 518, 520, 521, 527, 528, 536, 540, 543, 555, 559, 560, 561, 562, 563, 572, 574, 582, 588, 589, 590, 601, 605, 608; **IV**, 2, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 35, 36, 37, 39, 41, 42, 43, 46, 56, 60, 62, 63, 64, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 80, 81, 83, 85, 90, 102, 103, 104, 106, 107, 111, 112, 113, 115, 119, 120, 121, 122, 127, 129, 130, 134, 137, 145, 149, 151, 153, 154, 158, 159, 160, 162, 163, 165, 166, 167, 169, 174, 177, 178, 185, 186, 188, 189, 191, 193, 198, 201, 202, 203, 205, 206, 216, 219, 220, 225, 226, 229, 231, 235, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 255, 257, 260, 264, 265, 266, 271, 272, 280, 281, 283, 289, 290, 293, 295, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 312, 313, 319, 320, 324, 325, 326, 327, 333,338, 343, 357, 376, 380, 385, 391,

404, 412, 413, 415, 416, 417, 422, 428, 437, 440, 446, 449, 450, 455, 457, 458, 461, 462, 471, 473, 474, 475, 476, 482, 495, 497, 498, 499, 505, 510, 511, 512, 515, 527, 529, 534, 542, 543, 555, 556, 560, 563, 565, 567, 568, 571, 577, 592, 604, 605, 616, 618, 628, 632, 638, 643, 654, 655, 669, 670, 687, 695, 702, 705, 714, 716, 722, 723, 727, 733, 735, 738, 740, 743, 771, 777, 778

Baxter, Richard **I**, 182, 202; **III**, 236, 467, 539, 542, 543, 609

Bayle, Lewis **I**, 543

Baynes, Paul **I**, 182

Beaton, D. **IV**, 118, 777

Beaufort, W. H. De **IV**, 298, 777

Beaulieu, Louis Le Blanc de **I**, 181

Beauvoir, Armand de **I**, 148

Becanus, Mart. **I**, 99, 153, 511, 512, 572, 579, 611, 627; **II**, 195, 245, 363, 364, 407, 468, 473, 490, 549, 557, 569, 609, 637; **III**, 100, 102, 141, 147, 157, 281, 438, 464, 477, 609; **IV**, 289, 290, 362, 743

Beck, G. II, 523

Beck, H. II, 232; 121, 190

Beck, Johann Tobias **I**, 56, 57, 64, 320, 418, 627; **II**, 80, 142, 278, 298, 337, 463, 544, 547, 564; **III**, 195, 560; **IV**, 64, 69, 629, 744

Becker, B. **III**, 544, 609

Beda I, 319; **II**, 490, 497; **III**, 454,

Bede (Venerável) **IV**, 352

Beecher, H. W. **III**, 270

Beecher, Lyman **I**, 202

Beeching, H. C. **III**, 364, 609

Beeke, Joel R. **I**, 7, 12; **III**, 7, 11; **IV**, 11, 17

Beets, Nicholas **I**, 79, 442, 593, 641

Bekker, Balthasar **I**, 185, 186; **II**, 453, 499, 578, 637; **III**, 151, 192, 609, 625

Belarmino, Robert **I**, 124, 144, 151, 152, 153, 181, 303, 405, 411, 432, 453, 456, 466, 477, 478, 482, 484, 486, 487, 490, 511, 512, 536, 572, 574, 579, 584, 598, 611, 613, 620; **II**, 142, 196, 205, 256, 363, 372, 410, 429, 466, 476, 478, 549, 556, 557, 585, 591; **III**, 41, 132, 133, 148, 157, 158, 172, 175, 214, 263, 281, 284, 296, 323, 333, 368, 381, 419, 421, 438, 464, 519, 521, 538, 584; **IV**, 42, 43, 112, 117, 131, 150, 215, 216, 231, 243, 245, 289, 290, 306, 307, 311, 312, 313, 315, 317, 318, 325, 326, 328, 341, 356, 362, 364, 372, 387, 389, 405, 407, 411, 412, 438, 458, 474, 479, 480, 488, 489, 491, 492, 507, 513, 515, 529, 530, 540, 562, 616, 628, 645, 646

Bell, F. G. B. van **I**, 326

Bellamy, Joseph **III**, 469

Bellutus, Boaventura **I**, 152

Bemmelen, J. F. Van **III**, 119, 609

Bender, Harold S. **IV**, 296

Bender, Wilhelm **I**, 80, 271, 314, 336, 339, 541, 627, 665

Benezeh, Aug. **I**, 583, 627

Bengel, Johannes Albrecht **I**, 64, 162, 385, 627; **III**, 212, 609; **IV**, 63, 189, 664, 665, 744

Bennet, Th. **I**, 182

Benrath, K. **III**, 123, 367, 368, 647

Benroth, D. H. **III**, 351

Bensdorp, Th. F. **II**, 554, 556, 561, 562,667; **III**, 100, 287; **IV**, 323, 744

Bensley, Robert L. **III**, 292

Bensow, O. **II**, 86, 637; **III**, 270, 365, 609, 653

Bentham, Jeremy **III**, 244

Bentley, Richard **I**, 191

Bento XIV (papa) **IV**, 633

Benzinger, B. **IV**, 710, 777

Benzinger, Immanuel **I**, 331, 665

Bérault, Michel **I** 181

Berengarius **I**, 147; IV, 560

Berg, Joseph F. **I**, 27

Bergh van Eysinga, G. A. van den **III**, 218, 276, 278, 294, 306, 362, 609

Bergh, J. van den **I**, 193

Bergh, Willem van den **III**, 216

Berguer, Georges **I**, 72, 627

Beringer, F. **IV**, 148, 744

Berlage, H. P. **I**, 268, 627

Bernard, E. **III**, 155, 648

Bernard, Jacques **IV**, 159

Bernard, Joshua L. **IV**, 440
Bernardo de Claraval **I**, 149; **II**, 154, 637; **III**, 477; **IV**, 472
Bernoulli, Carl Albrecht **I**, 35, 49, 557, 627
Bernsau, Henr. Wilh. **I**, 190
Beron **III**, 280
Berry, T. S. **III**, 187, 609
Bersier, E. **III**, 109, 385, 609
Berthelot, Marcellin **I**, 258
Bertholet, Alfred **III**, 574, 609; **IV**, 619, 744
Berthoud, A. **I**, 194, 195, 419, 627
Betti, Laur. **I**, 153; **III**, 521
Bertieri, Joseph **I**, 153
Bertling, O. **II**, 276, 637
Bertrand **I**, 194
Beryll **III**, 280
Berzl, O. **IV**, 437
Besant, Annie **I**, 199, 628
Bessner, J. **III**, 509, 597
Beth, Karl **I**, 174, 627; **III**, 187
Bethune-Baker, J. F. **III**, 307, 609
Betke, Christian Edzard **III**, 151, 639
Bettex, F. **I**, 422, 627; **II**, 109, 454, 506, 523, 637
Beukenhorst **III**, 509, 647; **IV**, 162, 777
Beuningen, F. Von **IV**, 665, 744
Beveridge, Henry IV, 319, 746
Beveridge, W. **I**, 182
Beversluis, M. **II**, 286, 637
Beyschlag, W. **II**, 354, 615, 624, 637; **III**, 151, 255, 319, 609
Beza, Teodoro de **I**, 178, 179, 627; **II**, 278, 309, 365, 369, 374, 376, 397, 405, 612, 637; **III**, 62,63, 65, 102, 149, 375, 419, 466, 589, 591, 610; **IV**, 59, 70, 313, 316, 319, 417, 476, 517, 522, 529, 534, 538, 565, 581, 589, 725, 734, 744
Bie, J. P. de **IV**, 734
Biedermann **I**, 66, 78, 106, 167, 172, 257, 277, 292, 295, 348, 420, 461, 518, 519, 523, 548, 553, 627, 635, 640; **II**, 44, 47, 81, 136, 165, 169, 179, 278, 302, 378, 420, 453, 544, 637; **III**, 52, 151, 173, 267, 272, 356, 372, 397, 411, 435, 559, 597, 610; **IV**, 478, 566, 730, 744
como teólogo **I**, 66, 106, 257, 519
Biegler, J. **II**, 446, 637
Biel, Gabriel **I**, 148, 407, 453, 611; **III**, 319, 405; **IV** 490
Bieling **III**, 273
Bienemann, G. A. **IV**, 187, 256, 774
Biesterveld, P. **I**, 174, 627; **II**, 483, 637; **III**, 414, 610; **IV**, 385, 415, 428, 435, 542, 571, 744
Bigg, Charles **I**, 126, 627
Bilderdijk, W. Willem **I**, 226, 425, 492, 626; **II**, 334, 444, 532, 637; **III**, 105, 410, 609; **IV**, 500, 601, 734
Billuart, Charles Rene **I**, 27, 152, 240, 408, 512, 574, 579, 611, 627; **II**, 40, 205, 206, 207, 363, 364, 372, 638; **III**, 405, 521, 610; **IV**, 169
Binet-Sanglé **III**, 277, 610
Bingham, J. **IV**, 385, 744
Binning, Hugh **I**, 183
Bisterfeld, J. H. **III**, 487, 610
Bizer, Ernst **I**, 311, 513, 640; **IV**, 232
Bjerring, Nicholas **I**, 133, 665
Blake, Thomas **III**, 216, 233, 238
Blank, O. **IV**, 559, 744
Blavatzky, Helena Petrovna **I**, 199
Bleibtreu, W. **IV**, 293, 744
Bloch, O. **III**, 190, 610
Blondel, David **I**, 181; **IV**, 85, 613
Blösch, E. **IV**, 417, 744
Blötzen **I**, 197, 665
Blötzer, J. **IV**, 299, 567, 777
Blume, C. **III**, 430, 610
Boaventura **I**, 34, 61, 97, 98, 99, 103, 111, 116, 143, 148, 149, 152, 359, 406, 452, 453, 578, 628; **II**, 54, 65, 78, 104, 105, 110, 116, 137, 152, 158, 171, 173, 178, 195, 204, 212, 216, 218, 235, 255, 261, 305, 308, 321, 334, 417, 429, 436, 438, 442, 448, 466, 467, 469, 473, 490, 549, 550, 551, 576, 585, 609, 610, 612, 638; **III**, 100, 122, 144, 155, 157, 172, 282, 285, 320, 348, 431, 438, 461, 463, 492, 519, 610; **IV**, 168, 170, 303, 362, 389, 412, 474, 480, 490, 492, 514, 529, 530, 538, 560, 616, 722, 732, 738, 739, 744
como teólogo **I**, 99

sobre a Escritura **I**, 406
Bochartus, Sam. **I**, 181; **III**, 420; **IV**, 366
Boddaert, Petrus **III**, 541, 610; **IV**, 205, 744
Bodelschwingh, F. Von **III**, 195, 610
Boehmer, Heinrich **III**, 524, 525, 610; **IV**, 148
Boehmer, J. G. **III**, 225, 245, 251, 254, 255, 345, 610, 647; **IV**, 510, 544, 744
Boekenoogen, J. G. **III**, 278, 647
Boeles, J. **I**, 621, 627
Boécio **I**, 140, 145; **II**, 82, 85, 160, 166, 218, 266, 308, 309, 383, 612, 638, 610
Boetticher C. **IV**, 178, 744
Bogerman, Johannes **I**, 181, 660, 661; **III**, 383; **IV**, 417, 773
Bogue, D. **IV**, 664, 744
Bohatec, J. **III**, 530, 531, 533, 534, 610
Böhl, Eduard. **I**, 65, 107, 209, 397, 518, 627; 80, 337, 380, 542, 591, 638; **III**, 365, 404, 610
Böhme, Jacob, **I**, 64, 111, 143, 148, 155, 167, 372, 373; **II**, 158, 190, 232, 236, 265, 267, 301, 335, 419, 420, 463, 541, 576, 638, 640; **III**, 27, 53, 54, 69, 72, 140, 183, 280, 350, 374, 535, 610, 613, 618, 624; 618, 619, 664
Bois, Henri **I**, 194, 195, 530, 607, 627; **III**, 365, 647; **IV**, 162, 727, 745, 777
Bolland, G. J. P. J. **III**, 123, 277, 278, 362, 610
Bolt, John **I**, 7, 9, 11, 12,18; **III**, 7, 10, 11, 16; **IV**, 11, 15, 16, 18, 23, 327, 777
Bomble, Florentinus **IV**, 163
Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise de **I**, 156, 304, 378, 492
Bonar, John **I**, 191
Bonet-Maury, Gaston **I**, 186, 628, 665
Bonfrère **I**, 408, 409, 428
sobre a inspiração **I**, 408, 409, 428
Bonifácio **I**, 140
Bonifácio VIII (papa) **IV**, 314, 361, 410, 411, 412
Bonnet, Charles I, 373, **III**, 75; IV, 601
Bonnet, Jules **IV**, 319, 746
Bonosus III, 296
Bonwetsch, G. N. **I**, 124, 130, 131, 466, 620, 665; **II**; 374, 638; **IV**, 299, 341, 629, 745, 777
Bonwetsch, Nikolaus **IV**, 435
Booth, William **IV**, 297
Boquinus, Immanuel **I**, 180; **III**, 216
Borchert, P. **I**, 333, 339, 665; **II**, 149, 667
Bordeau, L. **III**, 190
Borger, Elias Annes **I**, 192
Borgia, Cesar **I**, 73, 253
Bornemann, J. **III**, 413, 610
Bornhäuser, Karl B. **I**, 134, 628; **III**, 320, 429, 610, 647
Borstius **III**, 542
Bos, C. **IV**, 178
Bosse, A. **II**, 531, 648
Bossuet, Jacques B. **IV**, 290, 565, 745
Boston Thomas, **I**, 191; **II**, 378, 578, 638, 668; **III**, 216, 220, 233, 467
Boeuf, M. **IV**, 178, 744,745
Bouché-Leclercq, Auguste **I**, 326, 682
Bouman, H. **I**, 192
Bouman, L. **III**, 119, 647
Bouquin, Pierre de **IV**, 254
Bourignon, Antoinette **I**, 186
Bousset, Wilhelm **I**, 118, 173, 269, 294, 628; **III**, 252, 235, 276, 278, 561, 611, 647
Bouvier, Auguste **I**, 107, 196
Bouwman, H. **II**, 232, 638
Bovon, Jules **I**, 70, 82, 195, 196, 628; **II**, 80, 454, 544, 638; 364, 611
Bowie, W. Copeland **I**, 199, 628
Box, G. H. **III**, 292, 294, 647
Boyd de Trochrigg **I**, 183
Boyle, Roger **I**, 182
Bradlaugh, Charles **I**, 199, 628
Bradley, Robert I. **IV**, 56, 149, 150, 166, 168, 169, 170, 244, 325, 326, 363, 387, 389, 402, 403, 474, 479, 499, 513, 515, 521, 522, 524, 525, 529, 540, 541, 543, 544, 562
Bradshaw, William **I**, 182
Bradwardine, Thomas **I**, 149; **II**, 362, 372; **IV**, 291

Brahé, Jan Jacob **I**, 189, 628; **II**, 378, 578, 582, 638; **III**, 193, 233, 541, 611; **IV**, 205, 206, 745
Braig, K. **III**, 279, 611
Brais, Stephen de **IV**, 530
Brakel, Wilhelmus à **I**, 12, 56, 186, 585, 628; **II**, 12, 560, 610, 638; **III**, 11, 219, 236, 238, 531, 542, 611; **IV**, 17, 118, 227, 319, 383, 664, 745
Brakonier, Abraham Josua **IV**, 518
Brancatus, Laurentius **I**, 152
Brandes de Roos, J. R. **III**, 168, 611
Brandt, W. I, 615; **III**, 255, 275, 276, 451, 611, 647; **IV**, 506, 510, 550, 745, 777
Brasidas **III**, 246
Bratt, James D. I, 12, 15, 479, 668; **III**, 11, 14, 17; **IV**, 17, 20, 21
Brauer, K. **IV**, 320, 745
Braun, Carl **I**, 155, 158, 628; **II**, 309
Braun, G. **II**, 495, 667
Braun, Johannes **I**, 104, 185; **II**, 254, 559; **III**, 216, 219; **IV**, 185
Braun, W. **III**, 101; **IV**, 198
Bräunlich, P. **I**, 157, 628
Breckinridge, Robert J. **I**, 202
Bredenkamp, C. J. **I**, 392, 628; **III**, 209
Brehm **I**, 121, 665
Breitenstein, J. **III**, 187, 611
Breithaupt **I**, 162
Bremmer, R. H. **I**, 13; **III**, 12; **IV**, 18
Brendel, L. G. **I**, 200, 665; **IV**, 164, 777
Brenz, Johann **III**, 527; **IV**, 576
Brès, Guy de **I**, 179; **IV**, 59, 296, 745
Bretschneider, Karl Gottlieb **I**, 163, 168, 365, 414, 537, 585, 612, 628; **II**, 41, 42, 111, 136, 179, 222, 259, 268, 298, 366, 441, 453, 544, 612, 638; **III**, 31, 44, 61, 81, 173, 174, 280, 291, 354, 611; **IV**, 120, 296, 598, 619, 640, 714, 734, 741, 745
Breysig, K. **III**, 246, 277, 611
Bridge, William **I**, 187
Brieger, Th. **IV**, 148, 777
Briggs, Charles Augustus **I**, 202, 419, 462, 628; **III**, 292, 647
Bright, W. **III**, 309, 611
Brillenburg-Wurth, G. W. **I**, 13; **III**, 13; **IV**, 19
Brink, Henricus **II**, 578, 638; **III**, 541, 611; **IV**, 417, 745, 762
Broderick, John F. **I**, 119, 304, 456, 571, 633
Broes, Br. **I**, 190, 192
Broglie, Auguste Théodore Paul de **I**, 410
Bronsveld, A. M. **IV**, 250, 745
Brooke **III**, 393, 644
Brors, F. X. **IV**, 422, 745
Bröse **III**, 288, 440, 647
Broughton **III**, 420
Brown, David **I**, 198
Brown, John **I**, 133
Brown, John (de Edimburgo: † 1858) **III**, 469
Browne, Robert **I**, 197; **IV**, 297
Bruce, A. B. **I**, 62, 117, 150, 198, 287, 452, 514, 536, 537, 603, 628, 639; **II**, 81,82, 89, 115, 233, 276, 357, 543, 638, 646; **III**, 88, 214, 259, 300, 309, 346, 526, 611, 615, 621; **IV**, 288, 356, 412, 473, 560, 754
Bruch, J. F. **II**, 132, 135, 210, 638
Brüchner **I**, 173
Bruckner, A. E. **II**, 358, 639
Brückner, M. **III**, 277, 278, 611
Bruine, Jan Randolph Slotemaker de **IV**, 379, 783
Bruining, A. **I**, 37, 193, 246, 249, 275, 420, 519, 535, 541, 548, 613, 628, 665; **II**, 423, 563, 639, 667; **III**, 187, 278, 306, 362, 559, 611; **IV**, 161, 459, 603, 745, 777
Bruins, J. A., Sr. **III**, 275, 276, 306, 362, 611, 649
Brunetière, Ferdinand **I**, 258; **II**, 523, 639; **III**, 114, 611
Brunner, E. **I**, 18
Bryennias, Joseph **I**, 132
Bucanus, Guillaume **I**, 181, 628; **II**, 193, 473, 558, 594, 639; **III**, 142, 285, 323, 420, 477, 611; **IV**, 59, 206, 293, 377, 415, 423, 428, 433, 435, 481, 487, 517, 529, 541, 543, 544, 565, 585, 745

Bucer, Martin **III**, 419, 535; **IV**, 204, 564, 565
Buch, C. W. **I**, 405
Buchanan, James **I**, 182, 192; **III**, 125, 538, 539, 540, 612, 614; **IV**, 59, 160, 190, 226
Buchanan, Neil **I**, 62, 117, 150, 287, 452, 536, 603, 639; **IV**, 288, 356, 412, 473, 514, 560, 598, 754
Buchberger, M. **III**, 414, 419, 536, 612; **IV**, 148, 150, 745
Büchner, Ludwig **I**, 219, 256, 628; **II**, 44, 57, 58, 63, 83, 421, 454, 493, 494, 521, 533, 639; **III**, 119, 128, 223, 612; **IV**, 595, 599, 745
Buckingham (George Villiers) **I**, 181
Buckle, Henry T. **I**, 183, 628
Buda (Sidarta Gautama) **I**, 37, 285; **IV**, 136
Budde, K. **III**, 341, 612
Buddensieg, Rudolf **I**, 149, 188, 197, 407, 663, 665; **IV**, 59, 299, 478, 777
Buddeus, J. F. **I**, 162, 333, 628, 629; **II**, 58, 59, 66, 67, 79, 144, 178, 193, 205, 249, 255, 578, 591, 610, 639; **III**, 61, 141, 323, 463, 433, 434, 439, 464, 612; **IV**, 258, 416, 463, 544, 734, 746
Bueren, J. L. Van **IV**, 298, 746
Buhl, K. **II**, 354, 667; **III**, 209
Bula, J. F. **III**, 319, 365, 404
Bull, George **II**, 292; **III**, 539
Bullinger, Heinrich **I**, 103, 179, 180, 185; **II**, 195, 367, 368; **III**, 216, 368, 420, 612; **IV**, 316, 319, 417, 428, 435, 440, 476, 481, 527, 543, 589, 624, 746
Bultmann, Rudolf **I**, 117
Bungener, L. L. F. **IV**, 413, 746
Bunsen, Christian Karl Josias **III**, 34, 612; **IV**, 669, 670
Bunsen, Ernst von **I**, 606, 629
Bunyan, John **I**, 188; **III**, 571
Burchhardt **I**, 196
Burge, Caleb **III**, 354
Burger **IV**, 591
Burger, D. **IV**, 591
Burger, Karl **II**, 210; **III**, 156; **IV**, 341
Buridan, John **I**, 148
Burkhardt, G. E. **III**, 448, 612
Burkhauser **I**, 154
Burkitt, F. Crawford **III**, 292
Burleigh, J. H. S. **I**, 579, 624, 625
Burman(nus), Franciscus **I**, 35, 185, 629; **II**, 161, 169, 192, 240, 244, 254, 374, 436, 460, 582, 639; **III**, 69, 216, 219, 220, 323, 420, 612; **IV**, 163, 185, 392, 478, 746
Burmeister, H. **II**, 497, 639
Burn, A. E. **III**, 418, 422
Burnet, Gilbert **I**, 182
Burnet, Thomas **IV**, 613, 618, 664, 666, 746
Burroughs, Jeremias **I**, 187
Burton, Henry **I**, 182
Busch, J. H. **III**, 100
Büsching, Anton Friderich **I**, 63, 692
Busenbaum, H. **III**, 157, 612
Bushnell, Horace I, 201; **III**, 363, 385, 409, 612
Busken Huet, C. **II**, 462, 639
Bussy, Izaak Jan le Cosquino de **I**, 67, 541, 554; **II**, 563, 668; **III**, 128, 175, 612, 647; **IV**, 61,746
Butler, Joseph **I**, 191, 514, 629
Buurt **I**, 105
Buxtorf, Johannes **I**, 186, 415, 629
Byfield, Adoniram **I**, 182
Byington, E. H. **I**, 183
Byington, Steven T. **I**, 256, 659
Byron, George G. **III**, 182
Byse, Charles **IV**, 716, 744

C

Cabasilas, Nicolas **I**, 132, 650
Cachet, F. Lion **IV**, 250, 760
Cadène, P. **III**, 187, 612
Caesar(ius) de Arles **I**, 139; **IV**, 615
Caesar, Julius **III**, 246
Caird, Edward **I**, 199
Cairns, David **IV**, 528
Cairns, John **I**, 198
Caius (Gaius) **IV**, 369

Cajetan, Thomas de Vio **I**, 150, 151, 453; **III**, 34, 41; **IV**, 372, 407
Calamy, Edmund **I**, 182; **III**, 467
Calderwood, David **I**, 183
Calixto, Georg **I**, 28, 63, 101, 102, 161, 604; **IV**, 357, 370, 618
Callistus (Calixtus) **I**, 127; IV, 357, 370, 618
Calker, F. Van **III**, 172, 612
Calovius A. **I**, 28, 34, 102, 161, 241, 288, 358, 414, 454, 611, 629; **II**, 66, 67, 639; **III**, 285, 537, 639
sobre o objeto da teologia I, 34
Calvino, João **I**, 15, 21, 28, 56, 81, 87, 89, 98, 100, 101, 102, 103, 161, 175, 176, 178, 179, 180, 241, 278, 305, 306, 311, 312, 317, 319, 321, 405, 414, 440, 441, 454, 455, 456, 457, 487, 513, 536, 544, 569, 574, 575, 581, 583, 584, 585, 587, 591, 595, 598, 604, 608, 612, 620, 623, 629: **II**, 15, 22, 30, 41, 54, 58, 67, 68, 69, 70, 79, 105, 142, 195, 240, 241, 247, 249, 251, 255, 256, 270, 271, 303, 309, 311, 336, 346, 356, 364, 365, 367, 368, 369, 372, 373, 374, 376, 384, 388, 393, 403, 404, 405, 412, 414, 430, 437, 446, 453, 461, 469, 473, 474, 477, 491, 505, 535, 558, 559, 564, 569, 583, 586, 591, 604, 609, 610, 612, 616, 618, 624, 626, 633, 639, 668; **III**, 14, 20, 41, 58, 62, 63, 65, 86, 101, 102, 124, 125, 126, 132, 149, 158, 200, 216, 229, 236, 285, 296, 349, 350, 368, 375, 384, 394, 396, 404, 406, 419, 420, 421, 422, 439, 454, 458, 466, 477, 485, 487, 526, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 537, 573, 583, 589, 605, 612; **IV**, 20, 26, 43, 57, 58, 59, 66, 70, 73, 75, 82, 98, 112, 113, 114, 115, 129, 130, 131, 133, 135, 154, 160, 161, 172, 173, 176, 177, 178, 180, 188, 203, 204, 205, 206, 207, 216, 220, 225, 226, 229, 232, 247, 254, 259, 268, 270, 293, 294, 295, 304, 308, 316, 319, 332, 335, 364, 366, 377, 384, 387, 390, 391, 392, 412, 413, 414, 415, 417, 423, 427, 428, 431, 433,435, 438, 440, 441, 443, 444, 451, 452, 453, 454, 457, 461, 466, 467, 468, 474, 476, 478, 481, 484, 485, 486, 488, 495, 496, 497, 507, 517, 523, 524, 527, 529, 531, 538, 539, 541, 542, 544, 564, 565, 566, 571, 572, 574, 581, 583, 587, 589, 591, 602, 617, 618, 624, 647, 671, 735, 740, 746
contraste com Bullinger **I**, 180
importância para a teologia reformada **I**, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183
Institutes of the Christian Religion (Institutas) **I**, 101
sobre a revelação natural e a sobrenatural **I**, 304, 512, 513
sobre inspiração **I**, 415
testemunho do Espírito Santo **I**, 583, 584, 585
Cameron, John **I**, 186, 187, 201, 665; **III**, 351, 467, 538; **IV**, 72, 83, 85, 737
Campbell, John McLeod **III**, 363, 386, 405, 425, 468
Campbell, R. J. **III**, 50, 279, 304, 364, 468, 612
Candlish, R. S. **III**, 365, 469, 613; **IV**, 39, 227, 230, 746, 777
Canisius, Peter **I**, 144, 151, 152, 453, 629; **IV**, 474, 746
Cannegieter, T. **I**, 293, 541, 554, 629, 665; **II**, 563, 668
Cantor, Peter **I**, 146; **IV**, 170
Canus, Melchior **I**, 27, 99, 100, 144, 150, 151, 408, 477, 482, 580, 611; **III**, 122, 613; **IV**, 362, 372, 407, 746
sobre o fundamento final da fé **I**, 580, 581
Loci Theologici **I**, 150, 151, 152
Canz, Israel **I**, 162
Capito, W. **II**, 491, 639
Cappel, Louis **I**, 186, 187; **III**, 102, 613; **IV**, 72, 364, 392, 746
Carbognano, F. de **III**, 157, 607
Carlen, Claudia **I**, 411
Carleton, George **I**, 182
Carlstadt (Andreas Bodenstein) **I**, 604; **III**, 350, 525, 608, 653
Carlyle, Thomas **I**, 199, 425; **III**, 47, 244, 275; **IV**; 36, 619
Carneri, B. **II**, 44, 524, 639
Carpócrates **III**, 291

Carpov, Jacob **I**, 162
Carpzovius, Johann Gottlieb **I**, 460, 629
Carrière, Moriz **II**, 89, 118, 200, 639; **IV**, 61, 747
Carter, William **I**, 187
Cartwright, Thomas **I**, 180; **III**, 216
Caryll, Joseph **I**, 187
Casini, A. **II**, 549, 639
Caspari, Otto **II**, 533, 536, 640
Caspari, Walter **III**, 250, 613; **IV**, 172, 356, 364, 388, 591, 747, 777
Cassel, P. **III**, 414
Cassian, John **I**, 135, 139; **III**, 44; **IV**, 146
Cassiodoro, Flávio Magno Aurélio **I**, 140, 145
Castro, Melch. de **I**, 153
Cate, E. M. tem **IV**, 161
Catharinus, Ambrosius **I**, 152; **III**, 98, 283
Cathrein, V. **III**, 175, 613, 647; **IV**, 298, 405, 747
Cave, Alfred **I**, 64, 291, 520, 567; **IV**, 121, 202, 519, 566, 599, 618, 714, 749
Cave, William **I**, 124; **III**, 539
Caven, William **I**, 397, 665; **III**, 318, 647
Celéstio **I**, 139; **IV**, 359
Celso **I**, 122, 287, 416, 417, 420, 440; **III**, 291, 408; **IV**, 183
  sua polêmica contra a Escritura **I**, 417
Censura **III**, 475
Cerinto **III**, 213, 291, 294, 300; **IV**, 646, 664, 666
Chable, F. **III**, 195, 613
Chadwick, Henry **I**, 379; **IV**, 183
Chalmers, Thomas **I**, 514, 629
Chamberlain, H. S. **I**, 253, 629; **III**, 276
Chamier, Daniel **I**, 28, 181, 487, 489, 612, 629; **II**, 254, 255, 616, 640; **III**, 63, 65, 296, 419, 422, 438, 439, 613; **IV**, 232, 270, 412, 501, 581, 647, 747
Chandieu, Antoine de **I**, 179
Channing, W. E. **I**, 201
Chantepie de la Saussaye, D. **I**, 49, 261, 264, 284, 291, 373, 419, 427, 460, 468, 629; **II**, 380, 615
Chantepie de la Saussaye, P. D. **I**, 49, 264, 284, 326, 463, 541; **II**, 34, 356, 452, 615, 640, 668; **III**, 41, 270, 288, 333, 335, 361, 499; **IV**, 136, 281, 627, 640, 656
Chapman, J. W. **III**, 266, 613
Chapman, Mary **I**, 264, 642
Chapuis, P.
Chapuis, Paul **I**, 194, 195; **III**, 309, 319, 647
Charles, R. H. **III**, 292
Chateaubriand, François René **I**, 156
Chauncy, Isaac **I**, 182; **III**, 540, 613
Chavannes, C. G. **III**, 376; **IV**, 300, 747
Cheetham, S. **I**, 621, 630
Chemnitz, Martin **I**, 28, 161, 414, 584; **II**, 66, 260, 491, 591, 640; **III**, 263, 264, 613; **IV**, 292, 629, 776
Chevallier, P. **I**, 190, 192; **III**, 541
Cheyne, T. K. **I**, 197
Chiniquy, C. P. T. **IV**, 151
Choisy, E. **IV**, 413, 747
Choniates, Nicetas **I**, 132
Chrismann, Philipp Neri **I**, 410, 428
Christ, P. **II**, 89, **III**, 110
Christen, E. **I**, 195
Christie, P. **IV**, 552, 758
Christmann
  sobre a inspiração **I**, 411
Crisóstomo **I**, 124, 129, 130, 355, 356, 440, 478, 631; **II**, 194, 249, 358; **III**, 96, 315, 404, 406; **IV**, 287, 317, 365, 558, 636
Chubb, Thomas **III**, 291, 355
Churchill, John Wesley **IV**, 714
Chytraeus **III**, 527
Cícero, Marcus Tulius **I**, 26, 27, 28, 29, 99. 211, 236, 237, 270, 311, 313, 314, 326, 331, 425, 630; **II**, 35, 53, 57, 58, 61, 68, 78, 89, 200, 203, 208, 211, 387, 540, 605, 606, 607, 611, 613, 640; **III**, 42, 43, 89, 203, 500, 613; **IV**, 45, 135, 241, 599, 734, 747
Cipriano **I**, 124, 133, 136, 483, 630; **II**, 37, 293, 464, 640; **III**, 96, 346, 514, 613; **IV**, 56, 147, 242, 287, 314, 355, 357, 358, 360, 370, 402, 437, 503, 512, 523, 524, 528, 542, 558, 747
Cirilo de Alexandria **I**, 128; **II**, 317; **III**, 613
Cirilo de Jerusalém **I**, 130; **II**, 194; **III**, 406

Claassen, Johannes **II**, 190, 260, 301, 636, 638, 640; **III**, 54, 72, 350, 610, 613
Clarendom, Edward Hyde **I**, 182
Clarisse, Johannes **I**, 192, 313, 630
Clarke, Margaret **I**, 219
Clarke, Samuel **I**, 191
Clausius **IV**, 653
Cláudio (imperador romano) **III**, 246; **IV**, 370, 371
Claudius, Mathias **I**, 165, 265, 289
Clausen, H. N. **I**, 457, 630
Clemen, August **I**, 397
Clemen, Carl **I**, 174, 196; **II**, 629, 640; **III**, 30, 32, 35, 50, 56, 85, 87, 91, 135, 154, 155, 161, 164, 187, 277, 422; **IV**, 221, 263, 747, 777
Clemen, Otto **IV**, 563, 777
Clemente de Alexandria **I**, 95, 124, 126, 318, 355, 567, 617, 630; **III**, 36, 37, 64, 144, 168, 170, 193, 212, 543, 564, 591, 640; 34, 61, 295, 345, 417, 457, 613; **IV**, 287, 354, 633, 747
Clemente de Roma **I**, 403; **III**, 345, 513, 613; **IV**, 347, 369, 747
Clemente VI (papa) **III**, 406, 421
Clemente XIV (papa) **I**, 144, 154
Cleomenes **I**, 127
Clericus **I**, 417
Clifford, J. **I**, 198, 419, 630
Cloppenburg, Johannes **I**, 103, 185, 480, 611, 630; **II**, 544, 578, 582, 640; **III**, 89, 200, 216, 219, 236, 323, 384, 420, 484, 614; **IV**, 59, 296, 462, 477, 624, 745, 747
Cocceius (Coccejus/Coceio), Johannes **I**, 61, 63, 101, 102, 103, 104, 175, 185, 186, 604; **II**, 169, 436, 491, 559, 578, 582, 585, 586; **III**, 76, 200, 201, 215, 216, 217, 219, 220, 232, 236, 384, 614; **IV**, 423, 459, 478, 664, 665
Cocceius, J.
como teólogo **I**, 103, 185
Cochlaus, Johannes **I**, 150
Cock, H. de **II**, 369, 640
Codrus **III**, 408
Coe, E. B. **II**, 223
Coelestinus. *Veja* Vorst, H. J. van Coelestis III, 44
Coelln, Daniel Geoerg Konrad **I**, 129, 408, 649; **IV**, 598, 615, 734, 763
Cohrs, F. **III**, 525; **IV**, 591, 777
Coignet, C. **I**, 262, 630; **II**, 87, 640
Coit, Stanton **I**, 262, 630
Colani, Timothée **I**, 194
Colenso, John William **I**, 197
Coleridge, Samuel Taylor **I**, 197, 199, 265; **III**, 355
Collet, Pierre **I**, 240, 630
Collinge, J. A. M. **IV**, 231, 742
Collinge, W. J. **IV**, 231, 742
Collins, Anton **I**, 189, 288, 313
Collins, William **I**, 187
Columbanus **I**, 140
Columbus, Christopher (Cristóvão Colombo) **I**, 568
Combe, J. de la **I**, 161, 178
Comênio **IV**, 664
Comodiano **IV**, 614, 664
Comrie, Alexander **I**, 86, 189, 630; **II**, 205, 235, 241, 245, 300, 374, 375, 378, 382, 393, 395, 397, 406, 412, 469, 578, 582, 610, 640, 668; **III**, 62, 87, 103, 178, 220, 233, 236, 285, 382, 541, 610, 614, 637; **IV**, 41, 116, 117, 118, 132, 134, 162, 205, 206, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 229, 254, 531, 747, 756, 769
Comte, Auguste **I**, 171, 192, 219, 221, 257, 295, 525, 537, 630, 637; **III**, 145
Coneybeare, John **I**, 191
Conrad, P. **IV**, 65, 777
Conradi, kasimir **III**, 267
Constable, David **IV**, 319, 746
Constantino **IV**, 404
Contenson, Vincentius **I**, 152
Conybeare, F. C. **III**, 292, 293; **IV**, 509
Coolhaes, Caspar **I**, 184
Cooper, J. **III**, 409
Coornhert, Dirck **I**, 184
Copérnico, Nicolau **I**, 228, 445, 578
Coriat, Isidor H. **IV**, 165, 775
Cornely, Rudolphus **I**, 413

Cornill, Carl H. **I**, 335, 630
Corruth, W. H. **I**, 293, 632
Corse, J. Forbesius à **I**, 182; **IV**, 530
Cortes, Danoso **I**, 269
Costa, Isaac da **I**, 83, 421
Costerus, Franciscus **I**, 408
Couard, L. **III**, 252, 648
Court, Antoine **I**, 190
Craig, John **I**, 180
Cramer **I**, 326, 405
Cramer, A. M. **II**, 301, 640
Cramer, J. A. **IV**, 714
Cramer, Jacob **I**, 194, 415, 537
Cramer, S. **I**, 72 184
Cramer, Samuel **I**, 415
Cramp, J. M. **I**, 188, 631
Cranmer, Thomas **I**, 179; IV, 356
Crapsey, Algernon S. **III**, 292
Cratinus **III**, 408
Crell, Johann **II**, 42, 164, 168, 169, 189, 299, 377, 462, 613, 640; **III**, 219, 614; **IV**, 715
Cremer **IV**, 69, 304, 519
Cremer, B. S. **II**, 241, 282
Cremer, Ernst **IV**, 73, 519
Cremer, Hermann **I**, 65, 169, 209, 326, 418, 530, 631, 666; **II**, 119, 120, 140, 210, 214, 219, 221, 222, 223, 229, 232, 270, 271, 276, 286, 591, 610, 641, 668; **IV**, 57, 288, 292, 347, 402, 441, 456, 509, 614, 648, 651; IV, 46, 73, 189, 202, 282, 356, 432, 457, 519, 589, 591, 619, 747, 777
Crespin, J. **IV**, 529, 748
Crets, G. J. **I**, 411, 631
Creutzer, F. **II**, 606, 641
Creyghton (Creighton), Johannes **IV**, 163
Crisp, Samuel **III**, 540, 614
Crisp, Tobias **I**, 182; **III**, 236, 540, 614
Crispin **IV**, 628
Crocius, Ludwig **III**, 351
Cromwell, Oliver **I**, 467; **IV**, 297
Crosby, Howard **III**, 270
Crusius, Christian August **I**, 162
Cumming, John **IV**, 664, 748
Cumont, F. V. M. **I**, 122, 631; 46, 748
Cunningham, R. T. **I**, 57
Cunningham, W. **II**, 374, 641; **III**, 125, 406, 466, 467, 469, 475, 614; **IV**, 519, 748
Cuno, F. **III**, 542, 648
Curaeus **IV**, 210
Curcellaeus, Stephanus **I**, 185, 631; **III**, 436, 614
Cureton **III**, 293
Currie, H. **IV**, 457, 778
Curtius **III**, 408
Cusanus. *Veja* Nicolau de Cusa **I**, 150; **II**, 40, 111, 641, 655
Cusin, A. **IV**, 552, 758
Cydones, Demétrius **I**, 132, 632
Czolbe, Heinrich **I**, 219; **IV**, 652, 725

D

D'Arcy, C. F. **III**, 257, 648
Dabney, Robert L. **I**, 202
Daelman, Calorus Gislenus **I**, 27, 574, 610, 611, 631; **II**, 364, 372; **III**, 62, 147
Dahle, C. **I**, 419, 631
Dähne, A. F. **II**, 35, 157, 641; **IV**, 107, 748
Daillé, Jean **I**, 181; IV, 85
Dalberg, Karl Theodor Anton **I**, 155
Dale, J. A. H. Van **III**, 192, 195
Dale, R. W. I, 198; **III**, 362, 363, 377, 385, 386, 393, 410, 455
Dallmeyer, A. **III**, 509, 614; 163
Dalman, G. **I**, 331, 666; **II**, 232, 641; **III**, 255, 258, 341, 614
Dalton, Hermann von **I**, 133, 631; **IV**, 565, 571, 748, 783
Damiani, Petrus (Peter Damian) **IV**, 362
Damião de Alexandria **II**, 300
Damman, Sebastian **IV**, 60
Damon **III**, 408
Danaeus, P. **I**, 28, 56, 179, 181, 631
Dandiran, Eugene **I**, 194
Dankelman, B. **I**, 361, 632
Dannhauer, Joahann Conrad **I**, 161

Dante, Alighieri **III**, 58; **IV**, 723
Darby, John **IV**, 298, 664, 665, 764
Darwin, Charles **I**, 14, 198, 270, 275, 631; **II**, 15, 55, 57, 63, 87, 495, 496, 499, 521, 522, 524, 526, 527, 528, 529, 533, 536, 641; **III**, 14, 114, 116, 128, 145, 186, 204, 304, 614; **IV**, 20, 654
Darwin, G. H. **II**, 495, 496, 511, 668
Dathenus, Peter **I**, 179; **IV**, 59
Daub, Carl **I**, 166, 518; **II**, 455; **III**, 153, 183, 267, 319, 615
Daubanton, François Elbertus **I**, 57, 88, 419, 488, 631; **II**, 542, 590, 591, 592, 593, 668
Dausch, P. **I**, 404, 405, 631
Davenant, John **I**, 182; **III**, 467, 477, 615; **IV**, 59, 530
Davenport, John **I**, 182
Davi de Dinant **I**, 149
Davidis, F. **III**, 321
Davidson, A. B. **I**, 198, 335, 405, 631; **II**, 76, 142, 188, 223, 231, 232, 233, 641; **III**, 108, 208, 209, 615, 648; **IV**, 659, 748, 777
Dawson, J. W. **II**, 502, 523, 529, 641
Daxer, Georg **I**, 530, 631, 666; **III**, 597, 648
De La Place, J. (Placaeus)
De Ridder, Richard R. **IV**, 385, 387, 391, 392, 542, 544, 545, 571, 748
De Wette, W. M. L. **I**, 165, 168, 265, 331, 632; **II**, 302, 642, 664; **III**, 255, 290
De Witt, John **I**, 585, 666
Dearmer, P. **III**, 648
DeBussy, I. J.
Dechamps **III**, 520
Decoppet, A. **IV**, 716, 748
Deferrari, Roy J. **IV**, 174, 242, 312, 362, 402, 480, 499, 515, 560, 616, 748, 756
Deharbe, Joseph 361, 632; **III**, 192, 348, 614, 615; **IV**, 500, 748
Deissmann, Gustav Adolf **I**, 173, 272, 285, 666; **III**, 211, 225, 246, 278, 343, 393, 456, 512, 615, 648; **IV**, 254, 280, 748
Delage, Yves **III**, 117, 190, 615
Delarue, Charles **I**, 124
Delattre, A. J. **I**, 413, 632
Delfau, François **I**, 124, 625
Delitzsch, Friedrich **I**, 70, 173, 332, 418, 632; **II**, 145, 175, 536; **III**, 209
Delitzsch, Franz **I**, 418; **II**, 190, 210, 259, 260, 425, 536, 592; **III**, 209, 342; **IV**, 64, 626
Delitzsch, Friedrich
  sobre revelação **I**, 293
Delitzsch, Johannes **I**, 405
Demócrito **I**, 216; **IV**, 597
Demóstenes **I**, 434
Denck, Hans **I**, 467, 667; **IV**, 462, 715
Denifle, Henry **III**, 524, 615; **IV**, 198, 748
Denison, George Anthony **IV**, 59
Dennert, E. **II**, 492, 494, 496, 499, 522, 523, 616, 623, 641, 668
Denney, James **III**, 177, 318, 365, 451, 513, 615, 648; **IV**, 457, 778
Dennison, J. T. **IV**, 39, 115, 206, 259, 295, 382, 412, 466, 481, 507, 581, 671, 706, 726, 773
Dens, Pierre (Petrus) **I**, 27, 240, 512, 574, 579, 611, 632; **II**, 613, 641; **III**, 100, 147, 521, 522, 615; **IV**, 748
Denzinger, Heinrich **I**, 53, 124, 240, 262, 311, 356, 359, 372, 405, 408, 411, 476, 477, 567, 571, 572, 583, 603, 608, 613, 618, 620, 632; **II**, 66, 114, 194, 324, 360, 362, 389, 392, 412, 430, 463, 549, 642; **III**, 100, 322, 418, 518, 519, 520, 521, 615; **IV**, 242, 312, 314, 324, 328, 362, 402, 403, 404, 405, 499, 515, 560, 592, 616, 748
Deodoro de Tarso **IV**, 715
Dermout, I. J. I, 192; **IV**, 162, 163, 518, 566, 734, 776
Descartes, René **I**, 144, 154, 162, 185, 186, 215, 216, 217, 224, 479, 513, 521; **II**, 53, 58, 61, 68, 69, 70, 79, 80, 85, 160, 165, 192, 200, 212, 235, 244, 254, 421, 435, 454, 500, 625, 642, 659, 662; **III**, 52, 216, 494, 546, 547, 615, 639; **IV**, 598
  como filósofo **I**, 215, 216, 217, 218
Detinger, Friedrich Christoph **III**, 300
Deurhof, Willem **III**, 153, 219, 615; **IV**, 75
Deutz, Rupert von **III**, 283
Dickie, John I, 547, 638; **IV**, 123, 753

Dickinson, Baxter **I**, 202
Dickinson, John **I**, 201
Dickson, David **I**, 183
Diderot, Denis **I**, 190
Diderst **III**, 128
Dídimo o cego **I**, 128, 135; **IV**, 715
Dieckhoff, August Wilhelm **I**, 419, 444, 487, 632; **II**, 380, 642; **III**, 291, 615; **IV**, 415, 749
Dieckmann, A. **III**, 615
Dieckmann, Hermann **IV**, 69
Diekamp, F. **II**, 128, 642
Dieringer, F. X. **I**, 466, 482, 632; **II**, 609, 642; **III**, 349, 615; **IV**, 402, 749
Diermanse, A. M. **IV**, 538, 749
Diestel, Ludwig **I**, 185, 317, 617, 632, 666; **II**, 223, 228, 229, 231, 502, 642, 668; **III**, 136, 214, 215, 216, 615, 648
Dietrich, Konrad **I**, 369
Dietzsch, A. **III**, 87, 615
Diez **III**, 477
Dijk, Isaac van **I**, 108, 419; **II**, 118, 354, 423, 642, 648, 668
Dillmann, A. **II**, 486, 499, 502, 642
Dilloo, F. W. J. **II**, 492, 642
Dilthey, Wilhelm **I**, 369, 632
Diogneto **I**, 592
Dionísio de Alexandria **I**, 127
Dionísio de Corinto **IV**, 369
Dionísio, o Areopagita. *Veja* Pseudo-Dionísio **I**, 116, 129, 130, 141, 143, 145, 148, 149, 653; **II**, 28, 38, 39, 104, 107, 111, 115, 116, 132, 134, 135, 166, 183, 194, 196, 212, 216, 217, 219, 222, 235, 258, 261, 306, 331, 418, 446, 451, 460, 461, 462, 473, 657; **III**, 141, 536, 634; **IV**, 74, 467, 472
Dippe, A. **II**, 495, 523, 642
Dippel, Johann Conrad **III**, 300, 350; **IV**, 618, 619
Disteldorf **III**, 448, 615
Dittmar, W. **I**, 397, 632
Dobschütz, Ernst von **I**, 121, 174, 632; **III**, 447, 451, 615
Doddridge, Philip **I**, 191
Doederlein, J. C. **I**, 163, 514; **II**, 81, 268, 668; **III**, 370; **IV**, 296
Dods, Marcuso **I**, 198, 419, 633
Dodwell, Henry **I**, 189; **IV**, 715
Doedes, Jacobus Izaak **I**, 54, 57, 79, 306, 307, 311, 313, 314, 419, 462, 514, 541, 633; **II**, 39, 59, 79, 122, 132, 136, 179, 222, 298, 369, 422, 431, 532, 544, 547, 614, 642, 668; **III**, 93, 94, 469, 482, 615; **IV**, 478, 526, 527, 566, 599, 619, 749
  defesa do Cristianismo **I**, 514
  fé e conhecimento **I**, 541
  sobre a crença via autoridade **I**, 462
  três tipos de teologia **I**, 54
Dölger, F. J. **IV**, 536, 749
Döllinger, J. J. I. von **I**, 149, 156, 633; **IV**, 320, 412, 749
Domela Nieuwenhuis, J. **III**, 172, 616
Donaldson, J. **IV**, 646, 741
Donato **IV**, 317
Donker Curtius, H. H. **I**, 192
Donteclock, Reynier **IV**, 60
Dorner, A. J. **I**, 57, 244, 290, 457; **IV**, 280, 288, 300, 514, 559
Dorner, Isaak August **I**, 46, 49, 57, 66, 78, 106, 163, 166, 291, 320, 418, 520, 523, 530, 567, 584, 607, 633, 666; **II**, 45, 81, 118, 122, 132, 135, 136, 158, 159, 164, 179, 190, 205, 222, 243, 247, 256, 276, 278, 287, 292, 304, 307, 334, 336, 380, 387, 433, 436, 441, 455, 544, 642, 668; **III**, 41, 60, 92, 103, 148, 153, 156, 174, 180, 243, 262, 264, 266, 268, 269, 270, 280, 281, 282, 301, 302, 306, 307, 308, 309, 311, 312, 314, 319, 350, 372, 398, 406, 409, 412, 431, 616, 648; **IV**, 62. 121, 202, 221, 224, 227, 280, 288, 300, 514, 519, 566, 599, 618, 619, 714, 749
  como teólogo da mediação **I**, 66, 520
Dörries, B. **IV**, 592, 778
Dosker, Henry E. **I**, 331, 666
Doumergue, Emile **I**, 101, 194, 550; IV, 381, 444, 749
Dove, R. W. **IV**, 402, 497
Downer, A. C. **III**, 513, 616
Dozy, R. P. A. **II**, 35, 145, 642
Draper, J. W. **II**, 492, 623, 642

Drawbridge, C. L. **IV**, 158, 749
Drelincourt, Charles **I**, 181
Dressel, L. **IV**, 653, 778
Drews, Arthur **I**, 256, 292, 557, 633; **II**, 47, 117, 118, 180, 218, 336, 642; **III**, 277, 278, 279, 303, 343, 356, 357, 362, 430, 552, 597, 616; **IV**, 541, 543
Drews, Paul **I**, 174; **III**, 178; **IV**, 413, 471, 513, 544, 557, 568, 749, 778
Drey, J. S. Von **I**, 156, 410
Dreyer, Otto **I**, 33, 262, 633
Driedo **III**, 99
Driessen, Antonius **I**, 56; **III**, 103; **IV**, 119, 749
Driver, S. R. **I**, 197; **III**, 150, 255, 456, 648; **IV**, 457, 778
Droste-Hulfshof, von **I**, 155
Druskowitz, Helene von **I**, 253, 633
Drummond, Henry
Drusius **III**, 419
Du Cange, charles Du Fresne **I**, 124, 633
Du Moulin, Pierre **I**, 633
Du Pin, Louis Ellies **I**, 124, 633
Du Plessis-Mornay, Philippe **I**, 513, 633
Du Prel, C. **II**, 454, 642
Du Toit, J. D. **I**, 197, 634
Dublanchy, E. **IV**, 315, 749
Dubois Reymond, Emil Heinrich **I**, 258; **II**, 523, 623, 642, 668, 672
Dubose, W. Porcher **III**, 364, 386, 387, 616
Duhm, B. **I**, 70, 72, 173, 253, 633
Duhm, H. **III**, 151
Duhring **III**, 276
Duker, A. C. **I**, 120, 633, 641; **II**, 58, 642
Duker, G. W. **I**, 363
Dulk, A. F. B. **III**, 277
Dulles, Avery **I**, 20
Dunin-Borkowski, S. **IV**, 352, 749
Dunkmann, K. **III**, 277, 616
Dunlop, William **I**, 87, 633
Duns Scotus, John **I**, 52, 116, 143, 147, 407, 511, 536, 633; **II**, 40, 116, 118, 122, 178, 186, 218, 241, 242, 243, 334, 361, 467, 549, 550, 661, 671; **III**, 100, 122, 157, 172, 283, 284, 319, 328, 347, 374, 405, 406, 407, 520, 616, 630; **IV**, 168, 170, 191, 560, 732, 749
Dupasquier **I**, 152
Durand(us), William **I**, 52, 147, 152; **III**, 319, 405, 418, 648; **IV**, 490
Durand, L. **III**, 364
Durandus, Barth **I**, 152
Durham, James **I**, 183
Dwight, Timothy **I**, 201; **III**, 103, 354
Dyke, Daniel **III**, 543

E

Eaton, John **I**, 182, **III**, 540, 616
Eayrs, George **III**, 546
Eber, Paul **I**, 160
Eberhard, J. A. **III**, 355; **IV**, 734, 749
Ebrard, J. H. A. **I**, 107, 177, 180, 193, 317, 525, 634; **II**, 81, 159, 179, 247, 256, 270, 380, 474, 493, 501, 534, 591, 642; **III**, 61, 62, 187, 255, 268, 284, 299, 317, 378, 412, 469, 560, 616; **IV**, 69, 587, 619, 639, 666, 734, 749
caráter de sua teologia **I**, 525
Ebstein, W. **III**, 195, 616
Eck, John **I**, 150; **III**, 522
Ecke, Gustav **I**, 20, 163, 170, 541
Eckermann, Johann Peter **I**, 163, 425
Eckhart, Mestre **I**, 143, 148, 149
Ecklin, G. A. F. **III**, 385, 616
Eddy, Mary Baker G. **III**, 60, 577, 616
Edelmann, Johann Christian **IV**, 619, 725
Edgar, R. Mc. Ch. **I**, 93, 94, 256, 666
sobre o método teológico **I**, 93
Edwards, John H. **III**, 60
Edwards, Jonathan **I**, 200, 201, 440, 584, 634, 671; **II**, 378, 409, 443, 642, 658; 69, 79, 103, 105, 113, 120, 125, 238, 354, 386, 469; **IV**, 96, 161, 162, 164, 749, 783
Edwards, Jonathan, Jr. **III**, 103, 354
Edwards, Lewis **III**, 270
Eenhorn, W. Van **IV**, 41, 749
Eerde, Egbertus van **IV**, 495, 518, 566
Eerdmans, B. D. **III**, 30, 31, 135, 218, 362

Egeling, Lucas **I**, 192, 417; **III**, 354, 355, 617
Egglestein, Rev. **I**, 421
Egidy, C. M. von **I**, 262, 604, 634
Eglin **III**, 216
Ehlers, R. **IV**, 518, 591, 749
Ehni, J. **I**, 276, 666
Ehrenfeuchter, F. **I**, 290, 634
Ehrhard, Albert **IV**, 357
Eichhorn, N. **I**, 173, 365, 419, 634
Einig, P. **I**, 158, 634
Eisenmenger, J. A. **II**, 141, 274, 643; **III**, 291, 617
Eisler, Rudolf **I**, 223, 250, 260, 356, 370, 533, 634, 666; **II**, 84, 111, 126, 191, 212, 216, 590, 616, 643, 668; **III**, 175, 189, 648
Eldering **III**, 278
Elipandus de Toledo **I**, 141
Elizabeth (rainha da Inglaterra) **I**, 19, 180, 182
Elliott, G. **I**, 196, 199, 634
Ellis, Havelock **II**, 546; **III**, 204
Elshout, Bartel **I**, 12, 585, 628; **IV**, 17, 118, 227, 319, 383, 745
Elwes, R. H. M. **I**, 362, 358
Emdre, Samuel van **I**, 190
Emery **I**, 195
Emmons, Nathanael **I**, 201; **III**, 103, 354, 469
Empédocles **III**, 73; **IV**, 597, 619
Endemann, K. **II**, 278, 668
Endemann, Samuel **I**, 56, 191; **III**, 103, 648
Engel, M. R. **III**, 83
Engelkemper, Wilhelm **I**, 413; **II**, 537, 643
Ennemoser, Joseph **I**, 326, 634
Ephraem Syrus **I**, 130; **III**, 296, 311
Epicuro **IV**, 597
Epifânio **I**, 416; **III**, 296; **IV**, 365, 370
Epifânio, Antíoco **IV**, 685, 691
Epigonus **I**, 127
Episcopius, Simon **I**, 105, 185, 417, 513, 584, 593, 634; **II**, 42, 63, 169, 179, 195, 205, 244, 249, 298, 376, 377, 387, 462, 463, 500, 544, 578, 614; **IV**, 159, 231, 296, 318, 462, 569, 610, 619, 750
Erasmo **I**, 63, 313, 410, 584; **II**, 278, 377
Erasmus, Desiderius **I**, 63, 584, 646, 657
Erasto, Thomas **IV**, 415, 416, 438
Erber, Anton **I**, 154
Erbes, C. **IV**, 368, 378
Erbkam, H. W. **II**, 544, 643; **III**, 350, 435, 536, 617; **IV**, 75
Erbt **III**, 231
Erhard, Albert **I**, 158
Erigena, John Scotus **I**, 111, 141, 143, 148, 372, 373, 405, 620, 634; **II**, 28, 38, 39, 197, 132, 300, 326, 334, 360, 418, 428, 435, 491, 576, 634; **III**, 58, 67, 535, 617; **IV**, 715
Ermann, H. **IV**, 362, 365, 366
Ernesti, August Wilhelm **IV**, 613
Ernesti, H. **III**, 57, 617
Ernesti, J. A. **III**, 354, 370, 617
Ernst, H. **IV**, 714
Erpenius **I**, 186
Erskine, Ebenezer **I**, 191, 192; **III**, 467; **IV**, 232, 750, 778
Erskine, Ralph **I**, 191; **III**, 467; **IV**, 232
Erskine, Thomas **III**, 364, 617
Eschelbacher, J. **III**, 273, 617
Essenius, Andreas **I**, 181; **III**, 216, 219, 617; **IV**; 495, 750
Esser, T. **II**, 436
Esser, W. **IV**, 372, 750
Estêvão I (papa) **IV**, 370
Estevão II (papa) **IV**, 523
Estius, William **I**, 151; **III**, 464
Eswijler, Johannes **I**, 186; **III**, 542; **IV**, 119, 750
Euquério de Lyon **I**, 139
Eucken, Rudolf **I**, 251, 272, 533, 634, 666; **III**, 279, 617; **IV**, 61, 603, 750, 778
Eucken
origem, essência da religião e do Cristianismo **I**, 271, 272
Euclides **I**, 226
Erigena **I**, 143
Eugênio **III** (papa) I, 95

Eugênio **IV** (papa) **IV**, 315
Eugubinus **III**, 34
Eunômio **II**, 48, 52, 110, 127, 128, 177, 178, 181, 293, 296, 314, 590
Eunomius **II**, 127, 166, 314, 315, 317, 320, 321, 322, 643, 645
Eurípedes **III**, 181
Eusden, John D. **I**, 35, 625; **IV**, 79, 118, 304, 382, 742
Eusébio de Cesareia **I**, 634; **II**, 298, 643; **III**, 345, 458, 487, 617
Euthymius Zigabenus **I**, 132
Êutico **I**, 128; **III**, 243, 308, 617
  sobre a união das duas naturezas em Cristo **I**, 129
Evans, Maurice J. **I**, 57, 88, 149, 419, 514, 537, 621, 647, 650; **IV**, 270, 300, 477, 507, 599, 618, 664, 748, 764
Evans, Thomas **I**, 188
Everling, O. **III**, 151, 617
Ewald, Heinrich **III**, 255
Eyck van Heslinga, H. Van **II**, 520, 643
Eykman, J. C. **III**, 31, 648; **IV**, 715, 778
Eyre, William **I**, 182; **III**, 540, 617

F

Faber, H. **IV**, 300, 750
Faber, Philip **I**, 152
Fabius, D. P. D. **III**, 172, 617
Fabri, Friedrich **I**, 315, 317, 320, 634
Fabri, G. K. C. Friedrich **IV**, 433, 750
Fabricius, J. A. **IV**, 135, 750
Fahrman **I**, 154
Fairbairn, A. M. **I**, 198, 619, 635, 639; **III**, 61, 187, 279, 617
Flacius, Matt. **I**, 101, 160, 161, 635
Falckenberg, R. **II**, 128, 643
Falconer, J. W. **IV**, 352, 750
Falk, Franz **I**, 407, 635
Falke, R. **IV**, 281, 640, 750
Familler, I. **III**, 195, 617
Farine, M. J. L. **IV**, 492, 750
Farley, Benjamin W. **IV**, 466, 746
Farrar, Frederic William **I**, 197, 419, 635
Faure, A. **II**, 360, 643
Faure, H. **IV**, 617, 750
Fausset, Andrew, R. **I**, 385
Fausto de Reiz **I**, 139
Faut, S. **III**, 275, 617
Favre, R. **III**, 271, 648
Fechner, Gustav Theodor **I**, 374
Feder, A. L. **III**, 260
Feine, Paul **III**, 339, 63557, 278, 617, 648
Felgenhauer, Paul **IV**, 664
Félix de Urgel **I**, 141
Felten, J. **III**, 503, 617; **IV**, 46 750
Felipe da Macedônia **III**, 246
Fendt, L. **III**, 413, 617
Fénélon, François de Salignac **I**, 154, 211
Ferdinand I (imperador do Sacro Império Romano) **IV**, 206
Fernandez **I**, 408
Ferri, E. **III**, 168
Ferries, George **I**, 223, 547, 604, 638, 643; **IV**, 123, 753
Ferrius, P. **II**, 374, 643
Festo, Porcius **I**, 238
Feuerbach, Ludwig Andreas **I**, 166, 222, 255, 256, 274, 256, 274, 285, 295, 518, 523; **II**, 28, 44, 58, 421, 643; **III**, 275, 290, 597, 634; **IV**, 599
Feuerbach, Ludwig Andreas
  sobre religião (teologia) e filosofia **I**, 255
Feugueraeus, William **I**, 179
Fichte, Immanuel Hermann **II**, 50, 118, 200, 336; **IV**, 599, 653, 750
Fichte, J. H. **IV**, 629
Fichte, Johann Gottlieb **I**, 215, 118, 200, 218, 259, 260, 265, 289, 363, 367, 499, 517, 521; **II**, 43, 46, 47, 58, 62, 69, 87, 117, 158, 198, 419, 544, 547, 643; **III**, 52, 127, 240, 260, 266, 268, 319, 495, 552, 553, 618; **IV**, 653
  sobre religião e moralidade, ordem moral **I**, 258
  revelação **I**, 289

Ficker, Johannes **IV**, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 229, 750
Fiebig, P. III, 257, 525, 618, 648
Figulus, Nigidius **I**, 237
Finney, Charles **IV**, 72, 164, 777
Fischer, Engelbert L. **IV**, 72
Fischer, Friedrich Franz Karl **IV**, 135
Fischer, Kuno **I**, 541, 626; **II**, 47, 87, 644; **III**, 552
Fisher, Edward **I**, 191
Fiske, John **III**, 58, 618
Flacius Illyricus, Mathias **I**, 101, 160, 635; **IV**, 75, 459, 780
Flade, W. **I**, 520, 635
Flammarion, C. **II**, 454, 644
Fleisch, Paul **III**, 509, 618; **IV** 251, 750
Fleisch, Urban **I**, 518, 548
Fleischer, F. C. **I**, 192, 541, 635, 659
Fletcher, Joseph **I**, 187, 397, 635, 649, 653
Fleury, Claude **I**, 147
Flier, A. van der **III**, 217, 341, 618, 649; **IV**, 510, 778
Flier, G. J. van der **IV**, 298, 751
Flink, C. O. **IV**, 619, 751
Flint, Robert **I**, 198; **II**, 57, 59, 81, 644
Flournoy, Théodore **I**, 72, 635
Flügel, Otto **I**, 164, 223, 520, 530, 541, 548, 635; **II**, 161, 644
Fock, Otto **I**, 105, 117, 184, 278, 288, 305, 417, 513, 584, 635; **II**, 41, 63, 122, 164, 203, 244, 377, 387, 419, 544, 613, 644; **III**, 44, 215, 280, 291, 321, 435, 482, 536, 628; **IV**, 120, 296, 449, 477, 618, 715, 751
Foerster, E. **III**, 273, 649
Fogg(ius), Lawrence **I**, 182
Fonck, L. **I**, 413, 635
Forbes, John **II**, 191, 195, 292, 644; **III**, 265, 618; **IV**, 530, 647, 751
Forcellini, E. **I**, 125, 635, 646
Formby, Henry **I**, 317, 635
Forrest, D. W. **III**, 318, 540, 618
Forsyth, Peter Taylor **III**, 279, 618; **IV**, 320
Foster, F. H. **I**, 530, 635
Foster, James **I**, 191
Foster, John **I**, 188
Fotheringham, D. R. **II**, 531, 644
Fox, George **I**, 188, 604
Francisco de Assis **I**, 605; **IV**, 161
Francisco **I** (rei da França) 101, 178
Franck, A.**II**, 163, 190, 329, 571
Franck, Sebastian **III**, 153, 350; **IV**, 462, 754
Francke, August Hermann **I**, 162; **IV**, 162
Francken, A. **III**, 236, 321, 542
Francken, W. **II**, 546, 644; **IV**, 715, 778
Frank, Franz Herrmann Reihold **I**, 15, 57, 78, 108, 161, 209, 291, 295, 314, 418, 467, 468, 499, 500, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 535, 541, 545, 585, 594; **II**, 15, 16, 80, 125, 132, 152, 159, 179, 210, 256, 298, 380, 397, 432, 583; **III**, 69, 102, 103, 110, 124, 153, 180, 264, 270, 285, 300, 319 370, 384, 419, 455, 618; **IV**, 42, 121, 123, 132, 300, 302, 454, 461, 519, 599, 603, 619, 751
Frank, Henry **IV**, 603
Frank, Viktor **I**, 133
Frantz, Alexander IV, 646
Franzelin, J. B. **I**, 157, 405, 411, 636; **IV**, 365
Fraser, James **III**, 467
Frassen(ius), Claude **I**, 152
Frazer, J. G. **I**, 334, 618
Fredegis de Tours **I**, 407
Frederico (o Grande; rei da Prússia) **I**, 163, 249
Freese, John Henry **IV**, 135, 747
Frelinghuyzen, Th. **IV**, 164
Fremery, H. N. **II**, 454, 641; **IV**, 603, 751
Frey, J. **IV**, 604, 751
Freylinghausen, Johann Anastasius **I**, 162
Freytag **IV**, 269
Fricke, Gustav Adolf **II**, 232; **III**, 374, 618; **IV**, 189
Friderici, J. G. **II**, 540, 644
Fridolinus **I**, 140
Friedberg, E. A. **IV**, 433, 778
Friedrich, J. **IV**, 412
Friell, Gerard **IV**, 359
Fries, Jacob Friedrich **I**, 265; **IV**, 619
Fritzsche, Christian Frider **I**, 405, 636; **IV**, 188

Froberger, J. **II**, 545, 644
Frohschammer, Jakob **I**, 155, 224, 511, 636
Frommel, Gaston **I**, 195; **III**, 365,376, 386, 618
Fronto, Marcus Cornelius **I**, 122
Fruytier, J. **III**, 537, 618
Fulgêncio de Ruspa **I**, 139; **III**, 463
Fulliquet, G. **I**, 339, 636
Füllkrug, G. **III**, 341, 618
Fulton, William **I**, 198
Funk, Franz Xaver von **I**, 120; **IV**, 357
Funke, B. **III**, 347
Fürer, C. E. **III**, 223, 649; **IV**, 655, 751

G

Gabler, G. A. **I**, 363, 365, 636
Gaffin, Richard B., Jr. **I**, 366, 661
Galileu **I**, 577
Gall, A. Freiherr von **II**, 259, 644; **IV**, 628
Gallandi, Andreas **I**, 636
Galley, A. **III**, 527, 618
Gancey, M. F. **IV**, 315
Gander, M. **II**, 499, 503, 531, 644
Gangauf, Theodor **I**, 155, 567, 636; **II**, 65, 178, 212, 294, 330, 644; **III**, 98, 618
Garofalo, R. **III**, 168
Garissoles, Antoine **I**, 181
Garrison, J. H. **II**, 286, 644
Gartmeier, J. **IV**, 150, 751
Garvie, Alfred E. **III**, 270, 649; **IV**, 158, 751
Gasparin, Agenor, **I**, 422, 632, 636
Gass, Wilhelm **I**, 56, 101, 102, 132, 164, 182, 636, 666; **III**, 216, 217, 469, 618, 649
Gataker, Thomas **I**, 182
Gaussen, L. **I**, 194, 421, 636
Gazzaniga, Pietro Maria **I**, 152
Gebhardt, O. **I**, 120, 123; **II**, 463, 668
Geelkerken, J. G. **III**, 563, 619; **IV**, 77, 751
Geesink, W. **I**, 56, 636; **II**, 452, 523, 565, 567, 644, 669; **III**, 125, 619
Geffcken, F. H. **IV**, 446, 751
Gehrich, Georg **IV**, 46, 748
Gehring, J. **I**, 133, 636
Geibel, Emanuel, **I**, 193
Geikie, A. S. **II**, 510, 644
Gellius, A. **I**, 179, 237, 636
Salviano de Massília **I**, 139
Gennrich, Paul **III**, 73, 75, 619, 649; **IV**, 46, 56, 63, 71, 74, 75, 640, 778
Gentman, Kornelis **IV**, 518
George **IV**, 628
Gerbel-Embach, C. Nicolaus von **I**, 133, 636
Gerber, H. **III**, 192, 619
Gerdes, Daniel **III**, 413, 420
Gerdil, Hyacinthe Sigismond **I**, 156
Gerhard, Johann **I**, 28, 101, 161, 288, 347, 358, 405, 414, 453, 454, 456, 457, 458, 470, 477, 480, 487, 584, 636 640, 653, 660, 662; **II**, 41, 66, 67, 80, 108, 154, 158, 166, 171, 178, 191, 193, 205, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 235, 249, 255, 259, 261, 303, 337, 366, 369, 387, 443, 461, 466, 469, 470, 471, 473, 477, 497, 541, 558, 559, 569, 576, 591, 609, 610, 612, 616, 645, 649; **III**, 41,61, 63, 110, 132, 149, 153, 157, 158, 159, 172, 215, 323, 368, 382, 384, 395, 413, 433, 434, 439, 477, 527, 528, 618, 619, 642, 643, 654; **IV**, 35, 57, 68, 172, 176, 227, 292, 313, 316, 317, 364, 383, 390, 416, 452, 458, 459, 461, 475, 481, 484, 501, 507, 516, 521, 534, 543, 544, 563, 617, 624, 647, 671, 698, 706, 710, 734, 739, 752, 754, 773, 784
Gerhard, Ludwig **IV**, 715
Gerhoch de Reichersberg **I**, 146
Gerlach, Stephen **IV**, 737
Gerretsen, J. H. **III**, 38, 39, 72, 84, 86, 87, 146, 152, 619
Gersdorf, Ephraim G. **I**, 124, 636
Gerson, Jean le Charlier de **I**, 149, 150, 453
Gerstner, John H. **III**, 354
Gervie, A. E. **I**, 541
Gesenius, H. F. W. **I**, 363; **III**, 209
Gess, Wolfgang **I**, 169, 418, 636; **III**, 268, 270, 306, 619
Gessink, W. **III**, 153, 217
Gestrin, E. T. **III**, 560, 619
Geulinx, Arnold **I**, 216

Gewin, B. **III**, 172, 619
Gfrörer, August friedrich **III**, 446
Gib, Adam I, 191; **III**, 467
Gibbons (cardeal) **I**, 158
Gibson, Margaret Dunlop **III**, 292
Gichtel, Johann Georg **IV**, 664
Gierens, M. **IV**, 149, 245, 765
Gierke, O. **II**, 447, 645
Giesebrecht, Friedrich I, 335, 636; **III**, 208, 249, 341, 647, 649; **IV**, 510, 752, 781
Gieseler, Johann Karl Ludwig **I**, 467, 636
Giesswein, Alexander **I**, 369, 636
Gifford, E. H. **III**, 309, 619
Giger, G. M. **IV**, 39, 115, 206, 259, 295, 382, 412, 466, 481, 507, 581, 671, 706, 726, 773
Gihr, N. **III**, 337, 619
Gilbert Porretan **II**, 122, 127
Gill, M. **III**, 468, 619
Gillespie, George **I**, 183, **III**, 467
Gillespie, Patrick **I**, 183
Gioberti, Vincenzo **I**, 156
Giran, E. **III**, 183, 619
Girard, R. de **II**, 503, 645
Girgensohn, Karl **I**, 174, 276, 533, 544, 636; **III**, 190, 619; **IV**, 714, 752
Gispen, W. H., Jr. **III**, 119, 649
Gizycki, Georg von **I**, 200, 655
Gladden, Washington **I**, 419, 637
Gladstone, W. E. **I**, 422, 637; **IV**, 323, 413, 752, 778
Glancey, Michael F. **I**, 410, 538, 655
Glas, John **III**, 540, 619
Glaser, E. **IV**, 301, 752
Glassberg, A. **IV**, 505, 752
Glassius, Salmo **I**, 397, 477, 536, 637; **II**, 103, 108, 645
Glazemaker, Jan Hendrik **IV**, 297, 477, 743
Gloag, Paton J. **I**, 198
Gloatz, P. **I**, 336, 666
Glockner, H. **I**, 255
Glöel, J. **II**, 223, 286, 645; **III**, 57, 298, 442, 619; **IV**, 211, 752
Glossner, M. **III**, 520, 522, 619
Gnandt, A. **II**, 506, 645
Goad, Thomas **I**, 182
Goblet, d'Alviella, Eugène **I**, 637
Goddam, Adam **I**, 148
Godelmann **III**, 192
Godet, Frédéric Louis **I**, 195, 462, 666; **II**, 276, 501, 645; **III**, 255, 270, 295, 364, 619, 649
Godet, G. **I**, 462, 666
Godet, Philippe **I**, 195
Goebel, Max **I**, 177, 184, 637; **III**, 542, 619; **IV**, 73, 162, 296, 297, 752, 778
Goen, C. C. **IV**, 161
Goethe, Johann Wolfgang von **I**, 396, 425; **III**, 275, 303, 408, 548, 634; **IV**, 61, 500
Goetz, L. K. **IV**, 320, 752
Goetz, W. **III**, 537; **IV**, 438, 571
Goeze, Johann Melchior **I**, 468
Goguel, Maurice **I**, 541, 637
Goltz, Eduard Alexander von der **I**,472, 778
Goltz, Hermann, Freiherr von **I**, 88, 194, 637, 661
Gomarus, Franciscus **I**, 34, 181, 415, 637; **II**, 142, 195, 205, 374, 382, 397, 403, 412, 491, 578, 581, 645; **III**, 65, 158, 216, 219, 236, 413, 439, 477, 542, 587, 588, 620; **IV**, 39, 60, 84, 103, 115, 117, 118, 154, 226, 270, 293, 294, 316, 486, 490, 495, 517, 726, 752
Gonet, Jean Baptiste **I**, 152, 580; **III**, 521
Gonsalez, John **I**, 152
Goodwin, H. M. **III**, 270
Goodwin, John **I**, 182
Goodwin, Thomas **I**, 187; **III**, 467
Goold, W. H. **I**, 202, 641
Goor, G. Van **IV**, 545
Gooszen, M. A. **I**, 180, 666; **II**, 368, 375, 645, 669; **IV**, 148, 778
Gordon, A. R. **II**, 523, 645
Gore, Charles **I**, 197, 419, 637; **III**, 37, 64, 187, 225, 270, 284, 364, 620; **IV**, 63, 478, 752, 782
Görres, J. Joseph **I**, 156, 168; **III**, 192, 536, 620; **IV**, 161, 752
Göschel, Carl Friedrich **I**, 166; **III**, 267, 284; **IV**, 599, 752
Gosham **IV**, 59

Gotti, Vinvent Louis **I**, 153
Gottlob, A. **IV**, 148, 752, 783
Gottschalk **I**, 141; **II**, 360, 362, 372; **III**, 63, 463, 518, 583
Gottsched, J. C. **II**, 245, 591, 651; **III**, 53
Gottschick, Johannes **I**, 71, 170, 530, 540, 546, 548, 552, 570, 637, 666; **II**, 119, 645; **III**, 254, 271, 347, 359, 395, 620, 649; **IV**, 121, 122, 230, 231, 254, 461, 752, 778
Götz, W. **III**, 278, 620
Gould, George P. **III**, 255, 649
Goyau, Georges **I**, 164, 637
Graaf, H. T. de **II**, 423, 668; **III**, 276, 278, 544, 631, 649
Graciano **IV**, 170
Graebke, F. **IV**, 563, 752
Graesse, J. G. Th. **I**, 125, 637
Graf, K. H. **III**, 230
Grafe, E. **IV**, 457, 470, 550, 752, 778
Grass, Karl Konrad **I**, 133, 637; **III**, 288, 620; **IV**, 299, 752
Grasset, J. **II**, 524, 645
Gratry, Auguste J. A. **I**, 156
Grau, R. F. **I**, 168, 418; **III**, 257
Grawitz, P. **III**, 190, 620
Gray, G. B. **IV**, 511, 779
Green, T. H. **I**, 199
Greene, Theodore M. **I**, 164, 203, 364, 575, 643; **IV**, 296, 518, 757
Gregor, Mary **I**, 538, 539
Gregório de Nazianzo **I**, 128, 135; **II**, 49, 109, 123, 166, 170, 193, 241, 293, 306, 314, 315, 318, 320, 322, 327, 332, 462, 591, 645; **III**, 96, 260, 285, 291, 345, 458, 620; **IV**, 439, 512, 558, 715, 752
Gregório de Nissa **I**, 128, 129, 130, 637; **II**, 128, 166, 293, 304, 306, 320, 322, 490, 491, 569, 576, 590, 645; **III**, 141, 260, 283, 296, 311, 345, 346, 620; **IV**, 558, 715, 753
Gregório I (o Grande; papa) **I**, 116, 140, 478; **II**, 172, 202, 591, 645, **III**, 155, 477, 620; **IV**, 523, 588, 615
Gregório II (papa) **IV**, 578
Gregório VII (papa) **IV**, 361
Gregório XVI (papa) **I**, 155, 579
Gregory, J. **I**, 183, 637
Greijdanus, S. **I**, 134, 637
Gressmann, H. **III**, 246, 249, 341, 620, 649
Gretillat, Augustin **I**, 108, 194, 195, 196, 514, 537, 621, 666; **II**, 135, 205, 256, 544, 645; **III**, 270, 365
Gretser, Jacob **I**, 152, 475
Greydanus **III**, 105
Griffith-Jones, E. **III**, 297, 620
Grill, Julius von **I**, 122, 637; **II**, 276, 645; **IV**, 374, 753
Grillparzer, Franz **I**, 425
Gröbler, P. **IV**, 410, 779
Groe, Theodorus van der **III**, 542, 543, 620; **IV**, 116, 119, 206
Groenen, P. G. **IV**, 703, 753
Groenewegen, H. Y.
sobre dogma e teologia **I**, 33, 34, 37, 90, 247, 252
Groenewegen, Henricus **III**, 542; **IV**, 664, 665
Groenewegen, Herman I. **I**, 29, 33, 37, 90, 191, 247, 252, 253, 254, 278, 541, 637, 666
Groenewegen, Jacob **IV**, 119, 206
Gromer, G. **IV**, 170, 753
Groot, J. F. de **IV**, 176
Groot, J. V. de **IV**, 290
Grosheide, F. W. **IV**, 163, 698, 753
Gross, G. **I**, 49, 268
Grosseste, Robert **I**, 407
Gross
sobre *collegia pietatis* ao lado de escolas científicas de teologia **I**, 49
Grotius, Hugo **I**, 201, 417, 513, 637, 642; **III**, 145, 255, 354, 362, 363, 385, 397, 469, 620; **IV**, 384, 569, 629, 646
Grünberg, P. **III**, 187, 543, 620
Grundlehner, Fredrik H. J. **I**, 131, 637
Grundtvig, Nikolai F. S. **IV**, 519
Grüneisen, C. **IV**, 604, 753
Grung, Franz **I**, 575, 637
Grützmacher, Richard H. **I**, 169, 37, 467, 533, 621, 637, 666; **III**, 295, 620; **IV**, 388, 449, 451, 454, 462, 463, 475, 753

Guder, Darrell L. **I**, 20, 177
Güder, Eduard **III**, 216, 222, 264, 383, 406, 420, 475, 529, 620, 637, 649; **IV**, 97, 227, 231, 253, 259, 272, 341, 461, 626, 768, 779
Guericke, H. E. F. **I**, 168
Guerrero, Peter **IV**, 409
Guers, É. **IV**, 664, 673, 753
Guibert, J. **II**, 523, 529, 533, 545, 645
Guidi, Filippo Maria **IV**, 412
Gumplovicz, L. **II**, 533, 534, 645
Gunkel, Hermann **I**, 70, 173, 285, 293, 294, 638, 666; **II**, 286, 426, 484, 520, 523, 645, 669; **III**, 277, 416, 620
Gunkel
sobre revelação **I**, 293, 294
Gunning, Johannes H. **I**, 37, 57, 88, 291, 373, 468, 541, 638; **IV**, 320, 429, 753
Günther, Anton **I**, 155, 359, 603, 620; **II**, 441
Gürtler, N. **II**, 250, 645
Gutberlet, Konstantin (Constantin) **I**, 32, 271, 369, 466, 580, 583, 620, 638; **II**, 59, 62, 65, 84, 116, 177, 178, 212, 259, 261, 363, 417, 424, 425, 429, 436, 443, 447, 454, 468, 495, 499, 501, 506, 522, 529, 531, 545, 591, 609, 645, 647; **III**, 287, 323, 509, 520, 522, 583, 585, 597, 620, 622; **IV**, 83, 303, 359, 361, 362, 438, 474, 484, 754
Guterman, Norbert **I**, 278
Guthe, H. **III**, 209, 230, 620, 649
Guthrie, John **III**, 468
Güttler, Carl **II**, 499, 502, 646
Guyer, Paul **I**, 220
Guyon, Madame **I**, 201
Gwilliam, G. H. **IV**, 550, 779

H

Haack, E. **I**, 253, 422, 530
Haarbeck, P. Th. **IV**, 163, 753
Hadow, James **I**, 191; **III**,467, 547
Haeckel, Ernst **I**, 258, 285, 294, 295, 316, 368, 420, 556, 638; **II**, 44, 58, 83, 175, 421, 424, 454, 493, 494, 498, 510, 521, 522, 524, 526, 527, 533, 536, 646; **III**, 223, 620; **IV**, 595, 599, 655, 753
Haeckel, E.
polêmica contra a revelação **I**, 294
Riddle of the Universe [enigma do universo] **I**, 257, 258
Hafenreffer, Mathias **I**, 161
Hafner, G. **III**, 195, 621
Hagenbach, karl Rudolf **I**, 164, 177, 405, 467, 638; **II**, 37, 356, 497, 543, 646
Hahn, A. **II**, 320; **III**, 261, 281, 418, 487, 621
Hahn, C. U. **I**, 149, 467
Hahn, Ferdinand **I**, 63
Hahn, G. L. **II**, 278, 320, 474; **III**, 261
Hahn, J. M. **IV**, 664
Hahn, Michael **I**, 169; **IV**, 664, 715
Hahn, Ph. M. **IV**, 619, 664
Hahn, W. **II**, 474, 495, 646
Hake, P. **I**, 512, 536, 638
Haldane, Robert **I**, 422, 502, 638, 656
Haldimann, H. **IV**, 122, 753
Hall, Christopher Alan **I**, 129
Hall, F. J. **III**, 309
Hall, G. Stanley **III**, 563, 564, 572, 621; **IV**, 159
Hall, Joseph **I**, 182
Hall, Robert **I**, 188
Haller, Karl Ludwig von **I**, 156
Halton, Thomas **I**, 129, 659
Hamann, Johann Georg **I**, 165, 167, 265, 289, 295
Hamberger, Julius **I**, 155, 168, 650; **III**, 72; **IV**, 64
Hamel, A. G. Van **I**, 262; **II**, 118, 648
Hamelius, Jean (Johannes) **I**, 408
Hamelius
sobre inspiração **I**, 408
Hamerling, Robert **I**, 397, 638, 666
Hamilton, E. **IV**, 61
Hamilton, William **I**, 45, 47, 669
Hammerstein, L. Von **IV**, 405, 753
Hammond, Henry **I**, 182
Hampden, R. D. **I**, 197, 199, 638

Hamurabi **I**, 284; **III**, 137
Haneberg, Daniel Bonifacius **I**, 409, 638
Haneberg
sobre inspiração **I**, 407
Hanne, J. W. **II**, 614
Hansjakob, H. **IV**, 405, 753
Happel, J. **IV**, 300, 753
Hardeland **IV**, 69
Hardouin, Jean **I**, 124, 638
Häring, Theodor **I**, 70, 170, 171, 547, 557, 558, 638, 667; **II**, 303, 355, 380, 544, 646; **III**, 47, 271, 278, 305, 359, 370, 561, 562, 588, 602, 621, 649; **IV**, 69, 123, 753
Harkins, Paul W. **I**, 129, 631
Harless **III**, 83
Harms, Claus **I**, 168
Harnack, Adolf von **I**, 32, 33, 48, 62, 63, 68, 71, 88, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 134, 150, 160, 164, 170, 171, 172, 173, 184, 252, 287, 291, 315, 361, 375, 400, 401, 403, 416, 452, 457, 463, 466, 467, 485, 488, 508, 536, 548, 559, 603, 604, 606, 607, 636, 638, 639, 641, 664, 667; **II**, 58, 115, 117, 233, 276, 295, 296, 297, 303, 304, 320, 324, 325, 357, 358, 362, 543, 625, 646; **III**, 88, 96, 97, 191, 214, 241, 246, 257, 259, 260, 265, 272, 273, 274, 275, 283, 288, 292, 294, 298, 301, 346, 360, 398, 447, 471, 520, 526, 621, 631, 633, 634, 649, 650; **IV**, 183, 240, 243, 288, 291, 337, 341, 356, 369, 370, 371, 374, 412, 428, 437, 446, 470, 471, 473, 491, 509, 514, 516, 557, 560, 570, 598, 675, 754, 756, 779
a clareza da teologia grega **I**, 400
cânon do Novo testamento **I**, 400
conflito com Th. Zahn **I**, 400
revelação e Cristianismo **I**, 117, 291,548, 606
sobre dogma e história do dogma **I**, 32, 117, 123,134,173, 604, 605, 606, 607
Harnack, Th. **I**, 160; **IV**, 415, 428, 753
Harnisch, F. W. **III**, 187, 621
Harris, C. **III**, 296, 649
Harris, George **IV**, 714
Harris, J. Rendel **III**, 292
Harris, S. **II**, 80, 81, 82, 190, 620, 624, 646
Hartmann, Eduard von **I**, 164, 257, 258, 263, 264, 268, 273, 274, 277, 278, 292, 296, 548, 556, 636, 639; **II**, 34,44, 47, 81, 82, 84, 85, 89, 108, 145, 158, 165, 183, 190, 191, 198, 199, 200, 202, 218, 237, 245, 337, 340, 378, 422, 443, 523, 524, 639, 646, 669; **III**, 52, 54, 182, 183, 185, 245, 267, 278, 280, 285, 289, 290, 333, 356, 362, 378, 494, 551, 557, 574, 597, 612, 621; **IV**, 60, 122, 529, 631, 655, 754
Hartog, A. H. De **I**, 419, 639; **III**, 38, 615, 621
Hase, Karl A. Von **I**, 34, 47, 165, 168, 241, 364, 414, 454, 457, 488, 513, 575, 584, 585, 608, 639; **II**, 116, 136, 222, 302, 646, 649; **III**, 123, 319, 446, 621, 624; **IV**, 230, 329, 370, 410, 412, 413, 501, 581, 754
Hasenkamp **IV**, 664
Hastie, William **I**, 177, 198, 639; **II**, 379, 646; **III**, 473, 621; **IV**, 715, 754
sobre os fundamentos da teologia reformada **I**, 198
Hastings, J. **III**, 249, 606
Hatch, Edwin **I**, 199, 604, 653; **II**, 565, 670; **IV**, 263, 741, 766
sobre o dogma cristão e a história do dogma **I**, 199, 604
Hatfield, Henry **IV**, 61, 752
Hattem, Pontiaan van **III**, 537, 654; **IV**, 75, 119, 120, 163, 205, 218, 780, 781
Hauck, Albert **I**, 520, 624, 667; **IV**, 437, 441, 629, 741, 779
Haug, Karl **I**, 419, 639
Haug, Ludwig von **I**, 172, 639
Haupt, Erich **I**, 397, 421; **IV**, 343, 568
Hauréau, B. **I**, 230, 639
Hausrath **III**, 269, 446
Haussleiter, D. **I**, 419
Haussleiter, J. **IV**, 103, 178, 189
Hävernick, Heinrich Andreas **I**, 333, 639

Hay, Charles A. **I**, 34, 62, 241, 305, 306, 415, 513, 575, 608, 656, 657; **IV**, 113, 463, 485, 516, 563, 617, 768, 769
Hay, Charles E. **I**, 160, 339, 414, 477, 569, 604, 645; **IV**, 113, 210, 363, 412, 461, 475, 563, 617, 671, 759
Hayd **I**, 580
Haydn, Jean Paul **I**, 425
Hayman, H. **III**, 187, 621
Headlam, A. C. **III**, 343, 374, 453, 454, 636; **IV**, 189, 220, 226, 767
Heard, J. B. **I**, 198, 639; **II**, 565, 646
Hebbel **III**, 574
Heber, Theoph. Van **IV**, 205
Hébert, M. **IV**, 178, 754
Hecker, I. T. **I**, 158, 639
Hedinger **I**, 162
Heer, J. M. **III**, 299
Heerbrand, Jacob **I**, 101, 161, 584
Heerebord **I**, 185
Hefele, Karl Joseph von I, 124, 639
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich **I**, 14,32, 50, 59 65, 66, 67, 111, 122, 144, 159, 166, 167, 169, 171, 199, 215, 217, 222, 236, 245, 251, 256, 257, 292, 294, 295, 296, 348, 368, 378, 425, 473, 498, 499, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 541, 542, 558, 639; **II**, 15, 28, 44, 45, 47, 49, 62, 69, 70, 80, 82, 97, 107, 108, 110, 112, 117, 118, 158, 163, 165, 169, 180, 190, 198, 200, 201, 235, 237, 265, 267, 302, 327, 331, 415, 419, 420, 422, 428, 435, 521, 524, 544, 625, 646; **III**, 14, 27, 31, 52, 54, 59, 124, 127, 140, 181, 182, 183, 200, 218, 240, 243, 244, 267, 268, 271, 278, 280, 290, 301, 302, 304, 308, 311, 329, 355, 356, 355, 356, 362, 384, 397, 495, 552, 555, 557, 558, 562, 576, 621; **IV**, 20, 60, 296, 599, 754
Hegel, G. W. F.
  compreensão racionalista da religião e sua relação com a filosofia **I**, 66, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 517, 518, 519, 520
  influência sobre a teologia e a filosofia **I**, 66, 166, 167, 215, 216, 217, 256, 257, 292, 517, 520
  sua escola **I**, 217, 253, 254, 255, 256, 257, 517, 518, 519, 520
  sobre revelação **I**, 292, 294, 295
Hegesippus **IV**, 369
Hegler, A. **I**, 71, 73, 467, 640, 667; **IV**, 462, 754
Heidanus, Abraham **II**, 374, 647; **III**, 321, 323, 622; **IV**, 316
Heidegger, Johann Heinrich **I**, 55, 56, 288, 312, 415, 593, 612, 640; **II**, 155, 195, 245, 256, 377, 382, 410, 413, 429, 448, 491, 497, 559, 586, 609, 612, 647; **III**, 103, 142, 152, 157, 220, 323, 378, 420, 439, 622; **IV**, 39, 59, 79, 82, 116, 206, 222, 295, 316, 329, 392, 412, 433, 440, 486, 517, 618, 754
Heideman, Eugene **I**, 18; **III**, 17; **IV**, 23
Heijmans, G. **I**, 220, 640
Heilbrunner, Jacob **I**, 475
Heilmann, Johann David **I**, 163
Heim, Karl **III**, 520
Hein, A. **III**, 267, 275
Hein, Karl **IV**, 565
Heine, G. **I**, 530, 640
Heine, R. E. **II**, 160, 647, 656
Heinrich, Johann Baptist **I**, 11, 32, 99, 121, 124, 157, 177, 180, 210, 240, 241, 244, 326, 408, 411, 414, 456, 466, 477, 478, 482, 483, 485, 486, 487, 490, 512, 583, 613, 620, 625, 634, 639, 640, 644, 647, 654, 661, 662, 667; **II**, 12, 37, 41, 59, 62, 65, 116, 124, 127, 129, 134, 155, 177, 178, 195, 212, 259, 261, 274, 276, 292, 363, 364, 368, 417, 424, 425, 429, 436, 443, 447, 454, 468, 499, 501, 506, 531, 591, 609, 635, 637, 642, 643, 645, 647, 650, 651, 656, 658, 660, 667, 668; **III**, 10, 41, 172, 287, 314, 323, 347, 518, 520, 522, 583, 585, 607, 610, 612, 615, 616, 617, 622, 623, 626, 627, 630, 632, 633, 634, 637, 643, 644; **IV**, 17, 83, 245, 290, 303, 359, 361, 362, 366, 406, 407, 408, 438, 474, 587, 652, 734, 742, 744, 746, 748, 749, 751, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 761, 762, 764, 766, 768, 770, 774, 776, 780
Heinrichs, L. **III**, 347, 622
Heinrici, C. F. Georg **I**, 174, 640

Heinze, M. **I**, 370, 667; **II**, 121, 132, 273, 422, 424, 521, 664, 669
Heinzelmann, G. **IV**, 603, 754
Heitmüller, Wilhelm **I**, 70, 173, 672; **III**, 403; IV, 510, 755, 784
Helbig, Louis Ferdinand **IV**, 618, 760
Hellenbroek, Abraham **III**, 542
Heller, Clarence Nevin **I**, 28, 305, 664
Hellwald, Friedrich von **I**, 316, 317, 372, 640; **IV**, 654, 755
Helmholtz, Hermann L. F. **I**, 216, 541
Helmont, Jan Baptista van **III**, 75; **IV**, 619
Helvetius **III**, 128
Helvídio **I**, 135; **III**, 296
Heman, Karl F. **I**, 253, 276, 640
Hencke, F. **I**, 509, 649
Henderson, E. **I**, 422, 640
Henderson, H. F. **III**, 363, 469, 622
Hendriksen, W. **I**, 18; **IV**, 23
Hengel, W. A. Van **I**, 192; **III**, 509, 622; **IV**, 189
Hengstenberg, Ernst Wilhelm **I**, 168, 333, 334, 640; **II**, 269, 459, 460, 464, 501, 520, 647, 669; **III**, 34, 560, 622; **IV**, 202, 227, 671, 755
Henke, E. L. T. **I**, 163, 363, 407, 624; **III**, 355
Henning, Max **I**, 518, 640
Henric **III**, 99
Henrique VIII (rei da Inglaterra) **I**, 100, 179
Henry de Ghent **IV**, 409
Henry, P. E. **II**, 618; **IV**, 571
Hepp, V. **I**, 13; **III**, 12; **IV**, 18
Heppe, Heinrich **I**, 11, 47, 87, 164, 180, 193, 311, 414, 415, 454, 472, 513, 575, 640; **II**, 12, 116, 121, 131, 205, 222, 249, 366, 368, 369, 381, 406, 407, 412, 473, 559, 584, 619, 626, 647; **III**, 10, 68, 102, 125, 132, 158, 215, 216, 217, 318, 378, 396, 400, 529, 542, 622; **IV**, 17, 41, 75, 113, 205, 206, 210, 232, 246, 254, 295, 475, 482, 486, 565, 573, 755
Heráclito **II**, 158, 160, 189, 417, 521; **IV**, 597
Herbert de Cherbury **I**, 188, 306, 378
  sobre religião natural **I**, 306
  sobre revelação **I**, 378
Herbst, F. I. **IV**, 161, 779
Herder, D. de **III**, 238
Herder, Johann Gottfried **I**, 165, 265, 289, 295; 268, 359, 487, 495; **III**, 225, 255, 446, 645; **IV**, 653
Herderscheê, Johs. Hooykaas **I**, 253, 262; **II**, 118, 360, 648, 660
Hergenröther Joseph **I**, 132, 652; **IV**, 405, 446, 755
Hering, A. **III**, 292, 649
Heringa, Jodocus **I**, 181, 192, 514, 640, 667
Hermas **III**, 417, 633; **IV**, 55, 145, 242, 243, 285, 286, 340, 346, 353, 369, 512, 755
Hermes, Georg **I**, 155, 304, 359, 579, 620
Hermógenes **III**, 280
Herner, S. **II**, 150, 647
Heródoto **IV**, 505, 619
Herrlinger, A. **I**, 100, 667
Herrmann, J. **I**, 359
Herrmann, Wilhelm **I**, 56, 170, 172, 264, 271, 421, 525, 549, 555, 557, 597, 637, 640; **II**, 119, 647; **III**, 241, 271, 292, 474, 601, 622, 649; **IV**, 65, 73, 79, 121, 122, 123, 132, 755, 779
  sobre o fundamento e o conteúdo da fé **I**, 56, 545, 558
Hertling, Georg **I**, 158, 640
Hertwig, O. **II**, 524, 526, 527, 647, 669
Herzog, Johann Jacob **II**, 535, 634, 669
Heshusius, Tileman **I**, 161
Hesíodo **II**, 520, 540, 647
Hess, Moses **IV**, 666
Hesseling, D. C. **I**, 132, 667
Hesselink, F. **IV**, 11, 634, 669
Hettinger, F. **II**, 78, 499, 503, 527, 530, 531, 534, 647; **II**, 81, 225, 622; **IV**, 298, 312, 318, 372, 723, 755
Hetzer, Ludwig **I**, 467
Heulhard, A. **III**, 277, 622
Heusde, Philip Willem van **I**, 192; **III**, 116, 195, 225, 614
Heydanus, A. **I**, 185
Heydanus, Caspar **I**, 104, 179, 185
Heymans, G. **III**, 332, 622
Heyn, John **IV**, 619

Heyne, B. **III**, 195, 622
Hilário de Arles **I**, 139; **III**, 44
Hilário de Poitiers **I**, 135; **II**, 49, 115, 116, 193, 265, 278, 293, 305, 315, 317, 320, 323, 325, 360, 462, 591, 647; **III**, 96, 311, 316, 346
Hildebert de Tours **IV**, 560
Hildebrand, N. Beets **I**, 79, 641
Hildersham, Arthur **I**, 182
Hilgenfeld, Adolf **I**, 120, 641; **III**, 294, 649
Hillenius **III**, 590
Hillmann, J. **III**, 294, 649
Hincks, Edward Young **IV**, 714
Hincmar de Reims **I**, 141; **II**, 360, 394
Hinke, William John **IV**, 417, 476
Hinneberg, Paul **II**, 175, 278, 647
Hinschius, P. **IV**, 323, 433, 779
Hintze, J. W. **I**, 167
Hipólito **I**, 124, 125, 127, 210; **III**, 369, 614, 664, 665
Hipólito de Roma **I**, 124
Hirscher, J. B. I, 156, 359
Hoadley, B. III, 539
Hobbes, Thomas **I**, 216, 288, 378; **II**, 54, 62, 63, 453, 499, 521, 647; **III**, 127, 145, 355, 622
Hocking, J. **IV**, 299, 567, 756
Hodge, Archibald Alexander **I**, 176, 202; **III**, 106, 354, 365, 378, 384, 397, 403, 410, 455, 469, 622
Hodge, Charles **I**, 60, 80, 87, 89, 93, 94, 107, 176, 202, 401, 422, 467, 488, 585, 641, 646; **II**, 45, 59, 122, 132, 247, 256, 380, 386, 388, 523, 578, 619, 626, 647, 669; **III**, 41, 106, 126, 233, 354, 365, 372, 378, 397, 403, 410, 455, 469, 622; **IV**, 39, 71, 71, 440, 466, 478, 519, 671, 680, 755
  sobre o método teológico **I**, 202
Hodgson, P. C. **III**, 218, 267, 356; **IV**, 296, 754
Hoedemaker, P. J. **IV**, 298, 319, 397, 746, 755, 799
Hoekstra, Hendrik **IV**, 671
Hoekstra, Sytze **I**, 80, 106, 237, 242, 250, 261, 262, 264, 268, 277, 314, 317, 420, 540, 566, 592, 594, 623; **II**, 34, 41, 45, 59, 118, 135, 141, 171, 223, 254, 420, 422, 546, 633, 647; **III**, 21, 175, 255, 361, 605, 622; **IV**, 183, 599, 755
  sobre o fundamento da fé **I**, 540
Hoekstra, T. **III**, 74, 550, 662
Hoensbroech, P. K. Graf **III**, 192, 291, 622; **IV**, 412, 755
Hoeven, Abraham des Amoire **I**, 79, 244, 278, 641
Hoeven, Puys van der **III**, 190
Hoffman, Hermann E. Von **IV**, 438
Hoffman, Immanuel **I**, 397
Hoffmann, Fr. **I**, 155, 168
Hoffmann, Georg **I**, 611, 641
Hoffmann, Heinrich **I**, 288
Hoffmann, Melchior **III**, 300
Hoffmann, Richard Adolf **IV**, 556, 755
Höfling, J. W. F. **I**, 168
Hofmann, J. C. K. Von **I**, 57, 78, 107, 168, 397, 418, 461, 491, 525, 598, 617; **II**, 159, 268, 270, 282, 441, 461, 564, 576; **III**, 36, 57, 87, 151, 209, 270, 358, 435, 613; **IV**, 478, 566, 610, 664, 755
Hofmann, Rudolf Hugo **I**, 129, 188, 641; **IV**, 56, 356, 615, 755
Hofstede de Groot, Petrus **I**, 180, 289, 322, 468, 514; **II**, 225, 268, 361, 378, 390, 623; **IV**, 734
Hog, James **I**, 191, 635; **III**, 467
Hogg, James **IV**, 714, 750
Höhne **III**, 650
Holbach, Paul-Henri-Dietrich d' **I**, 271
Holden, Henry **I**, 410
Holden
  sobre inspiração **I**, 410
Holkot, Robert **I**, 148
Holl, K. **IV**, 198, 446, 756, 779
Holland, Henry Scott **I**, 197
Hollaz, David **I**, 161, 415, 416, 454, 584, 641; **II**, 66, 67, 193, 259, 321, 337, 366, 387, 436, 443, 472, 473, 491, 558, 559, 564, 591, 610, 648; **III**, 41, 61, 65, 102, 149, 172, 215, 433, 439, 464, 528, 536, 623; **IV**, 69, 97, 272, 416, 453, 461, 463, 475, 516, 563, 576, 698, 756

Hollebeek, Ewald **III**, 541
Hollenberg, W. A. **I**, 667
Hollensteiner **III**, 275, 650
Holliday, W. A. **III**, 187, 650
Hollmann, G. W. **III**, 275, 650
Hollweck, Joseph **IV**, 372, 756
Hölscher, Gustav **I**, 394, 641
Holsten, Carl **I**, 275
Holtamann, O. **III**, 269
Holtius, Nicolaus **I**, 189, 630; **II**, 205, 235, 241, 245, 300, 374, 375, 378, 382, 393, 397, 406, 412, 469, 582, 610, 640; **III**, 62, 87, 103, 178, 382, 541, 614, 623; **IV**, 117, 162, 206, 531, 747, 756
Holtzheuer, O. **IV**, 556, 756
Holtzmann, Heinrich Julius **I**, 487, 520, 641; **II**, 278, 355, 648; **III**, 56, 151, 254, 257, 258, 275, 289, 303, 304, 319, 338, 341, 374, 378, 391, 395, 398, 398, 399, 402, 403, 410, 430, 456, 612, 623; **IV**, 53, 103, 187, 227, 255, 263, 283, 285, 304, 337, 344, 457, 626, 696, 704, 756, 764, 776, 777
Holtzmann, O. **III**, 277
Holwerda **III**, 402
Holzhey, Carl **I**, 405, 413, 641; **II**, 506, 648
Holzmeister, U. **III**, 442, 623
Homanner, W. **III**, 413, 623
Homero **I**, 331, 332, 641; **III**, 107, 181, 202, 203
Hommel, F. **II**, 530, 648
Honert, Johan van den **I**, 460, 578, 648, 669; **III**, 541, 623; **IV**, 205, 206, 220, 756
Honert, Tako Hajo van den **I**, 186; **III**, 220; **IV**, 163
Honig, A. G. **II**, 592, 648
Honius (Cornelius Henrici Hoem) **IV**, 563
Honorio I (papa) **IV**, 407
Hooft, Antonius Johannes van't **I**, 180
Hooijer, C. **IV**, 385, 542, 544, 571, 756
Hooker, Richard **I**, 179
Hooker, Thomas **I**, 182
Hoop Scheffer, J. G. de **IV**, 524, 563, 756
Hoombeek, Johannes **I**, 177, 181, 241, 242; **II**, 195; **III**, 216, 381, 404, 540; **IV**, 232, 462
Hooykaas, C. E. **IV**, 242, 756
Hooykaas, I. **I**, 261, 262, 293
Höpfl, Hildebrand **I**, 413, 489, 641
Hopkins, Samuel **I**, 201, 659; **III**, 103, 153, 469
Hoppe, E. **II**, 525, 669
Horácio **I**, 222
Horche, Heinrich **IV**, 664
Hormisdas (papa) **IV**, 361
Horn **III**, 447, 650
Horne, Thomas H. **I**, 397, 422, 641
Horneius, Conrad **IV**, 618
Horton, Robert F. **I**, 419, 424, 641; **IV**, 229, 567, 756
Hory **IV**, 519
Hosius, Stanislaus **I**, 453
Hottinger, J. H. **I**, 181; **III**, 323; **IV**, 316, 478
Houghton, Louise Seymour **I**, 196, 419; **IV**, 300, 767
Houtin, Albert **I**, 158, 413, 614
Houtsma, M. Th. **I**, 377, 641; **II**, 35, 356, 648
Höveler, P. **I**, 361, 641; **IV**, 756
Howard, N. **II**, 531, 648
Howie **III**, 216
Howitt, William **I**, 326, 634
Howorth, H. H. **II**, 503, 515, 648
Hubbell, H. M. **I**, 26, 630
Huber, J. **IV**, 412, 749
Hudoson, Hoyt H. **I**, 164, 200, 364, 575, 643; **IV**, 296, 518, 757
Hugenholtz, P. H. **I**, 246, 262, 264, 540, 642; **II**, 423, 648
Hugenholtz, P. H., Jr. **I**, 199
Hugenholtz, R. **III**, 278, 306, 362, 650
Hugo de São Vítor **I**, 34, 642; **II**, 180, 195, 204, 249, 326, 334, 448, 609, 648; **IV**, 150, 288, 472, 474, 480, 756
Hülsemann, Johann **I**, 161
Hulsius, J. **III**, 404, 537, 623
Hulsman, G. **I**, 435, 642
Hume, David **I**, 165, 189, 219, 229, 271, 289, 371

Hummelauer, F. Von **I**, 413, 642; **II**, 499, 506, 648
Humphrey, Laurence **I**, 179
Hundeshagen, Karl B. **I**, 177, 178, 642; **IV**, 297, 768
Hünefeld, E. **III**, 87, 623
Hunningher, Chr. **IV**, 298, 746
Hunnius, Nicolaus **I**, 584, 612
Hunt, John **I**, 196, 642
Hunter **I**, 157
Hunzinger, A. W. R. E. **IV**, 576, 779
Hurgronje, C. Snouck **I**, 318, 667; **IV**, 656, 756
Hurtado, Caspar **I**, 153
Huss, John **I**, 143, 149, 647; **IV**, 289, 291, 778
Huss, E. **IV**, 578, 767
Hutchinson, William G. **I**, 191, 199, 371, 654
Huther, J. E. **IV**, 178, 779
Hutter, Leonhard **I**, 28 101, 161, 584, 585; **IV**, 292
Huxley, T. H. **III**, 297
Hylkema, C. **I**, 72, 667; **III**, 362
Hymmen, J. **IV**, 473, 756
Hyperius, Andreas **I**, 29, 30, 101, 180, 608, 642; **II**, 41, 116, 155, 178, 249, 336, 368, 369, 392, 410, 648; **III**, 216; **IV**, 205, 316

I

Ideler, E. **IV**, 162, 779
Idsinga, S. H. van **IV**, 440
Ihmels, L. **I**, 41, 107, 174, 209, 421, 530, 531, 532, 596, 642, 667; **III**, 274, 278, 447, 623, 650; **IV**, 232, 264, 756, 779
Ihmels
  sobre o fundamento da fé **I**, 530
Illingworth, John Richardson **I**, 197; **III**, 50, 187, 284, 623
Inácio de Antioquia **III**, 294, 345, 417, 513, 623; IV, 54, 161, 190, 242, 286, 314, 350, 353, 354, 355, 369, 557, 567, 569, 587, 756
Inácio de Loyola **IV**, 161
Inocêncio I (papa) **IV**, 359
Inocêncio II (papa) **III**, 418
Inocêncio III (papa) **IV**, 150, 407
Inocêncio X (papa) **III**, 464
Inocêncio XI (papa) **I**, 610
Insulis, Alanus de **I**, 147
Irineu **I**, 115, 124, 125, 126, 133, 254, 302, 303, 311, 312, 344, 400, 404, 416, 489, 578, 642; **II**, 36, 37, 64, 114, 115, 121, 157, 170, 177, 191, 193, 202, 234, 245, 270, 290, 313, 315, 326, 356, 427, 430, 436, 460, 464, 476, 543, 648; **III**, 37, 96, 122, 206, 213, 260, 285, 289, 295, 345, 346, 375, 406, 417, 492, 513, 623; **IV**, 285, 286, 287, 355, 357, 360, 361, 364, 369, 370, 371, 406, 528, 557, 558, 597, 614, 664, 665, 666, 703, 756
  como pai da igreja **I**, 124, 125, 126, 127
Irving, Edward **III**, 319, 404, 645, 650; **IV**, 298, 665, 780
Isenkrahe, C. **IV**, 653, 756
Isidoro de Sevilha **I**, 26, 96, 140, 642
Issel, E. **II**, 223, 648

J

Jackson, G. **IV**, 137, 178, 756
Jackson, Samuel Macauley **I**, 28, 200, 305, 655, 664; **IV**, 137, 178, 417, 476, 736, 756, 776
Jacob, B. **IV**, 510, 664
Jacob, L. **IV**, 457
Jacobi, F. H. **II**, 80, 91, 105, 108, 112, 118, 206, 212, 237, 638, 643, 649
Jacobi, J. L. **I**, 144, 154, 165, 265, 289, 295, 487, 555, 585, 611, 627, 642
Jacobi
  sobre revelação I, 289
Jacobs, Henry E. **I**, 34, 241, 306, 414, 415, 454, 513, 575, 608, 656; **IV**, 113, 463, 485, 516, 563, 617, 768

Jäger, W. **I**, 104
Jahn, J. **I**, 237, 428
James, M. R. **IV**, 686
James, William **I**, 52, 72; **II**, 88, 122; **III**, 497, 594, 595, 596; **IV**, 165
Janet, Paul **I**, 230, 264, 573, 642; **II**, 81, 649
Jankélévitch, S. **IV**, 603, 779
Jansen, Cornelius **I**, 144, 153; **IV**, 167
Jansen, G. M. **I**, 32, 99, 157, 411, 454, 536, 642; **II**, 40, 78, 116, 178, 195, 207, 363, 364, 387, 443, 468, 477, 478, 609, 613, 649; **III**, 100, 225, 263, 314, 406, 438, 520, 623; **IV**, 315, 325, 372, 402, 404, 406, 410, 490, 494, 562, 757
Janssen, Johannes **I**, 407; **II**, 576
Janssonius, Hillebrandus **IV**, 495, 566
Jastrow, M. **III**, 596
Jellinhaus, Theodor **IV**, 251
Jenner, K. L. R. **III**, 316, 623
Jensen, P. C. A. **II**, 483, 649; **III**, 277, 623
Jeremias II (prelado da igreja grega) **I**, 132
Jeremias, A. **I**, 317; **III**, 231, 246
Jeremias, J. **IV**, 528
Jerônimo **I**, 135, 136, 139, 145, 151, 404, 439; **II**, 141, 144, 148, 160, 194, 201, 278, 281, 590, 591, 613; **III**, 359, 365, 370, 722; **IV**, 359, 365, 370, 722
Jessen, Eduard August Friedrich **I**, 164, 642
Jewel, John **I**, 179
Joaquim de Floris **I**, 467
João de Burgúndia **I**, 95
João de Ascusnages II, 299
João de Damasco **I**, 26, 95, 96, 99, 116, 130, 131, 132, 145, 211, 303, 311, 356, 405, 603, 642; **II**, 37, 38, 82, 107, 110, 111, 113, 115, 121, 122, 123, 131, 132, 134, 152, 170, 171, 178, 191, 205, 241, 249, 293, 304, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 323, 357, 430, 441, 461, 462, 463, 465, 469, 490, 491, 576, 608, 610, 649; **III**, 41, 61, 93, 122, 141, 262, 302, 311, 323, 345, 346, 431, 463, 464, 624; **IV**, 515, 558, 757
  como defensor dos ícones **I**, 96, 132
João de Salisbury **I**, 146
João Philopon **II**, 299
Joch, J. G. **IV**, 162, 779
Jodl, Friedrich **I**, 262; **III**, 52, 623
Jöfling, J. W. F. **IV**, 528
Johnson, Francis **I**, 187
Joncourt, Pierre **IV**, 159
Jones, E. E. Constance **IV**, 61, 761
Jones, J. C. **III**, 112, 113, 118
Jones, John D. **I**, 129, 653
Jones, Spencer **I**, 197, 643
Jones, W. T. **IV**, 61, 750
Jones, William **I**, 288
Jong, A. de **III**, 377
Jong, K. H. E. de **IV**, 471
Jonker, A. J. Th. **III**, 119, 650; **IV**, 598, 716, 779
Jonker, Peter H. **IV**, 385, 542, 571, 748
Joos, W. **IV**, 412, 757
Joris, David **I**, 467, 667
José (marido de Maria) **IV**, 628
José de Nicodemos **IV**, 665
José II (imperador do Sacro Império Romano) **I**, 154
Josefo, Flávio **I**, 28, 135, 331, 394, 403, 643; **II**, 221, 452, 453, 464, 535, 649; **III**, 35, 345, 624; **IV**, 45, 609, 610, 757
Josephson, H. **IV**, 556, 757, 779
Jovian (Joviano) **IV**, 737
Joviano **I**, 135; **III**, 296
Juliano (o apóstata; imperador romano) **I**, 122, 416, 617
Juliano de Eclanum **I**, 139; **III**, 96
Juliano de Halicarnassus **III**, 431
Jülicher, A. **II**, 278, 358, 669; **III**, 275, 278, 624; IV, 470, 550, 568, 757
Jung(ius), Hermann **IV**, 664
Jüngst, Johannes **I**, 174
Jung-Stilling, Johann Heinrich **I**, 165, 265; **IV**, 618, 629, 664, 665, 715, 757
Junius, Franciscus **I**, 34, 175, 179, 180, 415, 454, 456, 643; **II**, 558, 576, 578, 609, 649; **III**, 34, 102, 216, 219, 236, 384, 411, 439, 587, 589, 624; **IV**, 155, 227, 316, 319, 364, 392, 414, 415, 417, 428, 433, 435, 440, 454, 481, 487, 539, 565, 585, 617, 725, 735, 757
Jürgens **II**, 503, 669

Jurieu, Pierre **I**, 187; **IV**, 664, 665, 666
Justiniano I (imperador romano) **I**, 129
Justino Mártir **I**, 115, 123, 124, 126, 302, 312, 318, 333, 400, 403, 404, 508, 536, 578, 643; **II**, 36, 37, 64, 264, 270, 287, 289, 330, 332, 356, 418, 425, 453, 463, 464, 558, 559, 591, 610, 649; **III**, 345, 346, 417, 513, 624; **IV**, 242, 285, 512, 524, 557, 558, 567, 569, 598, 757

K

Kaftan, Julius **I**, 33, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 48, 50, 52, 69, 70, 82, 110, 111, 118, 159, 170, 171, 223, 264, 271, 291, 295, 321, 421, 518, 535, 541, 547, 554, 559, 570, 585, 604, 643, 667; **II**, 81, 119, 120, 123, 125, 179, 274, 284, 303, 355, 380, 544, 649, 669; **III**, 47, 93, 94, 146, 151, 167, 173, 187, 271, 272, 278, 290, 291, 304, 359, 360, 370, 378, 379, 385, 453, 560, 561, 588, 599, 600, 601, 624, 640; **IV**, 65, 69, 121, 122, 123, 300, 302, 757
  sobre teologia **I**, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 52, 53, 69, 70, 171, 291, 421, 422
Kaftan, Theodor **I**, 169, 533, 558, 608, 643; **III**, 279, 624
Kahl, W. **III**, 171, 172; **IV**, 402, 766
Kähler, Martin **I**, 57, 65, 107, 169, 291, 397, 405, 455, 530, 531, 554, 643, 667; **II**, 259, 649, 669; **III**, 175, 257, 288, 309, 372, 391, 412, 429, 455, 588, 624, 647, 650; **IV**, 92, 123, 739, 757, 779, 781
Kahnis, Karl Friedrich August **I**, 29, 107, 164, 168, 244, 418, 525, 566, 585, 643; **II**, 81, 91, 179, 205, 298, 330, 441, 463, 544, 547, 649; **III**, 60, 195, 268, 270, 624; IV, 69, 519, 566, 599, 757
Kalb, Ernst **I**, 164, 643; **II**, 456, 649; **III**, 546, 624; IV, 298, 757
Kalchreuter **IV**, 529, 779
Kaltenbach, J. **IV**, 164
Kalthoff, A. **III**, 275, 276, 362, 624
Kampschulte, F. W. **III**, 624; **IV**, 438, 571, 757
Kant, Immanuel **I**, 14, 25, 32, 33, 35, 36, 39, 42, 43, 52, 56, 59, 61, 65, 66, 68, 70, 105, 107, 154, 159, 164, 166, 169, 170, 171, 172, 193, 194, 196, 209, 215, 217, 218, 220, 221, 224, 245, 251, 256, 259, 260, 261, 265, 271, 276, 289, 301, 306, 313, 314, 356, 363, 364, 366, 379, 473, 498, 500, 501, 503, 514, 516, 517, 522, 524, 525, 533, 535, 537, 538, 539, 540, 541, 543, 548, 550, 554, 562, 575, 576, 577, 585, 592, 608, 614, 633, 637, 643, 652, 658, 668, 669; **II**, 15,20, 28, 42, 43, 45, 46, 49, 51, 53, 55, 58, 62, 69, 80, 81, 82, 83, 84, 88, 89, 105, 108, 117, 132, 165, 170, 180, 200, 212, 218, 219, 265, 267, 302, 331, 336, 367, 436, 437, 441, 453, 454, 455, 493, 494, 495, 496, 497, 521, 533, 544, 582, 590, 642, 643, 649, 667, 669, 671; **III**, 5, 6, 14, 31, 58, 71, 73, 74, 75, 103, 124, 127, 145, 167, 172, 174, 200, 218, 240, 265, 266, 268, 270, 278, 290, 291, 301, 355, 356, 398, 494, 495, 546, 548, 549, 550, 551, 552, 557, 562, 563, 595, 613, 624, 633, 640, 650; **IV**, 20, 39, 60, 62, 167, 247, 269, 296, 518, 595, 598, 629, 653, 757, 779, 784
  sobre a certeza **I**, 575, 576, 577
  sobre moralidade e religião **I**, 56, 57, 66, 259, 575, 576
  importância para a teologiaI, **I**, 163, 164, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559
Karg, Johann (Parsimonius), **III**, 351
Karr, W. S. **I**, 202, 658
Kattenbusch, F. **I**, 69, 70, 83, 129, 131, 132, 133, 134, 164, 170, 171, 174, 177, 183, 196, 197, 366, 482, 570, 643, 667; **II**, 115, 325, 649; **III** 417, 418, 487, 624, 650; **IV**, 298, 325, 356, 370, 404, 426, 472, 474, 492, 513, 514, 515, 516, 558, 575, 615, 757, 779
Katzer, E. **I**, 540, 668; **II**, 89, 669; **IV**, 296, 779
Kaubtsch, F. **II**, 329, 669
Kaufmann, D. **II**, 128, 649

Kaulen, F. P. **II**, 506, 533, 650
Kautsky, K. **III**, 276, 625
Kautzsch, Emil **I**, 330, 331, 397; **II**, 231, 232, 650
Kawerau, G. **II**, 364, 669; **III**, 524, 538, 650
Keating, J. F. **IV**, 556, 757
Keble, John **IV**, 250
Keckermann, Bartholomäus **I**, 56, 102, 103; **II**, 334, 392, 399, 650; **III**, 531; **IV**, 115, 232
  sistema de teologia **I**, 102
Keerl, K. **II**, 454, 463, 500, 669
Keerl, P. F. **I**, 330, 643; **II**, 260, 433, 650
Keil, Carl Friedrich **I**, 105, 168, 331, 333, 643; **II**, 113, 270, 501, 504, 536, 650; **III**, 219; **IV**, 552, 671, 758
Keim, T. **III**, 298, 446, 447, 625
Keizer, G. **I**, 196, 668
Kelderman, Johan Reinier **IV**, 518
Keller, Ludwig **I**, 184, 643
Kellner, Heinrich **I**, 121, 122, 643
Kellner, K. A. **I**, 122, 643
Kellogg, A. H. **II**, 457, 669
Kemp, J. **I**, 149
Kempis, Thomas à **I**, 149
Kennedy **IV**, 205
Kennedy, J. H. **II**, 81, 650
Kepler, Johannes **I**, 578
Keppler, P. W. von **III**, 187, 625
Kern, H. **II**, 534, 650, 669
Kerner, J. **III**, 195, 617, 625
Kessler **IV**, 495
Kessler, K. **II**, 418, 669
Kettle, T. M. **I**, 311, 644
Keulen, J. R. **IV**, 15, 539, 765
Kevane, Eugene **IV**, 56, 149, 150, 166, 168, 169, 170, 244, 325, 326, 363, 387, 389, 402, 403, 474, 479, 499, 513, 515, 521, 522, 524, 525, 529, 540, 541, 543, 544, 562
Keyserling, H. **IV**, 603, 758
Kidd, James **I**, 191
Kiefl, F. X. **IV**, 320, 723, 758, 771
Kielstra, T. J. **II**, 229, 650
Kiesewetter, C. **III**, 193, 625
Kihn, H. **I**, 157, 644
King, A. A. **IV**, 560, 578
Kingsley, Charles I, 197; **III**, 364; **IV**, 221
Kirchner, J. **II**, 616, 650
Kirchner, V. **IV**, 269, 631, 758, 759, 780
Kirk, Kenneth **I**, 14, **III**, 13; **IV**, 19, 301
Kirn, D. **II**, 221, 274, 276, 669
Kirn, Otto **I**, 558, 644; **III**, 272, 561, 625, 650; **IV**, 69, 73, 79, 116, 178, 269, 758, 780
Kist, N. J. **I**, 192
Kist, Nicolaas Christiaan **II**, 375, 650; **IV**, 439
Kittel, G. **IV**, 103, 189, 780
Kittel, Rudolf **I**, 335, 644; **II**, 142, 223, 669; **III**, 103, 189, 780
Klaiber, Karl Hermann **I**, 583, 584, 668; III, 355
Klap, P. A. **I**, 408, 668
Klausner, J. **III**, 252, 625
Klee, Heinrich **I**, 99, 156, 179, 482, 644; **II**, 63, 160, 591, 650; **IV**, 315402, 758
Kleinert, P. **I**, 336, 668; **II**, 271, 670
Kleman, D. **III**, 541, 625; **IV**, 42
Kleutgen, Joseph **I**, 31, 98, 150, 567, 571, 572, 583, 603, 608, 618, 620; **II**, 65, 66, 73, 78, 116, 178, 181, 247, 249, 307, 311, 336, 417, 422, 428, 429, 434, 438, 441, 443, 466, 568, 591, 625, 650; **III**, 41, 107, 147, 263, 281, 285, 312, 314, 317
Kleyn, H. G. **I**, 129, 644; **IV**, 82, 758
Kliefoth, Theodor F. D. **I**, 168; **II**, 380, 650; **IV**, 299, 308, 610, 619, 624, 647, 649, 671, 680, 698, 706, 710, 726, 739, 758
Kling, Christian Friedrich **I**, 98, 644
Klostermann, August **I**, 419, 644
Klosterman, Erich **I**, 397, 644
Kluge, F. **II**, 141, 650
Kluit, M. Elizabeth **I**, 12; **III**, 11; **IV**, 17
Klüpfel **I**, 154
Knabenhauer, Josephus I, 413
Knapp, G. C. **I**, 163, 514, 537, 644; **II**, 298, 650; **III**, 354, 536, 625; **IV**, 120, 758
Knappert, E. C. **III**, 559
Knappert, L. **I**, 193
Kneib, F. **IV**, 269, 603, 758

Knie, F. **I**, 133, 644
Knieb, P. **III**, 277
Kniesche, W. **III**, 499
Knieschke, W. **III**, 625
Knipperdolling, Bernhard **I**, 467
Knoke, K. **IV**, 183, 780
Knoodt, Franz Peter **I**, 155
Knopf, Rudolf **I**, 62, 644; **III**, 514, 625; **IV**, 144, 145, 471, 758
Knowling, R. **III**, 292, 650
Knox, John **I**, 71, 175, 180, 520, 656, 660; **IV**, 247, 366, 391, 599, 758, 768, 772
Knuttel, W. P. C. **III**, 192, 625
Knuze, Johannes **I**, 62, 644
Köberle, Justus **I**, 336, 644; **II**, 223, 565, 650; **III**, 33, 187, 338, 625
Koch, Anton **I**, 240, 644
Koch, Hugo **I**, 130, 644; **III**, 536, 625; **IV**, 357, 758, 780
Koch, W. **III**, 419
Koelman, Jacobus **I**, 186; **III**, 238, 625; **IV**, 119, 319, 387, 428, 495, 518, 758
Koenig, Edmund **I**, 220, 644
Koeppel, W. **I**, 401, 668
Koerl **I**, 168
Kögel, J. **III**, 429, 440, 625, 650
Kohlbrugge, Hermann Friedrich **I**, 193; **III**, 83, 296, 299, 358, 404, 625, 628
Kohlbrugge, Jacob H. F. **III**, 116
Köhler, August **I**, 418, 419, 644; **II**, 520
Köhler, Johan N. **III**, 298
Köhler, Josef **III**, 41, 172
Köhler, K. **III**, 245
Köhler, L. **II**, 464; **III**, 34
Köhler, Martin **I**, 418; **II**, 586
Köhler, Walter **III**, 524; **IV**, 344, 446, 780
Kok, A. B. M. W. **IV**, 205
Kolb, Robert **IV**, 35, 69, 73, 75, 81, 171, 172, 176, 200, 201, 202, 210, 225, 229, 258, 292, 298, 366, 373, 390, 412, 413, 415, 461, 463, 475, 486, 497, 516, 563, 568, 629, 758, 762
Kölbing, P. **III**, 278, 626
Kolde, Theodor **I**, 100, 197, 480, 644, 649, 668; **III**, 192, 404, 509, 546, 626, 650; **IV**, 298, 758, 780
Kölling, Wilhelm **I**, 405, 414, 422, 644; **II**, 278, 286, 650; **III**, 365, 626
König, Edmund **II**, 111
  Inspiração profética **I**, 332, 333
König, Eduard **I**, 102, 161, 332, 333, 334, 335, 392, 405, 514, 585, 644; **II**, 149, 210, 232, 650; **III**, 208, 231, 245, 339
König, J. **III**, 251
König, S. **IV**, 664
Konstantine, G. **IV**, 245, 406, 407, 408, 754
Koppe, R. **III**, 172, 626
Köppel, W. **IV**, 343, 780
Köppen **III**, 355
Körber **II**, 86
Kore (Persephone) **IV**, 46
Korff, E. **III**, 216, 626
Korff, T. **III**, 447, 626
Kosters, W. H. **II**, 502, 670
Köstlin, Heinrich **IV**, 428, 588
Köstlin, Julius **I**, 57, 101, 160, 264, 271, 276, 305, 306, 336, 339, 414, 447, 487, 520, 530, 531, 569, 583, 604, 644, 668; **II**, 40, 66, 81, 140, 155, 232, 334, 364, 473, 559, 583, 591, 615, 650, 670; **III**, 41, 101, 102, 158, 172, 192, 215, 263, 404, 527, 626, 650; **IV**, 113, 178, 210, 231, 292, 301, 363, 381, 382, 390, 412, 413, 415, 416, 428, 461, 463, 475, 486, 516, 529, 563, 567, 577, 617, 671, 715, 758, 780
Krabbe, O. C. **III**, 36, 93, 188, 626
Kraetzschmar, R. **II**, 586, 650
Krafft, Johann Christian G. L. **I**, 193
Kramer, F. **IV**, 229
Kramer, G. **IV**, 58, 59, 70
Krarup **I**, 56
Krauss, A. **III**, 345; **IV**, 292, 300, 759
Krebs, A. **IV**, 254, 759
Kreibig, G. **II**, 615, 650
Kreyher, J. **I**, 374, 645; **II**, 374, 670; **III**, 295, 626
Krieg, Cornelius **I**, 317, 635
Krisper, Crescentius **I**, 154

Kristensen, W. B. **III**, 31, 650
Kröger, G. **IV**, 357
Krogh-Tönning, Knud Karl **IV**, 519
Kromsigt, J. C. **IV**, 119, 120, 134, 162, 341, 759
Kromsigt, P. J. **IV**, 58, 205, 545, 780
Krop, F. J. **III**, 254, 339, 626, 650
Kropatscheck, Friedrich **I**, 407, 645
Krug, H. **II**, 272, 650
Krüger, Gustav **I**, 70, 173, 416, 466, 645, 668; **II**, 278, 650; **III**, 259, 261, 265, 302, 626, 650; **IV**, 74, 780
Krummacher, G. D. **I**, 193
Kruske, K. A. R. **IV**, 565, 759
Kübel, Johannes **IV**, 299, 759
Kübel, Robert Benjamin **I**, 57, 65, 169, 418, 645, 668; **II**, 229, 355, 380, 411, 464, 670; **III**, 270, 459, 474, 626; **IV**, 121, 759
Kuenen, Abraham **I**, 192, 332, 333, 334, 366, 391, 397, 554, 555, 607, 645, 668; **II**, 145, 146, 149, 223, 232, 260, 274, 356, 452, 650; **III**, 230, 251, 255, 288, 626; **IV**, 673, 759
Kühl, Ernst **II**, 355, 651; **III**, 385, 626; **IV**, 190, 759
Kuhn, C. H. **III**, 119, 619, 651
Kuhn, Johannes von **I**, 156, 410, 645; **II**, 63, 651
Kühner, K. **III**, 346, 462, 626
Kuiper, Herman **I**, 16; **III**, 15; **IV**, 22
Külpe, Oswald **I**, 246, 645
Künstle, K. **II**, 278,279, 651
Kunze, Johannes W. **I**, 414, 645, 668; **III**, 279, 288, 347, 626, 651; **IV**, 145, 168, 200, 243, 426, 433, 759, 780
Küper, Dr. **I**, 333, 334, 645
Kurtz, J. H. **I**, 149, 168, 467, 645; **II**, 260, 270, 454, 463, 464, 499, 500, 502, 536, 651; **III**, 36,72, 626
Kurz, Anton **IV**, 148, 759
Kuyper, Abraham **I**, 15, 16, 17, 18, 19, 46, 54, 82, 93, 103, 108, 246, 320, 322, 366, 397, 405, 421, 436, 444, 457, 479, 567, 585, 592, 603, 643, 645, 668; **II**, 15, 16, 17, 18, 145, 175, 179, 270, 271, 286, 325, 334, 393, 395, 397, 400, 412, 417, 422, 424, 432, 456, 474, 486, 502, 507, 526, 530, 542, 578, 585, 649, 651, 670; **III**, 14, 15, 16, 40,69, 153, 219, 235, 238, 296, 315, 317, 318, 319, 372, 383, 404, 412, 469, 477, 488, 589, 624, 627, 651; **IV**, 20, 21, 22, 23, 41, 58, 154, 155, 219, 254, 319, 323, 341, 364, 390, 428, 435, 454, 476, 481, 519, 520, 539, 656, 671, 703, 734, 735, 744, 757, 759, 760, 780
Kuyper, Abraham, Jr. **I**, 181, 618, 645; **II**, 195, 375, 376, 651; **III**, 41, 759
Kuyper, Herman H. **II**, 145, 175, 417, 486, 502, 526, 530, 651, 670; **III**, 40, 235, 238, 383, 422, 627; **IV**, 341, 379, 385, 457, 542, 545, 571, 744, 759
Kuypers, G. **IV**, 162

L

La Mettrie, Julien Offray de **I**, 256
La Peyrère, Isaac de **IV**, 725
La Place, Joshua de. *Veja* Placaeus
La Rochefoucauld, François de **III**, 127
Laake, O. **IV**, 492, 759
Labadie, Jean de **I**, 186; **IV**, 297, 495, 664, 778
Lacassagne **III**, 168
Lacombe, J. de **IV**, 161, 178
Lactancio, Lúcio C. **I**, 26, 96, 124, 127, 236, 237, 239, 270, 312, 645; **II**, 37, 160, 168, 229, 332, 448, 464, 490, 591, 610, 651; **III**, 345; IV, 314, 369, 664, 759
Ladd, George Turnbull **I**, 270, 273, 285, 316, 318, 645; **II**, 57, 651
Ladenburg, Albert **I**, 258
Laehr, H. **III**, 195, 627
Lagarde, Paul de **I**, 35, 49, 514, 557, 645; **III**, 255, 272, 275, 627
Lagarde
    sobre a divisão de teologia e ciência da religião **I**, 49, 514
Lagrange, Marie-Joseph **I**, 413, 645, 669; **II**, 141, 223, 507, 651; **III**, 252, 334, 627
Laidlaw, John I, 198; **II**, 565, 651, **III**, 41, 57, 71, 627, 651

Lainez, Diego **IV**, 409
Lake, Kirsopp **III**, 445, 447, 451, 627; **IV**, 55, 144, 172, 509, 781
Lamartine **III**, 90
Lambert, Franz **IV**, 438
Lambert, J. C. **IV**, 511, 758, 781
Lamennais, Félicité Robert de **I**, 156, 251, 378, 492, 645; **III**, 81, 246, 627
Lamers, G. H. **I**, 264, 268 646; **III**, 187, 651
Lämmer, Hugo **I**, 150, 646
Lampe, F. A. **I**, 185, 186; II, 300, **III**, 542; **IV**, 119, 166, 206, 759
Land, J. P. N. **I**, 223, 226, 230, 231, 369
Landau, M. **IV**, 617, 760
Landerer **III**, 514, 651
Lanfranc **IV**, 560
Lang, A. **III**, 537
Lang, H. **III**, 446, 559
Lange, Friedrich A. **I**, 169, 266, 523, 646; **II**, 83, 111, 421, 454, 494, 623, 624, 651; **IV**, 63, 655
Lange, Joachim **I**, 162; **IV**, 664
Lange, Johann Peter **I**, 85, 88, 107, 168, 291, 468, 567, 646; **II**, 47, 132, 221, 222, 268, 330, 334, 454, 463, 544, 576, 651; **III**, 153, 268, 269, 409, 627; **IV**, 300, 618, 619, 664, 714, 760
Langen, Joseph **I**, 131, 646; **IV**, 412
Langman, H. J. **I**, 17; **IV**, 22
Lankester, E. R. **I**, 368, 638
Lapide, Cornelius Cornellii a **I**, 411; **II**, 363, 490, 497, 535
Lardner, Nathan **I**, 191
Lasaulx, E. Von **III**, 337
Lasch, G. A. **I**, 196, 646
Lasco, John à **I**, 180; **IV**, 59, 366, 390, 391, 392, 476, 517, 565, 571, 591, 734, 748, 754, 759, 760
Lauchert, F. **II**, 293, 651
Laud, William **I**, 181; **IV**, 356
Launoy, Jean de **I**, 603; **IV**, 343
Lauterberg, Moritz **III**, 416, 422, 651; **IV**, 304, 760
Lauvergne **III**, 189
Lavater, Joahnn Jakob **I**, 190
Le Maistre de Sacy, Isaac-Louis **IV**, 643
Le Noir, Abbé **I**, 410
Le Roi, Johannes F. A. **IV**, 680, 760
Leade, Jane **IV**, 664, 715
Leão (o Grande; papa) **I**, 128, 131; **III**, 260; **IV**, 359, 361
Leão XIII (papa) **I**, 144, 157, 411, 414, 477; **IV**, 410
Lechler, Gotthard Victor **I**, 121, 149, 189, 288, 306, 378, 646; **II**, 614,651; **III**, 57, 416, 422,453, 627; **IV**, 165, 381, 390, 438, 760
Lechler, Karl **II**, 271, 286, 651; **IV**, 64, 416, 440
Lecky, William Edward Hartpole **I**, 196, 646; **III**, 546, 627
Ledesma, Martin **I**, 152
Lee, William **I**, 401,422
Leendertz **I**, 540, 646
Leenhof, Frederick van **IV**, 120, 163, 760
Lees, John **I**, 253, 629
Leeuwen, Everardus **I**, 326, 330, 333, 661; **III**, 41
Leeuwen, Jacobus A. C. Van **III**, 365, 537, 642
Lehmann, Alfred G. L. **I**, 326; **III**, 193
Lehmann, Edvard III, 535; **IV**, 656
Lehmann, Fritz **I**, 126
Lehmkuhl, Augustin **I**, 240, 646; **IV**, 243, 244, 760
Lehner, F. A. von **III**, 122, 296, 627
Leibbrand, K. M. **I**, 646, 760
Leibniz, Gottfried Wilhelm **I**, 154, 288, 373; **II**, 61,69, 200, 245, 334, 366, 367, 441, 448, 453, 454, 455, 463, 591, 657; **III**, 53, 58, 67, 75, 183, 548, 633; **IV**, 75, 320, 500, 598, 601, 618, 629, 734, 758, 765
Leibniz
  sobre milagres **I**, 373
  sobre revelação e razão **I**, 514
Leidenroth, J. C. **I**, 237
Leipoldt, J. **III**, 347, 651
Leitner, Franz **IV**, 362, 760
Leland, John **I**, 191
Lelièvre, C. **III**, 535, 651
Lelièvre, Matthieu **I**, 583

Lemme, Ludwig **I**, 164, 174, 514, 646, 669; **III**, 187, 318, 628, 651; **IV**, 263, 716, 760, 781
Lemos, Thomas de **I**, 427; **III**, 521
Lenau **III**, 182
Lenormant, François **I**, 410
Leôncio de Bizâncio **I**, 129; **III**, 311
Leopardi **III**, 182
Lépicier, A. M. **IV**, 422, 760
Lepsius, Johannes **I**, 419; **III**, 445, 628
Lerber, Theodor Von **I**, 590, 591
Leroy-Beaulieu, Anatole **I**, 133, 646
Lessing, Gotthold Ephraim **I**, 265, 268, 289, 298, 354, 355, 363, 379, 381, 420, 461, 467, 468, 473, 514, 517, 562, 585, 646; **II**, 117, 334, 590,651; **III**, 75, 189, 225, 393; **IV**, 618, 619, 629, 653, 760
Lessing, G.
  polêmica contra a necessidade da Escritura **I**, 467, 468
  sobre autoridade da Escritura **I**, 461, 467
  sobre revelação **I**, 289, 298, 379
Lessius, Leonard(us) **I**, 152, 408, 428; **III**, 192, 520, 584
Lessius
  sobre inspiração **I**, 408, 428, 429
Leuliette, V. **I**, 196, 654
Leveret, F. P. **I**, 125
Lelièvre, C. **III**, 535, 651
Lelièuvre, Mathieu **I**, 583
Levy **III**, 273
Lewis, Agnes Smith **III**, 270, 292
Lexis, W. **II**, 594, 652
Leydekker, Melchior **I**, 101, 104, 646; **II**, 68, 559, 582, 618; **III**, 103, 219, 220, 372, 381, 537, 451, 628; **IV**, 163, 206
Lezius, Friedrich **I**, 63, 646
Libach, R. **I**, 187
Liberatore, Matteo **I**, 224, 225, 232, 233, 647; **II**, 214, 613, 652
Lichtenberger, F. A. **I**, 164, 647
Lidgett, J. Scott **III**, 365, 403, 410, 455, 628
Liebe, R. **III**, 474, 651
Liebermann, Franz Leopold Bruno **I**, 99, 411, 466, 482, 512, 609, 647; **III**, 349, 521, 628; **IV**, 312, 402, 760
Liebmann, Otto **I**, 44, 169, 541, 647; **II**, 84, 454, 493, 652
Liebner, Karl (Carl) T. A. **I**, 106, 107; **II**, 334, 652; **III**, 268, 284
Liechtenhan, R. **II**, 576, 670
Lietzmann, H. **III**, 246, 255, 628
Lightfoot, J. B. **I**, 120, 121, 182, 647; **III**, 296, 628
Liguori, A. M. dé **I**, 155; **III**, 157, 192, 628
Limborch, Philip van **I**, 35, 105, 185, 288, 417, 513, 584, 647; **II**, 42, 169, 179, 195, 205, 249, 282, 298, 377, 462, 500, 544, 578, 614, 652; **III**, 44, 61, 93, 141, 215, 219, 321, 354, 405, 465, 472, 536, 628; **IV**, 35, 79, 84, 120, 159, 231, 296, 439, 449, 477, 610, 619, 760
Lindberg, Conrad E. **I**, 164, 669
Linde, Ernst **I**, 268, 647
Linde, S. van der **IV**, 218, 298, 760
Linden, J. W. van der **I**, 541, 669; **IV**, 298, 760, 781
Lindenkohl, G. S. **I**, 407, 624
Lindenmyer, J. **I**, 65
Lindenschmit **III**, 186
Lindsay, James **I**, 198, 642, 647
Link, T. **III**, 542, 619
Lino **IV**, 369, 370, 371
Linwurzky **III**, 597, 651
Lippert, Julius **I**, 270; **III**, 239, 336, 628
Lipps, T. **II**, 420, 652
Lipsius, Friedrich Reinhard **I**, 535, 548
Lipsius, Richard Adelbert **I**, 67, 78, 106, 169, 170, 272, 277, 292, 295, 375, 420, 422, 518, 541, 548, 549, 550, 557, 585, 635, 647, 652, 669; **II**, 45, 171, 179, 278, 284, 302, 305, 379, 380, 412, 453, 544, 561, 615, 652, 660; **III**, 52, 151, 156, 173, 183, 187, 267, 290, 291, 309, 319, 356, 411, 435, 526, 628, 651; **IV**, 300, 368, 478, 519, 566, 760
Liso, Margarete **I**, 605, 655
Livius **III**, 202
Lobstein, Paul **I**, 29, 107, 170, 177, 194, 195, 209, 462, 530, 647, 669; **III**, 292,

298, 309, 370, 542, 628, 651; **IV**, 259, 413, 760
Locher, J. C. S. **I**, 414, 583, 647
Lock, W. **III**, 270
Locke, John **I**, 189, 216, 219, 224, 288, 378; **II**, 54, 57, 61, 62, 63, 70, 73, 652, 659; **III**, 355; **IV**, 715
Lodenstein, Jodocus van **I**, 186; **IV**, 115, 119, 518, 765
Lodge, Oliver **II**, 594, 652; **III**, 50, 279, 305, 628; **IV**, 603, 760, 781, 782
Loescher, Valentim **I**, 400, 647
Loetscher, W. **IV**, 477, 781
Löffler **III**, 355
Löhe, Wilhelm **III**, 168; **IV**, 299, 308, 761
Löhr, M. **III**, 138, 209, 628
Loisy, Alfred Firmin **I**, 119, 413, 647; **III**, 273, 628, 655
Loman, A. D. **I**, 365, 669; **III**, 276, 278, 442, 652
Lombard, E. **III**, 512
Lombardo, Pedro. *Veja* Pedro Lombardo **I**, 27, 34, 56, 61, 95, 96, 97, 99, 143, 146, 147, 148, 151, 405, 490,571, 578, 610, 611, 647; **II**, 116, 137, 141, 152, 154, 158, 166, 171, 173, 178, 191, 195, 202, 204, 212, 218, 222, 235, 238, 240, 241, 249, 250, 255, 302, 308, 317, 324, 327, 334, 336, 361, 363, 369, 372, 382, 383, 387, 392, 429, 438, 442, 448, 461, 462, 467, 476, 490, 491, 504, 505, 546, 564, 576, 577, 591, 594, 595, 604, 608, 652, 656; **III**, 41, 62, 98, 99, 101, 110, 122, 142, 147, 153, 155, 157, 161, 172, 175, 214, 302, 314, 320, 323, 348, 367, 368, 383, 392, 431, 436, 455, 463, 464, 477, 518, 520, 523, 524, 483, 584, 602, 628; **IV**, 112, 150, 168, 170, 192, 231, 303, 362, 365, 389, 458, 472, 474, 479, 480, 494, 514, 529, 538, 540, 560, 616, 628, 706, 710, 722, 723, 734, 739, 761
Lombroso, C. **III**, 116, 168
Lomer, G. **III**, 277, 628
Lommatzch, S. **I**, 160
Lonkhuijzen, J. H. Van **III**, 83, 296, 299, 358, 404, 628; **IV**, 257, 435, 744, 761
Loofs, Friedrich A. **I**, 118, 196, 604, 607, 647, 669; **II**, 243, 293, 296, 297, 298, 302, 357, 358, 359, 652, 670; **III**, 43, 213, 215, 259, 260, 262, 265, 279, 280, 295, 301, 302, 307, 308, 309, 316, 317, 323, 347, 348, 398, 417, 419, 431, 448, 503, 522, 524, 526, 527, 532, 534, 538, 546, 628, 651; **IV**, 73, 148, 150, 176, 191, 198, 226, 248, 459, 461, 471, 472, 473, 491, 516, 557, 558, 559, 560, 563, 761, 781
Loos, Cornelius **III**, 192
Lord, C. **IV**, 280, 742, 749
Lord, Eleazar **I**, 422, 647
Lorenz, Th. **I**, 52, 642, 647
Löscher, Valentin Ernst **I**, 162
Loserth, Johann **I**, 149, 647
Lotz, Wilhelm **I**, 405; **III**, 208
Lotze, Hermann **I**, 172, 276, 369, 543, 647, 558; **II**, 47, 82, 118, 200, 523, 534, 652; **III**, 225, 291, 447, 629, 640; **IV**, 61, 761
Love, C. **II**, 480, 652; **IV**, 232, 761
Low, F. B. **I**, 183, 269, 294, 628
Lubbertus, Sibrandus **I**, 179, 181; **III**, 383
Lübkert, J. H. B. **I**, 121, 669
Luca, M. de **IV**, 422
Lucaris, Cyril **I**, 132
Lucas (evangelista) **IV**, 628
Lucassen, C. **III**, 318, 651
Luciano de Samosata **I**, 121, 420, 647
Lúcido **III**, 463
Lucius, Ernst **III**, 122, 629, 639; **IV**, 628, 761
Lucrécio **IV**, 597
Lüdemann **III**, 56
Lueken, W. **II**, 460, 452
Lugo, John de **I**, 153, 581
Lugo
    sobre o fundamento final da fé I, 581
Luís XIV (rei da França) **IV**, 314
Lüken Heinrich **I**, 317, 647; **II**, 499, 523, 540, 652; **IV**, 655, 761
Lull, Raymond **I**, 620
Lundeen, Joel W. **IV**, 412, 761
Lupus, Christian **IV**, 169
Lupus de Ferrières **I**, 141; **III**, 463
Lusitanus **I**, 153

Lutero, Martinho **I**, 32, 60, 67, 82, 136, 159, 160, 170, 176, 178, 301, 305, 306, 339, 281, 407, 414, 425, 441, 456, 468, 477, 481, 487, 544, 569, 583, 598, 603, 608, 648; **II**, 28, 40, 58, 66, 108, 155, 249, 270, 334, 346, 364, 365, 366, 367, 372, 430, 437, 464, 473, 477, 491, 497, 557, 558, 559, 577, 583, 591, 596, 652; **III**, 6, 101, 102, 172, 192, 215, 222, 263, 350, 368, 404, 416, 419, 464, 492, 493, 524, 525, 526, 527, 531, 532, 533, 534, 535, 537, 569, 572, 589, 629; **IV**, 56, 63, 69, 72, 73, 75, 77, 112, 113, 151, 153, 160, 161, 176, 179, 180, 188, 192, 193, 104, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 203, 205, 210, 216, 227, 229, 230, 250, 291, 292, 293, 307, 316, 318, 363, 373, 381, 382, 390, 412, 413, 414, 415, 416, 441, 444, 451, 454, 461, 463, 467, 468, 474, 475, 476, 478, 481, 490, 497, 515, 516, 523, 547, 562, 564, 565, 566, 568, 576, 617, 734, 761

Lutgert, D. **I**, 419
- como Reformador e teólogo **I**, 160
- sobre Escritura e inspiração **I**, 414
- sobre razão e revelação, natureza e graça **I**, 305

Lütgert, Wilhelm **II**, 286, 574, 652, 670; **III**, 323, 441, 629, 651; **IV**, 69, 761

Luthardt, Christoph Ernst **I**, 56, 57, 107, 168, 172, 648; **II**, 135, 159, 379, 501, 652; **III**, 83, 629; **IV**, 69, 121, 761

Luthe **III**, 31

Lutterbek, Anton **I**, 155

Lüttge, W. **III**, 535, 629; **IV**, 203, 204, 671

Lutz, Johann Ludwig Samuel **I**, 480, 648

Lychetus, Fr. **I**, 152

Lydius **I**, 179

Lyng, G. W. **IV**, 519

Lyttelton, A. C. **III**, 364

M

Macaulay, A. B. **IV**, 65, 113, 210, 254, 730, 766

Maccovius, Johannes **I**, 181, 460, 584, 640, 645, 648, 667; **II**, 195, 250, 374, 375, 376, 382, 397, 558, 651, 652; **III**, 62, 63, 323, 381, 384, 542, 588, 591, 592, 629; **IV**, 40, 41, 59, 60, 73, 80, 82, 85, 96, 115, 118, 125, 132, 206, 385, 476, 759, 761

MacDonald, Robert **IV**, 165, 761

MacGillavry, T. H. **II**, 525, 652

Machen, J. Gresham **III**, 292, 651

MacIntosh, H. R. **I**, 35, 242, 314, 460, 656; **IV**, 62, 121, 270,280, 334, 453, 477, 507, 599, 664, 673, 715, 753

MacKay, D. S. **IV**, 603, 781

MacKay, James Hutton I, 12; **III**, 12; **IV**, 18, 603, 781

Mackimtosh, H. R. **IV**, 65, 113, 210, 254, 730, 766

Mackintosh, Robert **III**, 469, 651

MacPherson, John **I**, 317, 634

Mago, Simão, o **III**, 213; **IV**, 71, 141, 370

Maguire, W. E. **IV**, 289, 772

Maimônides, M. **II**, 111, 130, 491, 652; **IV**, 725

Mair, Thomas **III**, 467

Maistre, Joseph Marie de **I**, 156, 485, 487, 648; **III**, 104, 409, 629; **IV**, 362, 761

Major, Georg **I**, 160, 660; **IV**, 201

Makari, **I**, 133, 648

Malan, Cesar **I**, 194

Maldonatus, John (João Maldonado) **I**, 151, 152; **IV**, 568

Malebranche, Nicolas **I**, 156, 216, 231, 232; **II**, 62, 64, 70, 110, 625, 652

Mallet, Herm. **I**, 193, 330, 669

Mandeville **III**, 128

Manen, Willem C. Van **I**, 71, 89, 120, 633, 641; **III**, 292, 537, 654; **IV**, 265, 761

Mani **III**, 140, 300

Mannens, Paulus **I**, 99, 157, 411, 486, 487, 583; **II**, 363, 499, 501, 506, 609, 653; **III**, 100, 314, 520, 522, 629

Mansel, Henry Longueville **I**, 199; **II**, 45, 47, 653

Mansi, Giovan Domenico **I**, 124, 648

Manzoni, Cesare **III**, 520, 521, 522, 583, 584, 629; **IV**, 244, 761
Marang, G. P. **IV**, 205, 761
Marbach, John **I**, 160
Marcelo de Ancira **II**, 297, 300; **III**, 487
Marchini **I**, 411
Marcião **I**, 416; **III**, 157, 200, 213, 214, 295, 300, 417, 641; IV, 334, 369, 556, 771
  conflito entre o Antigo e o Novo Testamentos **I**, 416
Marck(ius), Johannes à **I**, 35, 105, 186, 585, 648; **II**, 79, 155, 377, 412, 535, 577, 578, 582, 585, 586, 610, 653; **III**, 34, 37, 41, 76, 112, 132, 133, 178, 629; **IV**, 34, 316, 454, 505, 762
Marcos, Natalio Fernández **IV**, 513
Maresius, Samuel **I**, 83, 181, 288, 460, 536, 587, 612, 648; **II**, 41, 59, 68, 155, 245, 309, 321, 377, 383, 410, 469, 491, 497, 591, 609, 612, 653; **III**, 63, 103, 216, 236, 281, 382, 396, 409, 439, 466, 589, 629; **IV**, 206, 313, 316, 320, 329, 382, 415, 423, 481, 487, 664, 762
Maresius
  oposto a Voetius **I**, 181
Marheineke, Philipp Konrad **I**, 107, 166, 518
Mariana **I**, 409
Marlorat, Augustin **I**, 179; **III**, 404; **IV**, 529
Marmontel, Jean François **IV**, 137, 734, 762
Marnix, Philipp van **I**, 179
Maronier, J. H. **I**, 184, 467, 648; **IV**, 462, 762
Marsden, J. B. **I**, 183, 648
Marshall, Andrew **III**, 469, 540, 613
Marshall, Newton H. **I**, 196
Marshall, W. **IV**, 232, 762
Martensen, Hans Lassen **I**, 78, 107, 166, 264, 291, 372, 520, 523, 648; **II**, 122, 135, 159, 205, 259, 379, 387, 431, 433, 436, 441, 454, 474, 544, 564, 591, 653; **III**, 151, 269, 27, 284, 378, 412, 629; **IV**, 63, 69, 121, 300, 478, 519, 539, 566, 618, 619, 664, 665, 762
Martensen-Larsen, H. **II**, 623, 653
Marti, Karl **I**, 405; **II**, 31, 141, 223, 653; **III**, 187, 333, 629
Martin **I**, 194
Martin, Hugh **III**, 365, 378, 381, 390, 392, 403, 410, 469, 629
Martin, James **IV**, 671, 722, 748, 758, 784
Martineau, James **I**, 199, 251, 462, 648
Martinius, M. **III**, 351, 419
Mártir, Justino. *Veja* Justino Mártir
Mártir, Pedro. *Veja* Pedro Mártir
Martius, Guilelmus **I**, 583, 648
Marx, Karl **III**, 244
Mason, A. J. **III**, 270, 629
Massonius, R. **IV**, 41, 227, 254, 294, 377, 414, 527, 565, 734, 773
Masterman, E. W. G. **III**, 445, 651
Mastricht, Peter van **I**, 11, 35, 102, 105, 181, 611, 648; **II**, 12, 79, 135, 155, 161, 191, 214, 222, 250, 255, 256, 261, 280, 337, 382, 392, 397, 413, 429, 448, 480, 491, 569, 578, 610, 616, 653; **III**, 10, 41, 65, 133, 149, 157, 158, 172, 175, 178, 193, 219, 220, 234, 237, 281, 285, 296, 323, 349, 378, 381, 382, 396, 400, 406, 420, 436, 438, 439, 458, 466, 475, 484, 487, 573, 588, 629; **IV**, 16, 34, 39, 40, 59, 73, 84, 85, 115, 116, 118, 132, 154, 178, 206, 211, 217, 225, 230, 254, 295, 313, 316, 319, 329, 340, 415, 417, 428, 431, 433, 476, 481, 484, 486, 487, 507, 706, 710, 739, 762
Mastrius, Bartholomew **I**, 152
Matheson, Donald **I**, 570, 640
Matthes, J. C. **III**, 56, 187, 651; 604, 781
Matthew, W. R. **I**, 291
Matulewicz, G. B. **II**, 551, 653
Maty, P. **I**, 186
Maurenbrecher, M. **III**, 276, 629
Mauri, Léon **I**, 194, 648
Maurice, F. D. **I**, 197; **III**, 385; **IV**, 221, 714, 781
Mausbach, Joseph **I**, 117, 608, 648
Max (príncipe da Saxônia) **IV**, 324
Maxey, Jonathan **III**, 354
Maximiliano **II** (rei da Boêmia) **IV**, 206
Máximo, o Confessor **I**, 130, 648
May, A. H. **I**, 332, 645
Mayer, E. W. **III**, 187, 498, 597, 651

Mayer, J. **II**, 85, 653
Mazzolini, Silvestro, da Prierio **I**, 133, 153, 659; **IV**, 407
McCabe Joseph **I**, 294; **IV**, 595, 655, 753
McComb, Samuel **IV**, 165, 775, 781
McConnell, S. D. **IV**, 715
McCosh, J. **II**, 82, 653
McGiffert, Arthur C. **I**, 203
McGilchrist, W. **I**, 62, 117, 150, 287, 452, 536, 603, 639
McKenzie, A. **I**, 183
McLaurin **I**, 191
McMains, John **I**, IV, 518, 764
McNeill, John T. **I**, 28, 440, 629
McPheeters, W. M. **I**, 514, 669
McTaggart, E. **II**, 387, 590, 653
McTaggart, J. **II**, 387, 590, 653
Mead, C. M. **I**, 57
Mead, Matthew **I**, 182
Mede, Joseph **IV**, 664
Medina, Bartholomew **I**, 152
Mees, R. P. **II**, 524, 653; **III**, 142, 629
Meffert, F. **III**, 279, 629
Meij, R. van der **III**, 172, 630
Meijer, L. **II**, 124, 178, 216, 222, 235, 653
Meiklejohn, J. M. D. **I**, 575
Meindertsma, W. **IV**, 206, 781
Meinhold, Johannes **I**, 397, 648
Mel, Conrad **III**, 542
Melanchthon, Philipp (ou Filipe) **I**, 26, 27, 56, 67, 89, 100, 101, 159, 160, 161, 170, 180, 193, 414, 454, 544, 583, 603, 604, 608, 649, 660, 667; **II**, 58, 66, 155, 321, 334, 346, 365, 366, 369, 491, 497, 559, 591, 653; **III**, 102, 112, 215, 368, 493, 526, 527, 532, 535, 559, 630; **IV**, 72, 113, 115, 116, 200, 201 205, 210, 246, 292, 293, 308, 316, 373, 416, 478, 497, 516, 564, 734, 762
  afastamento de Lutero e sincretismo **I**, 160
Melchior **I**, 186
Mélinand, C. **III**, 204
Melito **III**, 260
Melzer, E. **II**, 212, 653
Menchen, H. L. **I**, 118, 650
Mendelssohn, Moses **IV**, 598
Mendoza, Hurtado de **I**, 153; **IV**, 372
Ménégoz, Eugène **I**, 195, 196, 339, 375, 462, 570, 649; **III**, 364, 365, 392, 630; **IV**, 122, 123, 132, 226, 762
Menken, Gottfried **II**, 223, 653; **IV**, 664
Menno Simons **I**, 184, 604, 666; **II**, 544, 653; **III**, 300; **IV**, 296, 770
Mensinga, B. **IV**, 550
Menzel, W. **II**, 109, 653; **III**, 316, 630
Mercator, Marius **I**, 135, 139
Merkel **III**, 168
Merle d'Aubigné, Jean Henri **I**, 192, 194, 422; **III**, 365
Merodaque-Baladă **III**, 246
Merten, Jakob **I**, 155
Merx, A. **III**, 275
Meschler, M. **IV**, 303, 762
Mestrezat, Jean **I**, 181, 190
Metchnikoff, E. **III**, 190
Meth, Ezekiel **IV**, 664
Methorst, H. W. **IV**, 66, 781
Meulenbelt, H. H. **IV**, 578, 592, 762
Meusel **IV**, 604, 781
Meyboom, H. U. **III**, 276, 442, 652
Meyenfeldt, F. H. Von **I**, 13; **III**, 12; **IV**, 19
Meyer **IV**, 431, 507
Meyer, A. **III**, 255, 278, 318, 451
Meyer, E. **II**, 530
Meyer, F. Von **II**, 500, 533
Meyer, H. A. W. **II**, 273, 276, 411, 433; **III**, 374, 393, 509; **IV**, 552
Meyer, J. F. Von **I**, 168; **IV**, 618, 640, 664
Meyer, Livinus de **III**, 62
Meyer, Lud. **I**, 363
Meyer, M. **III**, 319; **IV**, 264
Meyer, Ph. **I**, 132
Meyjes, G. Posthumus **IV**, 716
Meyjes, E. J. W. Posthumus **IV**, 417, 762
Mezger, P. **II**, 622, 654
Michaelis, Johann David **I**, 417, 585, 593, 649; **III**, 354
Michalcescu, J. **I**, 196, 649
Michel, O. **III**, 278, 630

Michelis, F. **II**, 499, 502, 654
Michiels, Andreas **IV**, 352, 762
Middleton, Conyers **I**, 374, 649
Miehe, H. **III**, 189
Mielke, G. **I**, 541, 649
Migne, J.-P. **I**, 123, 124, 131, 132, 153, 624, 649; **IV**, 513, 741
Mill, John Stuart **I**, 192, 199, 219, 229; **III**, 244; **IV**, 137
Millar, Fergus **IV**, 282, 345, 399, 505, 685, 769
Millar, James **I**, 177, 287, 603, 639
Miller, E. W. **IV**, 164, 781
Miller, J. P. **I**, 163
Milligan, G. **III**, 414, 482, 630, 652
Milligan, William **I**, 198; **III**, 482, 630
Milroy, Adam **I**, 332, 391, 645; **IV**, 673, 759
Milton, John **I**, 182, 187; 298, 654
Mines, Flavel Scott **III**, 190
Minges, P. **III**, 520, 630
Minucius Felix, Marcus **I**, 508, 649; **II**, 37, 654
Mirandola **II**, 334; **III**, 418
Mishke, J. **IV**, 162
Mitchell, A. F. **IV**, 205, 762
Mitra **IV**, 46
Moberly, R. C. **III**, 363, 364, 376, 386, 393, 405, 630; **IV**, 166, 762
Modderman, A. E. J. **III**, 168, 630
Modestus (Modesto) **IV**, 617, 750
Moded, Herman **I**, 179
Moeller, Bernd **IV**, 388, 471, 513, 542, 762
Moeller, E. Von **III**, 347, 652
Moffat, James **I**, 403; **III**, 191, 414, 621, 652; **IV**, 165, 240, 337, 437, 675, 754, 760, 775
Mohammed/Muhammad/Maomé **I**, 37, 131, 249, 284, 285, 318, 343; **IV**, 136, 281, 686, 750
Möhler, Johann Adam **I**, 156, 188, 197, 477, 482, 483, 649; **II**, 372, 478, 654; **III**, 41, 63, 99, 102, 630; **IV**, 231, 290, 307, 334, 474, 562, 617, 763
Möhler
sobre a tradição **I**, 482, 483, 484
Mohr, Friedrich **IV**, 652
Moleschott, Jacob **I**, 219; **IV**, 599
Molina, Luís de **I**, 152, 153, 584; **II**, 184, 346, 363, 377, 387, 490, 497; **III**, 319, 520, 584
Molinaeus, P. **III**, 420
Molinos, Miguel de **I**, 148
Molitos, Ulrich **III**, 192
Möller, W. **II**, 282, 654, 670; **III**, 247, 630
Momma, Wittchius **I**, 104, 185
Mommers, Johan Mauritius **IV**, 664
Mommert, C. **IV**. 549, 763
Moncrieff, Alexander **I**, 191; **III**, 467
Monnier, H. **IV**, 343, 763
Monod, Léopold **I**, 462, 649
Montaigne, Michel Eyquem de **I**, 314
Montanus (Montano) **I**, 466; **IV**, 99, 145
Montfaucon, Bernard de **I**, 124, 631
Montoya, Didacus Ruyz de **I**, 153
Moody, Dwight L. **IV**, 164, 774, 777
Moog, J. **IV**, 320, 763
Moor, Bernhard de **I**, 11, 35, 87, 105, 189, 241, 312, 319, 405, 460, 480, 493, 608, 612, 649, 669; **II**, 12, 41, 57, 68, 74, 130, 140, 141, 142, 143, 144, 148, 161, 178, 195, 205, 214, 235, 240, 245, 250, 259, 271, 300, 303, 311, 321, 330, 377, 381, 382, 397, 411, 412, 433, 436, 469, 491, 501, 532, 578, 586, 591, 595, 624, 654; **III**, 10, 41, 63, 65, 76, 87, 93, 110, 120, 125, 126, 152, 157, 158, 172, 175, 176, 178, 193, 219, 220, 238, 281, 285, 291, 296, 311, 317, 318, 320, 323, 375, 381, 382, 392, 400, 406, 413, 414, 420, 421, 422, 434, 438, 439, 455, 466, 475, 477, 487, 537, 540, 541, 587, 630; **IV**, 15, 16, 34, 39, 41, 72, 73, 82, 84, 85, 103, 116, 120, 163, 178, 185, 205, 206, 208, 211, 225, 226, 259, 263, 270, 295, 313, 319, 328, 343, 383, 384, 386, 387, 392, 412, 417, 433, 440, 444, 449, 457, 459, 461, 476, 481, 497, 501, 518, 522, 524, 531, 539, 541, 542, 543, 544, 545, 548, 569, 570, 571, 572, 589, 624, 640, 646, 664, 671, 680, 710, 723, 726,739, 763
Moore, Aubrey Lackington **I**, 197
Moore, H. C. G. **I**, 415, 669

More, H. **II**, 590
Morey,Charles R. **IV**, 629, 781
Morgan, E. S. **I**, 278, 651
Morgan, Thomas **III**, 291
Morgan, Vyrnwy **IV**, 162, 763
Mörikofer, J. K. **IV**, 438, 763
Morison, J. C. **I**, 199
Morison, James **III**, 468
Morison, Robert **III**, 468
Mornay, P. de **II**, 334, 654
Morris, J. **II**, 82, 654
Morton, Thomas **I**, 182
Morus, Samuel F. N. **I**, 163, 364, 514, 649; **III**, 354, 355
Mosheim, J. L. von **I**, 163
Moule, H. C. G. **IV**, 178, 763
Moulton, W. J. **IV**, 549, 781
Moxon, Reginald Stewart **I**, 29
Mücke, A. **I**, 164, 649
Mühlhäusser, K. **IV**, 655
Muir, John **I**, 198
Muirhead, Lewis A. **I**, 334, 654
Mulder, R. **IV**, 135, 763
Müllensiefen, R. **II**, 278
Müller, Adam **I**, 156
Müller, Aloys **III**, 277
Müller, C. T. **III**, 190
Müller, Ernst F. K. **II**, 30, 295, 325, 355, 367, 368, 380, 405; **III**, 225, 288, 345, 372, 419, 466, 473, 528; **IV**, 113, 150, 229, 294, 390, 413, 433
Müller, Eugen **I**, 347, 357, 371; **IV**, 372
Müller, Friedrich Max **I**, 251, 270, 377, 538; **II**, 528, 547, 654; **III**, 498
Müller, Fritz **II**, 536
Müller, G. A. III, 316
Muller, G. F. K. **III**, 217, 345, 372
Muller, Johann Georg **I**, 416
Muller, Johann von **I**, 344; **II**, 533
Muller, Johann Wilhelm **I**, 125
Muller, Jos. **I**, 375
Müller, Josef **I**, 305
Muller, Joseph T. **I**, 305; **II**, 66, 392, 411, 430, 558, 559; **III**, 102, 190, 192, 263, 309, 313, 368, 419, 464, 527, 528, 533, 534, 544, 630, 652; **III**, 35, 69, 73, 164, 171, 176, 200, 201, 202, 210, 229, 258, 292, 366, 415, 461, 463, 475, 486, 497, 516, 563
Müller, Julius I, 49, 166, 290, 520; **II**, 247, 334, 364, 380, 441, 544, 547, 590, 615, 616; **III**, 57, 60, 71, 73, 74, 92, 96, 103, 110, 134, 141, 156, 161, 175, 285, 299; **IV**, 62, 300, 317, 433, 463, 566, 584, 587, 619, 763
Müller, Karl **I**, 419; II, 355; **IV**, 150, 413
Müller, Max **I**, 251, 270, 377, 538
  sobre a origem da religião **I**, 270
Müller, N. **III**, 316; **IV**, 572
Muller, Richard A. **I**, 99, 209, 513; **III**, 7, 94; Muller, 111, 333, 449, 639, 687
Müller, W. **III**, 350
Münchmeyer, A. F. O. **I**, 168; **IV**, 299, 308, 763
Münscher, Wilhelm **I**, 129, 130, 408, 649; **II**, 37, 78, 295, 356, 543, 654; **III**, 65, 88, 631; **IV**, 598, 615, 734, 763
Muntinghe, Hermann **I**, 190, 192, 650; **II**, 298, 654; **III**, 354
Münzer, Thomas **I**, 467
Murisier, Ernest **I**, 72, 650; **IV**, 178, 763
Mursinna, Sam. **I**, 191
Musaeus, Johannes **III**, 543
Musculus, Wolfgang **I**, 28, 56, 101, 178, 454, 650; **II**, 79 221, 249, 255, 368, 369, 491, 576, 591, 654; **III**, 375, 589, 631; **IV**, 41, 59, 155, 435, 454, 589, 590, 763
Musset, Alfred de **III**, 182
Myers, Fred W. H. **III**, 385, 596, 634; **IV**, 603, 763, 783

N

Nägeli, C. **II**, 521, 523, 654
Nägelsbach,K F. von **III**, 181, 337, 631
Nairne, A. **III**, 364
Napoleão I, 253, 425; **IV**, 686
Nathusius, Martin von **I**, 369, 650
Natorp, P. **III**, 179
Naumann **III**, 291, 357, 362, 615, 632

Nauville, E. **III**, 187, 631
Navarretus, Balt. **I**, 152
Neal, Daniel **I**, 183, 650; **IV**, 391, 439, 763
Neander, Johann August Wilhelm **I**, 49, 166, 290, 325, 339, 650; **II**, 655; **III**, 56, 255, 560, 631; **IV**, 304, 763
Nebe, A. **III**, 295, 631
Nederlanden, H. der **I**, 76, 179, 626, 654; **IV**, 134, 743
Nemésio **III**, 73
Nerdenus **I**, 179, 180; **III**, 216
Nero, Claudius **I**, 73, 253; **IV**, 369, 686
Nes, H. M. van **III**, 225, 544
Nestle, E. **I**, 129, 669; **III**, 303,366, 652
Nestle, Wilhelm **I**, 210
Nestório **I**, 128; **III**, 243, 306, 307, 311, 312, 318, 321
  sobre Cristo **I**, 128
Nevius, J. L. **III**, 195, 631
Newman, Albert H. **IV**, 59, 250, 528, 763
Newman, John Henry **I**, 156, 347, 410; **III**, 386; **IV**, 59, 250, 528
Newton, Isaac **I**, 228; **IV**, 664
Nicholas de Clémanges **I**, 150, 453
Nicolai, Christoph Friedrich **I**, 363; **III**, 552
Nicolau de Cusa (Cusanus) **I**, 150; **II**, 40, 111, 641, 655
Nicole, Pierre **I**, 154
Niebergall, F. **III**, 597, 652
Niebergall, J. **III**, 359, 652
Niederhuber, J. E. **IV**, 614, 722, 763
Niemeijer (Niemeyer), Cornelis J. **II**, 360, 655; **III**, 306, 362
Niemeyer, H. A. **II**, 367, 430, 458; **III**, 466, **IV**, 417, 486
Niermeijer, A. **I**, 326
Nietzsche, Friedrich W. **I**, 73, 118, 650; **II**, 44, 90, 216, 217, 534; **III**, 60, 244, 474, 537; **IV**, 261, 262, 655
  sobre Paulo **I**, 118
Nieuwhuis, W. H. **II**, 495, 594, 623, 655
Nikel, J. S. **II**, 459, 502, 523, 655
Nippold, Friedrich **I**, 157, 200, 650
Nitzsch, Friedrich A. B. **I**, 57, 237, 258, 264, 268, 272, 277, 310, 373, 650; **II**, 122,125, 254, 256, 278, 295, 302, 379, 655; **III**, 47, 56, 271, 289, 304, 359, 435, 631; **IV**, 188, 210, 706, 714, 763
Nitzsch, Karl Immanuel (Carl Emmanuel) **I**, 82, 106, 166, 169, 290, 291, 650; **II**, 77, 380, 433, 547, 655 **III**, 151, 268, 269, 357, 631; **IV**, 300, 477, 706, 714, 763
Nitzsche **I**, 166, 416
Noel, Franciscus **I**, 153
Noetus **I**, 127; **III**, 280
Nolanus, Giordano Bruno **IV**, 619
Noort, G. Van **I**, 99, 157
Noris, Henry **I**, 153
Northcote, Spencer **III**, 121, 631
Nösgen, D.F. **I**, 174, 307, 414, 669
Nösgen, Karl Friedrich **I**, 422, 650; **II**, 188, 286, 655; **III**, 255, 295, 320, 391, 513, 631, 652; **IV**, 79, 764
Notton, M. **III**, 520, 631
Novaciano **I**, 405, 650; **II**, 37, 655; **III**, 153; IV, 99, 145, 178, 271, 277, 308, 315, 614
Nowack, W. **II**, 175, 670; **III**, 209; **IV**, 615, 764, 776
Nozeman, Cornelius **IV**, 734
Nuelsen, John L. **III**, 546, 652; **IV**, 251, 781
Nuys Klinkenberg, J. van **I**, 190, 514
Nye, Philip **I**, 187

O

Obbink, H. T. **II**, 356, 670
Oberlin, Johann Friedrich **IV**, 629
O'Brien **III**, 270
Occam, William de **II**, 40, 127, 243, 436
Oecolampadius, Johannes **IV**, 390, 529, 589
Oecumenios **III**, 404
Oehler, G. F. **I**, 124, 307, 328, 330, 331, 333, 339, 405, 650, 659; **II**, 108, 142, 143, 149, 188, 210, 222, 229, 232, 520, 655; **III**, 41, 151, 188, 209, 245, 615, 631, 652
Oertel, J. R. **IV**, 610, 764
Oesterley, W. O. E. **III**, 246, 414, 631, 652

Oetinger, Friedrich Christoph von **I**, 64, 107, 162, 167, 169, 372, 650; **II**, 190, 260, 500, 576, 636, 655; **IV**, 63, 619, 664, 666, 715, 764
Oettingen, A. K. Von **I**, 103, 107, 209, 345, 531, 650; **II**, 80, 82, 119, 120, 125, 136, 153, 159, 179, 259, 380, 387, 591, 655; **III**, 41, 61, 66, 71, 116, 152, 153, 161, 180, 270, 281, 372, 420, 588, 631; **IV**, 69, 121, 123, 519, 566, 764
  como teólogo luterano **I**, 168, 169, 531
Oettlie, Samuel **IV**, 178
Oldenberg, Hermann **III**, 499
Oleviano, Gaspar **I**, 103, 180, 185, 650; **II**, 368, 369, 655; **III**, 200, 216, 219, 236, 237, 411, 420, 631; **IV**, 205
Olevianus, C. **I**, 650; **II**, 578, 655; **IV**, 544
Olin, J. C. **IV**, 319
Olthuis, H. J. **IV**, 518, 544, 545, 764
Olimpiodoro **IV**, 46
Oman, John **IV**, 599
Oort, H. L. **I**, 262; **II**, 118, 648; **III**, 255, 343, 632, 652; **IV**, 508, 604, 782
Oorthuys, G. **III**, 41, 632; **IV**, 59, 782
Oosterwijk Bruyn, W. van **I**, 194
Oosterzee, J. J. **I**, 57, 79, 88, 106, 107, 110, 221, 514, 537, 567, 621, 650; **II**, 122, 136, 179, 222, 298, 431, 480, 578, 615; **III**, 93, 153, 270, 284, 319, 365, 406, 469; **IV**, 270, 300, 329, 477, 507, 539, 599, 618, 664, 747, 764
  como teólogo **I**, 514
Oosterzee, P. C. van **IV**, 61
Oppenraaij, T. van **II**, 377, 655
Opzoomer, C. W. **I**, 192, 266, 278, 293, 650; **II**, 422, 655; **III**, 558, 632
Orchard, William Edwin **III**, 50, 632
Orelli, B. **I**, 330, 332, 333, 669
Orelli, Conrad **III**, 209, 335, 341, 632, 652; **IV**, 505, 511, 548, 549, 552, 782
Orígenes **I**, 26, 95, 96, 115, 117, 124, 126, 127, 128, 135, 141, 304, 315, 320, 333, 340, 404, 405, 508, 578, 650, 664; **II**, 37, 115, 144, 148, 157, 170, 177, 184, 189, 191, 193, 203, 205, 207, 212, 234, 264, 290, 291, 292, 298, 304, 315, 318, 435, 436, 437, 460, 462, 463, 468, 469, 472, 473, 474, 476, 490, 491, 498, 543, 576, 590, 656; **III**, 34, 37, 61, 65, 73, 86, 122, 245, 295, 307, 315, 345, 346, 407, 408, 418, 419, 425, 461, 470, 473, 477, 514, 632; **IV**, 89, 144, 183, 242, 263, 264, 286, 326, 340, 343, 369, 371, 385, 503, 528, 535, 558, 597, 615, 636, 639, 640, 714, 725, 727, 744, 763, 764, 775, 776, 780, 784
Orosius **I**, 139
Orr, James **I**, 121, 198, 309, 541; **II**, 80, 81, 145, 176, 276, 400, 441, 523, 524, 528, 529, 530, 656; **III**, 36, 37, 60, 187, 189, 254, 285, 292, 294, 297, 300, 359, 360, 397, 398, 402, 448; **IV**, 227, 714, 764
Orrloph
Ortlieb de Estrasburgo **I**, 149
Ortloph **II**, 232, 670
Os, Antonius (Anthony) van der **III**, 541; **IV**, 206
Osiander, Andreas **I**, 161, 168, 585; **II**, 564; **III**, 284, 350, 367, 436; **IV**, 188, 201, 203, 226
Osten, G. **IV**, 437
Ostervald (Osterwald), J.F. **I**, 56, 190; **IV**, 518, 565, 764
Oswald, J. H. **II**, 461, 465; **III**, 41, 107, 337, 632; **IV**, 148, 149, 151, 169, 389, 449, 450, 515, 562, 578, 632, 633, 634, 645, 646, 698, 706, 739, 764
Ostwald, W. **II**, 424, 656
Oswald, H. C. **IV**, 193
Otília, **IV**, 628
Ottiger, **I**, 157
Otto, R. **II**, 424, 523, 524; **IV**, 463
Outrein, Johannes d' **I**, 185; **II**, 111, 656; **III**, 220, 542; **IV**, 163, 664
Ovenden, C. T. **IV**, 184, 782
Overbeck, Franz C. **I**, 35, 49, 514, 651; **III**, 357, 632
Overbeck
  sobre separação entre ciência e religião **I**, 49, 514
Ovídio **I**, 425; **II**, 520, 540, 656
Owen, Henry **I**, 397, 651

Owen, John **I**, 34, 187, 611, 651; **II**, 235, 245, 286, 591, 639, 656; **III**, 102, 220, 265, 349, 632; **IV**, 41, 211, 225, 764
Owen, R. **II**, 521

P

Pabst, Johann Heinrich **I**, 155
Pachymeres **I**, 130
Padmore, Frank **IV**, 603
Paget, E. **IV**, 478, 782
Pajon, Claude **I**, 187; **III**, 538; **IV**, 42, 72, 85
Palaemon **III**, 468
Palamas, G. **II**, 127
Paley, William **I**, 191, 514, 651
Pallavicini, Pietro Sforza **IV**, 169
Palm, Johannes Henricus van der **I**, 192
Palmer, Christian **I**, 57, 651
Palmer, L. R. **I**, 210, 567
Palmer, William **IV**, 324, 764
Paludanus, Peter **IV**, 407
Pannebeker **I**, 200, 665, 669
Pannier, Jacques **I**, 583, 584, 585, 651
Papias **I**, 400; **IV**, 664
Paracelso **I**, 372; **IV**, 619
Pareau, L. G. **I**, 419, 514, 651; **III**, 390, 632
Pareus, David **I**, 180; **II**, 195, 241, 392, 585, 656; **III**, 351, 487, 632; **IV**, 205, 487, 632
Park, Edward Amasa **I**, 201; **III**, 354, 633
Parker, Joseph **I**, 198; **III**, 419
Parkington **IV**, 356
Parkinson, G. H. R. **I**, 255, 658
Parmênides **I**, 214
Parsimonius. *Veja* Karg, Johann
Parsons, T. **IV**, 247, 774
Pascal, Blaise **I**, 154, 314, 440, 500, 537, 564, 590, 651, 662; **III**, 39, 104, 127, 337, 343, 388, 477
  como apologeta **I**, 537
Paschasius, Radbert **I**, 141
Paterson, W. P. **III**, 334, 335, 652
Patius, J. **IV**, 115
Paton, A. B. **I**, 315, 626
Patrick **I**, 183
Patrick, W. **IV**, 343, 782
Paul, Jonathan **IV**, 163
Paul, Ludwig **III**, 252
Pauli **III**, 474
Paul de Heidelberg, **I**, 417
Paulo de Samosata **I**, 127
Paulsen, A. **IV**, 721, 771
Paulsen, Friedrich **I**, 146, 268, 540, 556, 651, 669; **II**, 81, 108, 111, 216, 656; **III**, 59, 181, 633
Paulsen, P. **I**, 530, 651; **IV**, 716, 764
Paulus, Heinrich E. G. **I**, 192, 365, 651; **III**, 255
Paulus, N. **IV**, 148, 313
Pautz, Otto **I**, 285, 651
Payne, E. F. J. **IV**, 221, 599, 769
Peake, A. S. **IV**, 457, 782
Pearson, John **I**, 182
Pécaut, Albert Réville **I**, 194
Pécaut, F. **III**, 319, 633
Pedro de Alliaco **I**, 148
Pedro Lombardo **I**, 61, 95, 143, 578; **II**, 158, 429, 467, 652, 656, **III**, 41, 368; **IV**, 168, 192
Pedro Mártir, **III**, 86, 420; **IV**, 227, 295, 737
Pedro, o Grande **IV**, 404
Peeters, R. **I**, 413, 669
Peip, A. **II**, 334, 670
Pelágio **I**, 139; **II**, 207, 251, 345, 357, 358, 385, 403, 404, 406, 411, 543, 548, 591; **III**, 6, 26, 27, 43, 44, 46, 49, 50, 51, 62, 63, 77, 88, 89, 92, 94, 289, 425, 492, 515, 519, 549, 581; **IV**, 31, 39, 42, 67, 68, 71, 87, 242, 308, 359, 405
Pelagius, Alvarus **IV**, 405
Penn, William **I**, 188, 200
Pensoye, E. **IV**, 162
Perez, Dominicus **I**, 152
Perez, Francis **I**, 152
Perez, Jeronimo **I**, 151
Peri **I**, 154
Perizonius **III**, 220

Perkins, William **I**, 180; **II**, 241, 374, 376, 392, 397, 406, 414, 616; **III**, 216, 420, 542, 587, 633; **IV**, 41, 529, 541, 734, 764
Perles, F. **III**, 273, 633
Peronne, J. **I**, 100, 157
Perponcher, W. E. de **I**, 190
Perrone, Giovanni **I**, 99, 100, 157, 411, 456, 477, 482, 485, 512, 536, 572, 651; **II**, 78, 116, 134, 155, 178, 195, 249, 383, 388, 549, 551, 609, 656; **III**, 349, 458, 521, 633; **IV**, 150, 290, 312, 315, 362, 372, 404, 562, 645, 765
Perty, Maximilian **I**, 374, 651
Pesch, Christian I, 99, 157, 317, 405, 411, 413, 427, 429, 477, 478, 482, 538, 583, 651, 669; II, 40, 66, 78, 116, 122, 131, 161, 191, 195, 249, 270, 363, 364, 372, 383, 387, 447, 468, 473, 501, 533, 536, 549, 551, 557, 578, 609, 656, 670; III, 100, 107, 314, 323, 405, 406, 419, 421, 438, 487, 520, 522, 584, 585, 633; IV, 83, 149, 150, 168, 169, 170, 174, 176, 178, 192, 231, 245, 474, 499, 562, 765
Pesch, H. III, 109, 263
Pesch, Tilmann I, 369; II, 495, 523, 614, 656; IV, 655, 765
Peschel, Oscar **I**, 270; **II**, 57, 498, 533, 534, 536, 537, 545, 656; **IV**, 596
  sobre a origem da religião **I**, 270
Pétavel-Ollif, E. **IV**, 716
Petavius, Dionysius **I**, 39, 99, 151, 153, 629, 651; **II**, 40, 78, 116, 122, 127, 129, 131, 134, 144, 155, 158, 165, 166, 171, 177, 178, 180, 181, 191, 192, 193, 194, 195, 202, 205, 212, 217, 219, 241, 245, 249, 254, 255, 261, 268, 270, 280, 281, 292, 304, 306, 308, 311, 314, 321, 323, 324, 327, 328, 363, 364, 372, 374, 383, 412, 436, 438, 461, 462, 466, 467, 468, 469, 473, 476, 478, 490, 497, 504, 505, 535, 549, 569, 576, 609, 612, 640, 656; **III**, 41, 61, 63, 65, 140, 153, 225, 263, 265, 281, 285, 287, 296, 302, 310, 311, 312, 314, 348, 368, 369, 419, 458, 461, 462, 463, 477, 487, 633; **IV**, 364, 365, 382, 715, 723, 765
Peters, M. **I**, 68, 595, 651, 669
Peters, Norbert **I**, 413
Petersen, E. **III**, 294, 300, 633
Petersen, Johann Wilhelm **IV**, 618, 664, 715
Petran, E. **I**, 530, 651
Peutinger, Ulrich **I**, 154
Peyrère, I. de la **II**, 532
Pezel, Chr. **I**, 160
Pfaff, C. M. **I**, 164, 651
Pfaff, F. **II**, 493, 495, 497, 498, 501, 502, 510, 511, 514, 527, 531, 656, 670; **III**, 233, 633
Pfanner, Tobias **I**, 319, 652; **II**, 330, 540, 606, 657; **III**, 81, 181, 337, 633; **IV**, 135, 506, 655, 765
Pfannmüller, G. **III**, 275, 633
Pfeffinger, John **I**, 160
Pfennigsdorf, Emil, **I**, 548, 652; **III**, 312, 633; **IV**, 422, 782
Pfister, F. **IV**, 629, 765
Pfleiderer, Otto **I**, 66, 167, 172, 173, 196, 258, 264, 272, 277, 292, 316, 317, 318, 420, 422, 530, 541, 548, 607, 652, 669; **II**, 80, 284, 302, 420, 657; **III**, 52, 56, 87, 92, 225, 245, 267, 276, 291, 304, 333, 356, 374, 397, 398, 416, 559, 597, 633, 652; **IV**, 187, 227, 254, 255, 281, 300, 304, 566, 607, 730, 765
Phelan, Gerald Bernard **IV**, 405, 772
Philaret (Drozdov; metropolitano de Moscou) **I**, 132, 652
Philippi, Friedrich Adolph **I**, 80, 107, 168, 320, 422, 435, 468, 480, 525, 621, 652; **II**, 80, 136, 179, 202, 249, 256, 259, 278, 303, 380, 474, 480, 561, 615, 657; **III**, 41, 71, 83, 103, 153, 156, 192, 195, 264, 285, 309, 319, 320, 358, 372, 374, 384, 406, 434, 453, 456, 478, 529, 633; **IV**, 121, 188, 202, 231, 302, 329, 340, 454, 463, 478, 519, 566, 576, 587, 671, 765
Philippi
  como teólogo **I**, 168, 525
Philips, George **I**, 156
Philo Biblius **II**, 144
Philoponus, Johannes **I**, 130, 652
Phintias **III**, 408
Photinus de Sirmium **II**, 300
Photius (patriarca de Constantinopla) **I**, 132, 652, 668

Pichler, A. **II**, 245, 367, 657; **III**, 633; **IV**, 734, 765
Pico della Mirandola, Giovanni **III**, 418
Pictet, Benedict **I**, 56, 181, 652; **III**, 158, 219, 220, 311, 420, 633; **IV**, 227
Pieper, Anton **IV**, 446, 765
Pieper, Fr. **I**, 414, 670
Pierce, Thomas **I**, 182; **III**, 596
Pierius, Urban **III**, 351
Pierson, A. B. **II**, 89, 111, 422, 555, 657; **III**, 90, 652
Pierson, Allard **I**, 98, 101, 106, 194, 230, 266, 307, 308, 309, 336, 553, 570, 652, 670; **IV**; 654, 765
Pieters, K. J. **IV**, 539, 765
Pighius, Albertus **I**, 611; **III**, 98, 283; **IV**, 407
Pijper, Fredrik **III**, 157, 634; **IV**, 560, 565, 581, 765
Pilkington, James **I**, 179
Pillon, M. **I**, 195, 652
Pio IV (papa) **I**, 476
Pio IX (papa) **I**, 155, 156, 157; **III**, 121, **IV**, 315, 372, 410, 412
Pio V (papa) **I**, 153
Pio X (papa) **I**, 414; **IV**, 324, 592
Piscator, Johannes **I**, 186; **II**, 374, 376, 397, 405, 491, 576, 591, 657; **III**, 328, 351, 375, 382, 383, 384, 439, 466, 538, 540, 542, 634; **IV**, 113, 115, 206, 664, 665, 765
Pitágoras **II**, 540, 619; **III**, 73; IV, 45, 70, 597 619
Placaeus. *Veja* De La Place **I**, 181, 187; **III**, 102, 103, 113, 351
Plange, T. J. **III**, 277, 634
Plantinga, Alvin **I**, 590
Plantz, S. **III**, 403, 652
Platão **I**, 28, 44, 126, 143, 145, 146, 148, 210, 214, 217, 224, 228, 229, 230, 231, 232, 313, 434, 475, 499, 521, 567, 607, 608, 652; **II**, 35, 60, 61, 64, 68, 69, 70, 78, 80, 84, 85, 97, 105, 107, 109, 121, 134, 180, 185, 199, 210, 216, 235, 254, 263, 272, 273, 313, 329, 340, 417, 427, 428, 438, 440, 521, 540, 565, 590, 605, 607, 657; **III**, 42, 53, 73, 104, 140, 143, 183, 246, 536, 634; **IV**, 597, 619, 725
Platz, B. **II**, 523, 531, 657
Pletl, G. **I**, 413, 652
Plínio **III**, 181
Plitt, H. **II**, 302, 657; **III**, 93, 308, 323, 351, 544, 634; **IV**, 164, 716, 765
Plotino **I**, 140; **II**, 27, 35, 36, 110, 132, 134, 160, 170, 171, 180, 236, 254, 556, 590, 605, 606, 657
Plummer, A. **III**, 270, 393, 652; **IV**, 509, 765
Plutarco **II**, 78, 605, 606, 610, 657
Plutão **IV**, 46
Pobedonoszew, K. P. **IV**, 298, 404, 765
Poels, H. **I**, 413, 670
Poertner, B. **II**, 537, 657
Pogson, F. L. **I**, 174, 632
Pohle, Joseph **I**, 157; **III**, 419, 421, 520, 521, 522, 583, 584, 634; **IV**, 83, 149, 150, 169, 170, 171, 174, 175, 245, 474, 499, 734, 765
Poiret, Peter **II**, 334, 463, 657; **III**, 301, 350; **IV**, 618, 664
Polanus von Polansdorf, Amandus **I**, 29, 33, 34, 55, 56, 101, 102, 108, 175, 180, 224, 232, 241, 288, 305, 415, 454, 456, 457, 458, 470, 472, 480, 487, 513, 584, 612, 652; **II**, 41, 68, 79, 113, 116, 131, 135, 137, 155, 158, 163, 171, 178, 195, 202, 212, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 238, 241, 249, 255, 256, 261, 318, 334, 369, 374, 382, 384, 397, 406, 411, 412, 414, 469, 482, 491, 497, 541, 558, 559, 578, 591, 594, 609, 657; **III**, 41, 120, 142, 149, 172, 175, 193, 281, 285, 296, 300, 368, 411, 420, 439, 458, 477, 587, 590, 591, 634; **IV**, 43, 73, 77, 78, 82, 155, 227, 254, 270, 294, 313, 319, 320, 414, 433, 440, 476, 486, 497, 527, 565, 647, 698, 706, 710, 738, 765
Polemo **IV**, 136
Policarpo **III**, 345, 513, 634; **IV**, 350, 765
Polstorff, Fr **I**, 530, 652
Polyander à Kerckhoven, J. **I**, 56, 181; **II**, 377, 564, 637, 657
Polybius **I**, 568; **III**, 246

Pont, J. W. **IV**, 75
Porfírio **I**, 122, 131, 140, 145, 287, 416, 417, 440; **IV**, 50
polêmica contra a Escritura **I**, 417
Porret, James-Alfred **I**, 194
Porretan, G. *Veja* Gilbert Porretan **II**, 122, 127
Portig, Gustav **I**, 268, 652
Posnanski, A. **III**, 249, 634
Possevinus, Antonius **I**, 152
Possidius de Colama **I**, 139
Post, G. E. **IV**, 11
Pott, James **I**, 195, 198, 293, 375, 633, 654
Potter, Horatio **III**, 292
Powell, H. C. **III**, 309, 634
Power, John **I**, 57
Praamsma, Louis **I**, 15; **III**, 14; **IV**, 21
Prat, F. **I**, 413
Praxeas **I**, 127, 659; **II**, 300; **III**, 280
Preller, Ludwig **I**, 210, 654; **II**, 35, 658
Pressel, W. **II**, 535
Pressensé, Edmond de **I**, 194, 537, 652; **II**, 523, 657; **III**, 187, 364, 385, 634, 652
Preston, John **I**, 182; **III**, 216, 233
Preuschen, Erwin **II**, 360, 670
Preuss, Eduard **III**, 110, 123, 368, 439, 618, 619, 634; **IV**, 35, 172, 313, 364, 452, 481, 507, 563, 617, 647, 671, 698, 706, 734, 752
Preuss, J. A. O. **IV**, 293
Preuss, Johannes **I**, 414
Prezzolini, G. **IV**, 299, 765
Price, Aubrey **IV**, 673, 753
Prideaux, Johannis (John) **I**, 182; **IV**, 725
Priestley, Joseph **III**, 355; **IV**, 619
Pringle, William **III**, 468
Proclus (patriarca de Constantinopla) **III**, 406
Prokopovitch, Theophanes **I**, 132
Proost, P. **IV**, 518, 765
Próspero de Aquitânia **II**, 194, 388, 657; **III**, 463
Proudhon, Pierre-Joseph **I**, 269; **III**, 275
Prudentius (Prudêncio) de Tróia **I**, 141
Pruner, J. E. **II**, 286, 657
Prynne, William **I**, 182
Pseudo-Dionísio, o Areopagita **I**, 116, 129, 130, 141, 143, 145, 148, 149, 653; **II**, 28, 38, 39, 104, 107, 111, 115, 116, 132, 134, 135, 166, 183, 194, 196, 212, 216, 217, 219, 222, 235, 258, 261, 306, 331, 418, 446, 451, 460, 461, 462, 473, 657; **III**, 141, 536, 634; **IV**,74, 467, 472
Puchinger, G. **I**, 15; **III**, 14; **IV**, 21
Pufendorf, Samuel von **IV**, 384
Pullus, Robert **IV**, 472
Punjer, B. **I**, 540, 653; **II**, 614, 657
Pusey, Edward B. **I**, 156; **IV**, 59, 250, 324, 567, 750, 766
Putt, Aegidius van de **IV**, 518

Q

Quack, H. P. G. **II**, 120, 615, 670,
Quenstedt, Johann Andreas **I**, 102, 161, 405, 414, 415, 454, 536, 584, 612; **II**, 66, 67, 193, 205, 321, 337, 366, 387, 411, 412, 413, 436, 443, 473, 477, 491, 558, 559, 564, 576, 591, 610, 619; **III**, 41, 61, 63, 64, 65, 102, 149, 153, 215, 285, 296, 323, 368, 382, 406, 433, 434, 439, 458, 464, 477, 528, 573; **IV**, 35, 69, 172, 176, 227, 231, 258, 271, 313, 316, 329, 416, 459, 462, 475, 516, 521, 530, 540, 563, 617, 647, 698, 706, 739, 766
Quesnel, Pasquier **I**, 154; **III**, 464; **IV**, 167
Quincey, T. de **IV**, 714, 750, 778
Quint, P. J. Gouda **III**, 319
Quirmbach, Joseph **I**, 317

R

Rabanus Maurus **I**, 141; **II**, 360; **III**, 518
Rabaudy **I**, 408
Rabaut, Paul **I**, 190
Räbiger, Julius **I**, 331, 632, 653
Rabinsohn, M. **III**, 252, 634
Rabus, Leonhard **I**, 587, 653; **II**, 594,670

Rada, Johannes de **I**, 147, 152
Radbertus, Paschasius **IV**, 362, 560
Rade, Martin **I**, 71, 170, 171
Raey, Johannes de **I**, 185
Ragozin, Zenäide A. **I**, 133, 646
Rahlenbeck, H. **IV**, 435, 782
Rahner, Karl **I**, 476
Rahtmann, Hermann **IV**, 463
Rainy, Robert **I**, 198
Rambach, Johann Jakob **I**, 162
Ramsay, W. M. **III**, 212, 292, 634, 652
Ramus, Peter **III**, 542, 628, 648
Randolph, B. W. **III**, 292, 634
Randolph, Thomas **I**, 397, 653
Ranke, J. **II**, 523, 533, 658
Ranke, L. Von **I**, 344; **II**, 502
Rashdal, Hastings **I**, 199, 653; **IV**, 478, 766
Rasker, A. J. **I**, 19
Rasmussen, E. **III**, 277, 634
Ratramnus **I**, 141; **IV**, 560
Ratzel, F. **II**, 57, 496, 545, 658
Ratzsch, Del **I**, 17; **III**, 16; **IV**, 23
Rau, A. **III**, 275
Raubsch, E. **II**, 149, 670
Rauch, M. **II**, 534, 638
Raumer, K. von **III**, 27
Rauschen, Gerhard **IV**, 357
Rauwenhoff, L. W. E. **I**, 49, 67, 246, 251, 266, 271, 275, 277, 309, 317, 326, 539, 540, 554, 555, 653; **II**, 45, 80, 81,108, 111, 422, 658; **IV**, 189, 281, 300, 599, 766
Rauwenhoff
  sua filosofia da religião **I**, 67, 266, 554
Ravensperger, Hermann **I**, 181; **III**, 216
Ravestein **I**, 34, 186
Raymond de Sabunde **I**, 303, 321
Recolin **III**, 270, 634
Rees, Thomas **I**, 305
Reginaldi **I**, 153
Regius, Henricus **I**, 185, 400
Reiche, A. **II**, 447, 658
Reid, J. K. S. **III**, 65; **IV**, 294
Reid, James S. **I**, 28, 630
Reiff, Franz **I**, 65, 107, 169, 653
Reimarus, Hermann Samuel **I**, 363; **III**, 275, 393, 638
Reinbeck, Johann Gustav **I**, 162
Reinhard, Franz Volkmar **I**, 163, 417, 514, 548, 585, 653; **II**, 80, 124, 164, 179, 192, 205, 366, 453, 454, 463, 497, 500, 544, 614, 658; **III**, 93, 354, 536, 573, 611, 634; IV, 714, 766
Reinhardt, Ludwig **II**, 497, 658
Reinhart, L. **I**, 28
Reinhold, G. C. **IV**, 490, 766
Reinke, Johannes **I**, 316, 369, 653; **II**, 84, 424, 426, 506, 523, 527, 658
Reischle, Max W. T. **I**, 68, 71, 170, 171, 174, 554, 557, 653, 670; **II**, 119; **III**, 271, 272, 447, 561, 588, 602, 634, 652; **IV**, 79, 122, 766, 782
Reitz, J. H. Reitz **IV**, 161, 766
Remigius de Lion **I**, 141; **III**, 463
Renan, Joseph Ernest **I**, 258, 371, 417, 479, 654; **III**, 275, 292, 319, 446, 634
  sobre milagres **I**, 371
Renerius, Henricus **I**, 185
Renesse, L. van **IV**, 428, 766
Rentschka, Paul **IV**, 261, 766
Resch, C. **I**, 192, 405
Reusch, F. H. **II**, 495, 497, 499, 502, 523, 537, 658; **III**, 72, 634
Reusch, Johann Peter **I**, 162
Reuss, Eduard **I**, 194, 401, 654
Reuter, H. **I**, 136, 149, 457, 467, 605, 654; **II**, 300, 357, 358, 65; **III**, 369, 395, 635; **IV**, 288, 733, 735, 736, 766
Réville, J. **II**, 273, 658
Revius, Jacobus **IV**, 417, 762
Reymond, A. **I**, 258, 530, 654
Rhijn, C. H. van **I**, 607
Rhyn, Otto Henne Am **IV**, 654
Ribot, T. **III**, 116, 119, 635
Ricardo de São Vítor **I**, 148, 149; **II**, 82, 309, 334, 658
Richards, James **I**, 202
Richer, E. **IV**, 382, 766
Richter, A. L. **III**, 195, 312, 627, 635; **IV**, 402, 766
Richter, Jean Paul Friedrich **IV**, 599, 619

Ridderbos, J. **I**, 16; **II**, 17, 378, 658; **III**, 15, 103, 105, 113, 125, 354, 469, 635; **IV**, 22, 162, 766
Rieber, Josef **I**, 413, 654
Riedel, W. **II**, 541, 658
Riehm, Eduard **I**, 331, 334, 654; **II**, 149; **III**, 316, 635; **IV**, 624, 766
Riehm, G. **II**, 499, 658
Rieker, K. **IV**, 377, 378, 392
Rieks, J. **IV**, 368, 782
Riem, J. **II**, 496, 503, 658
Riemann, O. **IV**, 603, 715, 766
Riemens, Johannes **I**, 41, 196, 405, 462, 615, 654, 670
Riemersma, J. Herman **IV**, 297
Rietschel, Ernst **IV**, 292, 782
Rietschel, Georg **I**, 407, 670; **IV**, 588, 782
Riggenbach, B. **II**, 277, 658
Riggenbach, E. **II**, 301, 670; **III**, 409, 448, 635, 652; **IV**, 509
Rinck, H. W. **IV**, 624, 766
Ripa, Raphael **I**, 152
Ripalda, Juan Martínez de **I**, 153; **III**, 520, 522
Ritschl, Albrecht **I**, 13, 14, 32, 35, 57, 67, 68, 69, 70, 82, 88, 107, 108, 116, 118, 134, 159, 164, 168, 169, 170, 171, 172, 184, 194, 203, 209, 271, 276, 291, 295, 314, 295, 314, 320, 348, 420, 421, 460, 477, 500, 503, 530, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 550, 553, 557, 559, 565, 570, 595, 604, 606, 611, 634, 635, 636, 639, 640, 643, 649, 651, 652, 654, 658, 665, 670, 672; **II**, 14, 15, 45,81, 98, 118, 119, 120, 123, 179, 219, 223, 228, 229, 231, 232, 243, 282, 284, 299, 379, 412, 441, 544, 606, 658, 670; **III**, 5, 6, 13, 27, 45, 46, 47, 49, 78, 90, 91, 92, 145, 146, 155, 173, 183, 187, 225, 240, 254, 265, 270, 271, 273, 278, 290, 291, 304, 305, 309, 311, 321, 322, 328, 338, 343, 355, 357, 358, 359, 361, 370, 378, 382, 383, 384, 385, 396, 398, 400, 401, 402, 412, 425, 453, 458, 459, 469, 470, 495, 526, 531, 542, 543, 544, 558, 560, 561, 562, 601, 621, 635, 640, 643, 644, 649; **IV**, 19, 20, 63, 64, 65, 69, 71, 73, 75, 113, 120, 121, 122, 123, 128, 162, 202, 205, 210, 226, 227, 231, 253, 254, 257, 263, 297, 299, 478, 730, 766, 777, 783, 784
como fundador de uma escola **I**, 67, 170, 171, 172, 173, 174, 291, 544, 606
como teólogo **I**, 35, 67, 68, 69, 70, 169, 291, 421, 541, 542, 543, 544, 545, 550, 565, 604
Ritschl, Otto **I**, 57, 68, 69, 164, 170, 171, 546, 553, 554, 557, 654, 670; **III**, 271, 670; **IV**, 200, 201, 739, 782
Ritter, Heinrich **I**, 124, 210, 567, 608, 654; **II**, 35, 212, 243, 261, 658
Rivet(us), Andreas **I**, 181, 415, 654; **II**, 195, 270, 374, 377, 378, 461, 473, 491, 585, 657; **III**, 34, 102, 103, 296, 422, 439, 464, 635; **IV**, 227, 229, 232, 415, 457, 481, 484, 501, 529, 581, 725, 767
Roberts, A. **IV**, 646
Roberts, Evan **IV**, 162
Roberts, Francis **III**, 216
Robertson, A. T. **III**, 414, 653
Robertson, Andrew **III**, 469, 635,
Robertson, F. W. **I**, 197; **III**, 364, 639; **IV**, 714
Robertson, J. M. **II**, 142; **III**, 277
Robinson, John **I**, 187, 663; **IV**, 297, 439
Robson, George **I**, 584, 633
Rochefoucauld **III**, 127
Rochelle, Jean de la (John of Rupella) **IV**, 357
Rocholl, Rudolf **IV**, 64, 69, 566, 782
Roell, Herman Alexander **I**, 185, 186, 363; **II**, 241, 300, 578; **III**, 103
Roepke, O. **IV**, 578, 767
Roessingh, K. H. **I**, 13; **III**, 12; **IV**, 18
Rogaar, H. P. **IV**, 566, 767
Rogers, J. Guiness **I**, 196, 638
Rogers, Nathaniel **I**, 182
Rogge, H. C. **IV**, 320, 782
Rohde, E. **IV**, 46, 767
Rohden, G. Von **III**, 119, 168, 635
Rohling, August **I**, 410
Rohnert, W. **I**, 169, 405, 414, 415, 422, 654

Röhr, Johann Friedrich **I**, 192, 363
Rohrbach, Paul **III**, 446, 635
Rolffs, E. **III**, 273
Rollock, Robert **I**, 183; **III**, 216, 233
Romanes, G. J. **II**, 522, 523, 536, 659
Romeis, C. **IV**, 314, 767
Römheld, C. J. **III**, 323, 635
Roos, H. **I**, 476
Roozemeyer, J. H. L. **I**, 419
Roscelin de Compiègo **I**, 147, 230; **III**, 300
Rose, F. O. **II**, 61, 659
Rosenkranz, Johann Karl Friedrich **I**, 166; **III**, 267, 319
Roskoff, G. **III**, 267, 319
Rosmini-Serbati, Antonio **I**, 156, 224
Ross, Robert H. **IV**, 714
Ross, W. St. **I**, 199
Rotelle, John E. **IV**, 529
Rothe, Richard **I**, 30, 46, 56, 57, 66, 88, 107, 108, 166, 168, 261, 264, 285, 290, 295, 310, 345, 397, 405, 418, 422, 460, 462, 468, 520, 523, 603, 614, 635, 641, 654, 667, 670; **II**, 118, 122, 158, 159, 205, 302, 387, 436, 441, 547, 591, 615, 659; **III**, 52, 53, 93, 94, 151, 154, 156, 183, 268, 268, 284, 299, 306, 357, 412, 472, 635; **IV**, 64, 188, 300, 618, 619, 664, 665, 666, 715, 767, 783
como teólogo **I**, 66, 261, 520
sobre inspiração **I**, 422
sobre revelação **I**, 290, 345
Rottmanner, O. **II**, 359, 659
Rouse, John **I**, 182, 641
Rousseau, Jean-Jacques **I**, 165, 265, 313, 350, 363, 379, 380, 479, 514, 517, 536, 654; **III**, 77, 90, 104, 189, 393, 635
Row, C. A. **IV**, 715
Royaards, Hermann Johann **I**, 192; **IV**, 439
Royce, Josiah **IV**, 603, 782
Rubanovitch **IV**, 163
Rückert, Leopold Immanuel **III**, 182; **IV**, 189
Rudelbach, A. G. **I**, 168, 405; **IV**, 566
Rudolph, R. J. W. **IV**, 435, 744
Rufino **I**, 96, 135; **III**, 418; **IV**, 359
Ruge, Arnold **I**, 256
Ruibing, R. **IV**, 352, 767
Rumball, E. A. **III**, 319, 653
Rümelin, G. **II**, 331, 616, 659, 671
Runze, Georg **I**, 237, 612, 654, **II**, 86, 659, **III**, 301, 635; **IV**, 121, 600, 767, 782
Russell, Charles T. **IV**, 665, 767
Rust, J. A. **IV**, 187, 782
Rutgers, F. L. **I**, 179, 180; **IV**, 307, 374, 392, 767, 782
Rutherford, A. C. **III**, 467, 468
Rutherford, Samuel **I**, 183; **IV**, 417, 767
Rütschi, R. **I**, 314, 670; **III**, 32
Rutz, P. **IV**, 73
Ruytingius, Symeon (Simeon) **I**, 182, 660
Ruyz, Diego **I**, 151, 153
Ryland, J. E. **I**, 124, 657
Ryle, J. C. **IV**, 59, 478, 567, 584, 629, 767
Ryssen, L. **II**, 161, 560, 659

S

Sabatier, Auguste **I**, 32, 68, 117, 176, 194, 195, 196, 292, 295, 375, 419, 462, 550, 557, 559, 595, 606, 649, 654, 655, 658; **II**, 59, 111, 659; **III**, 190, 273, 365, 397, 635; **IV**, 280, 300, 767
como teólogo **I**, 195, 196
sobre dogma **I**, 32, 195, 550, 551, 552, 557, 558, 559
veja também fideísmo simbólico no *índice de assuntos*
Sabatier, Paul **I**, 605
Sabélio **I**, 127, 201; **II**, 296, 297, 300, 308; **III**, 280
Sachs, Josef **IV**, 723, 767
Sachsse, E. **II**, 276, 671
Sack, Karl **I**, 373, 655
Sacy, Isaac-Louis Le Maistre de **IV**, 643
Sadeel (Chandieu, Antoine de) **I**, 179, 180
Sadoleto, Jacopo **I**, 150; **IV**, 319
Sáenz-Badillos, Angel **IV**, 513
Saintyves, P. **I**, 294, 636
Salat, J. **I**, 154
Sales, Francis de **IV**, 412

Salmasius, Claudius (Claude Saumaise) **IV**, 569
Salmeron, Alfonso **I**, 408
Salmond, Stewart D. F. **I**, 198, 631; **IV**, 611, 748, 777, 782
Salter, W. M. **I**, 200, 262, 655
Saltmarsh, John **III**, 540, 636
Salviano de Marselha (Marseilles) **I**, 139, 453
Sampson, Thomas **I**, 179, 183, 629
Sand, George (A.-A.-L. Dudevant) **III**, 182
Sanday, W. **I**, 405, 419, 655; **III**, 258, 275, 293, 343, 374, 453, 454, 636, 653; **IV**, 189, 220, 226, 767
Sandeman, Robert **III**, 540, 636
Sander, I. F. E. **III**, 151
Sanderson, Robert **I**, 182
Sanseverino, Gaetano **I**, 157, 655; **II**, 65, 659
Saoshyant **IV**, 656
Saravia, Hadrian a **I**, 179, 366
Sartorius, E. W. C. **II**, 278, 334, 380, 659; **III**, 264, 268, 270, 406, 410, 636
Sartorius, Karl **I**, 57, 655; **IV**, 730, 767
Satha, Constantine **I**, 132, 655
Saturnino **III**, 300
Saunders, Thomas Bailey **I**, 68, 117, 252, 291, 375, 639; **IV**, 183
Saussaye, P. D. Chantepie de la **I**, 49, 57, 197, 261, 264, 284, 285, 291, 320, 326, 357, 373, 419, 427, 460, 462, 463, 468, 479, 537, 541, 626, 627, 629, 638, 665
  como teólogo **I**, 261
  sobre autoridade na religião **I**, 462
Scaliger, Joseph **III**, 542
Scannell, Thomas Batholomew I, 411, 583, 655; **II**, 195, 270; **IV**, 171, 31, 328, 343, 362, 365, 367, 372, 382, 407, 438
Schaden, Emil August von **I**, 155
Schaeder, E. **III**, 274, 278, 636; **IV**, 706, 782
Schaefer, A. **III**, 121, 636
Schaeffer, R. **IV**, 556, 767, 782
Schaepman, H. J. A. M. **I**, 374, 655
Schäfer, B. **II**, 499, 659
Schäfer, R. **III**, 119, 297, 636
Schäfer, Th. **IV**, 435, 767
Schaff, D. S. **II**, 30
Schaff, Philip **I**, 179, 180, 187, 188, 200, 339, 418, 624, 626, 627, 635, 636, 640, 653, 656, 655, 657, 658; **II**, 30, 323, 324, 368, 380, 535, 578, 634, 656, 659, 669; **III**, 161, 263, 319, 546, 606, 618, 636, 639; **IV**, 425, 435, 516, 536, 615, 741, 767
Schall, E. **IV**, 446, 767
Schanz, Paul **I**, 52, 40, 537, 655; **II**, 497, 499, 502, 531, 534, 659; **IV**, 223, 225, 636; **IV**, 315, 324, 325, 326, 768
Scharling **I**, 57
Schalzer, C. von **III**, 521
Schäzler, Konstantin (Constantine) von **I**, 583, 655; **II**, 549, 659; **III**, 285, 291, 636; **IV**, 169
Scheeben, Mathias Joseph **I**, 99, 157, 411, 582, 583, 655; **II**, 134, 177, 195, 212, 216, 222, 247, 258, 261, 270, 292, 364, 417, 443, 447, 499, 548, 549, 578, 591, 609, 613, 659, 666; **III**, 107, 121, 122, 133, 153, 172, 287, 314, 323, 337, 405, 406, 419, 421, 464, 484, 520, 583, 636; **IV**, 191, 192, 210, 245, 290, 312, 317, 324, 326, 328, 404, 412, 474, 768, 775
Scheel, Otto **I**, 414, 655; **III**, 347, 387, 525, 597, 636, 653; **IV**,73, 161, 519, 782
Scheele, K. **IV**, 433, 768
Scheffer, Jacob Gijsbert de Hoop **I**, 604, 666
Scheibe, Max **I**, 553, 655; **II**, 374, 659
Scheibel, Johann Gottfried **IV**, 566
Schell, Herman **I**, 158, 413; **II**, 493; **IV**, 402,723
Schelling, F. W. J. von **I**, 14, 111, 122, 144, 155, 167, 168, 169, 215, 217, 255, 259, 260, 278, 292, 295, 315, 317, 442, 655; **II**, 15, 47, 86, 117, 118, 158, 198, 200, 201, 236, 237, 245, 265, 267, 302, 326, 330, 331, 334, 335, 340, 315, 419, 420, 433, 454, 462, 466, 500, 509, 510, 532, 533, 547, 576, 590, 659; **III**, 14, 27, 53, 54, 58, 60, 75, 103, 127, 151, 181, 182, 183, 225, 226, 240, 266, 267, 269, 271, 276, 279, 280, 289, 308, 355, 356, 495, 552, 554, 555, 557, 621, 636; **IV**, 20, 60, 61, 64, 221, 344, 599, 621, 654, 768

Schelling, F.W. J. von
influência sobre a religião no segundo período **I**, 167, 260
sobre religião e revelação **I**, 255, 292
sua filosofia no primeiro período **I**, 215
Scheltingae, Theodori **I**, 189
Schenk Brill, J. C. van **I**, 192
Schenkel, Daniel **I**, 107, 166, 177, 414, 656; **III**, 177, 255, 268, 319, 636, 653
Scherer, Edmond Henri Adolphe **I**, 194, 216, 628
Scherer, W. **III**, 31, 637
Schermann, T. **II**, 286, 659
Schermer, Theodore **IV**, 618
Schermers **III**, 116, 636
Scherzer, John Adam **I**, 102
Schettler, A. **III**, 402, 637
Schian, Martin **I**, 78, 79, 174, 670; **IV**, 122, 163, 251, 768, 782
sobre teologia **I**, 78, 79, 80
Schiaparelli, G. V. **II**, 659
Schieferl, F. X. **III**, 291, 617
Schiere, N. **II**, 578, 659 **III**, 220, 637
Schiller, Johann Christoph Friedrich von **II**, 145, 521, **III**, 31, 184, 637; **IV**, 707
Schinz, A. **I**, 262, 670
Schlatter, Adolf von **I**, 65, 531, 567, 568, 656; **III**, 288, 637; **IV**, 107, 178, 768
Schlawitz, G. **IV**, 35, 116, 172, 313, 316, 415, 452, 481, 507, 516, 563, 617, 647, 671, 698, 706, 734, 749, 752, 762
Schlegel, Friedrich **I**, 156
Schleiermacher, Friedrich **I**, 30, 32, 35, 36, 40, 42, 46, 47, 48, 49, 52, 55, 56, 59, 65, 66, 67, 70, 74, 78, 88, 90, 91, 105, 106, 107, 108, 156, 159, 160, 164, 165, 166, 168, 171, 173, 193, 209, 235, 236, 242, 245, 251, 260, 261, 265, 267, 278, 290, 291, 294, 295, 314, 348, 357, 373, 405, 410, 417, 46, 460, 468, 469, 498, 499, 500, 514, 516, 517, 519, 520, 521, 522, 524, 525, 540, 541, 542, 550, 562, 564, 565, 585, 604, 647, 656; **II**, 43, 44, 47, 80, 111, 117, 128, 132, 135, 158, 165, 169, 179, 190, 210, 222, 254, 302, 378, 379, 412, 420, 453, 454, 455, 458, 544, 582, 611, 625; **III**, 5, 6, 41, 52, 59, 91, 95, 110, 119, 145, 146, 151, 154, 156, 173, 180, 183, 187, 200, 218, 240, 255, 265, 268, 270, 271, 278, 280, 290, 319, 328, 329, 357, 358, 359, 361, 372, 385, 397, 400, 411, 420, 425, 435, 436, 453, 458, 459, 473, 495, 552, 558, 559, 560, 563, 596, 598, 602, 617, 637, 640; **IV**, 31, 61, 62, 64, 69, 79, 92, 121, 188, 202, 270, 280, 299, 310, 334, 335, 337, 453, 477, 478, 507, 519, 598, 599, 610, 715, 784
influência sobre a teologia **I**, 35, 48, 166, 468, 525
inspiração dinâmica **I**, 417
lugar enciclopédico da teologia **I**, 47, 91, 521
não-necessidade da Escritura; Escritura e igreja **I**, 468, 469
oposição ao Racionalismo **I**, 520
paralelos com Roma **I**, 469
revelação e Escritura **I**, 47, 290, 417, 468
sobre dogma **I**, 35
sobre religião **I**, 242, 265
sobre teologia **I**, 35, 47, 48, 49, 66
teologia dependente da filosofia **I**, 35, 47, 56
teologia e ética **I**, 260
Schling, E. **IV**, 356
Schlosser, Friedrich Christoph **I**, 156; **IV**, 619
Schlossmann, S. **II**, 305, 660
Schlüter, Christoph Bernhard **I**, 155
Schmalz, Valentin **IV**, 715
Schmid **II**, 325
Schmid, Franz **I**, 411, II, 214, 273, 671; **IV**, 617, 768
Schmid, Heinrich F. F. **I**, 34, 47, 87, 168, 306, 414, 415, 454, 480, 575, 608, 656; **II**, 41, 116, 121, 131, 135, 155, 308, 366; **III**, 102, 419, 528, 533; **IV**, 57, 69, 73, 113, 463, 475, 485, 516, 521, 563, 617
Schmid, R. **II**, 492, 493, 496, 506, 660
Schmidt **I**, 457, 557, 584
Schmidt, C. **I**, 453; **II**, 503
Schmidt, E. **II**, 536, 537

Schmidt, F. J. **I**, 172
Schmidt, Hermann **I**, 168, 608, 613, 656; **II**, 408, 483; **III**, 270; **IV**, 288, 782
Schmidt, J. E. C. **I**, 165
Schmidt, J. L. **II**, 499
Schmidt, O. **II**, 529
Schmidt, Wilhelm **I**, 405, 585, 607, 656; **II**, 122, 136, 591, 615, 660; **III**, 93, 294, 451, 598, 637; **IV**, 38, 69, 123, 178, 570, 714, 768, 782
Schmiedel **III**, 255, 399
Schmitt, Gregor **I**, 124, 656
Schmölder, R. **IV**, 320, 768
Schmoll, Polykarp **IV**, 150, 768, 781
Schmoller, O. **III**, 253, 637
Schneckenburger, Matthew **I**, 168, 177, 184, 188, 197, 642, 656; **II**, 369, 583, 660; **III**, 216, 222, 269, 185, 311, 351, 382, 383, 395, 404, 406, 433, 475, 529, 546, 637; **IV**, 97, 204, 227, 231,253, 272, 297, 462, 768
Schnedermann, Georg **I**, 107, 168, 656
Schnedermann
como teólogo **I**, 168
Schneemann, G. **II**, 205, 660; **IV**, 324
Schnehen, W. Von **III**, 189, 279, 362, 637, 653
Schneider, C. M. **II**, 116
Schneider, R. **II**, 606, 660; **III**, 81, 89, 637; **IV**, 136, 655
Schneider, T. **II**, 503
Schneider, W. **II**, 545; **III**, 189, 336
Schobel, Victor J. **I**, 410, 538, 655; **IV**, 315, 768
Schöberlein, Ludwig **I**, 85, 656; **III**, 269, 270, 284, 357, 560, 637; **IV**, 63, 715, 768
Schoeberlein, L. F. **I**, 88, 107, 177; **II**, 222, 334, 441, 564, 660, 671; **III**, 653
Schoeler, Albr **III**, 287, 637
Schoell, C. **I**, 196, 670
Scholte, H. P. **IV**, 116
Scholten, Johannes Henricus **I**, 66, 78, 108, 177, 184, 192, 198, 293, 295, 311, 322, 325, 336, 339, 364, 366, 420, 460, 514, 523, 540, 583, 585, 590, 621, 632, 656; **II**, 44, 118, 282, 298, 302, 318, 377, 378, 387, 520, 544, 563, 648, 660; **III**, 52, 59, 173, 175, 267, 268, 309, 361, 378, 395, 454, 473, 500, 559, 623, 637; **IV**, 53, 183, 187, 189, 270, 478, 518, 715, 768
Scholz, A. **III**, 278; 653
Scholz, H. **IV**, 263, 783
Schopenhauer, Arthur **I**, 221, 226, 367, 425, 502, 540, 656; **II**, 47, 59, 158, 198, 202, 218, 237, 247, 409, 415, 422, 660; **III**, 34, 53, 58, 103, 128, 182, 183, 189, 275, 494, 550, 551, 557, 596, 637; **IV**, 60, 599, 619, 655, 768
Schortinghuis, Willem **I**, 186; **III**, 542; **IV**, 119
Schotanus, Meinardus **I**, 181
Schotel, G. D. J. **III**, 316, 637
Schott, Theodor Friedrich **I**, 163; **IV**, 162, 619
Schrader, E. **II**, 146, 149, 426, 536, 671
Schrader, Otto **IV**, 715
Schrieke, Otto **I**, 419, 656
Schroeder, Leopold von **I**, 273, 317, 656
Schrörs, H. **II**, 360
Schröter, R. **II**, 223, 660
Schubert, Hans von **I**, 70, 162; **II**, 360, 500, 660; **III**, 72; **IV**, 471, 513, 542, 762
Schucklebier **III**, 225, 653
Schuler, Melchior **I**, 477; **IV**, 563, 776
Schulte, A. **III**, 251
Schulte, J. F. von **IV**, 411, 412
Schultens, Jan Jacob **I**, 190, 420, 541, 637; **IV**, 205, 206, 769
Schulthess, Johannes **I**, 241, 447, 643, 656, 664; **IV**, 300, 563
Schulthess-Rechberg, G. von **IV**, 413, 446, 769
Schultz, Hermann **I**, 264, 330, 331, 336, 337, 339, 405, 630, 657, 670; **II**, 141, 142, 143, 144, 146, 188, 210, 219, 221, 222, 223, 229, 232, 274, 284, 426, 660, 671; **III**, 52, 83, 176, 188, 209, 226, 271, 289, 290, 291, 304, 305, 309, 322, 359, 409, 560, 587, 637, 653; **IV**, 79, 189, 247, 292, 715, 73, 769, 783
Schultze, M. V. **III**, 414, 653
Schultze, V. **II**, 111
Schultzen, F. **IV**, 556, 769

Schulze, Martin **I**, 584; **III**, 534; **IV**, 247, 769
Schumacher, M. A. **IV**, 259, 741
Schürer, Emil **I**, 170, 173, 403, 657; **II**, 35, 273, 452, 605, 613, 660; **III**, 269, 275, 456, 503, 638; **IV**, 282, 345, 386, 399, 505, 506, 685, 769
Schurtz, H. **II**, 533, 660
Schuts, Jacobus **III**, 238, 638; **IV**, 120, 769
Schutte, R. **III**, 233, 238, 638
Schwabb, M. **I**, 32, 654
Schwalbe, G. A. **II**, 532, 660
Schwally, Friedrich **IV**, 604, 610, 630, 645, 769
Schwane, Joseph **I**, 119, 130, 230, 490, 567, 608, 657; **II**, 37, 49, 65, 78, 115, 129, 177, 178, 205, 207, 289, 293, 294, 300, 304, 307, 323, 324, 359, 360, 463, 473, 476, 666; **III**, 312, 316, 317, 321, 461, 463, 487, 638; **IV**, 366, 372, 407, 409, 412, 471, 472, 473, 480, 488, 490, 491, 492, 499, 513, 514, 531, 542, 560, 575, 614, 615, 627, 769
Schwartzkopff, P. **III**, 151, 374, 653
Schwarz, Carl **I**, 164, 657
Schwarz, F. von **II**, 502, 661
Schwarz, G. **IV**, 226, 783
Schwarz, Ildefons **I**, 154
Schwarze **III**, 355
Schwarzlose, Karl **I**, 131
Schweitzer, Albert **III**, 275
Schweizer, Alexander **I**, 30, 47, 56, 78, 80, 104, 107, 108, 177, 181, 187, 190, 311, 364, 420, 461, 465, 523, 657, 670; **II**, 79, 116, 179, 249, 254, 302, 364, 365, 366, 367, 368, 377, 378, 379, 387, 388, 420, 661; **III**, 102, 216, 267, 275, 356, 378, 395, 420, 435, 447, 538, 559, 638; **IV**, 72, 115, 231, 270, 478, 519, 715, 769
  identidade da teologia natural e pacto das obras **I**, 108, 109
Schwenckfeld, Caspar **III**, 301, 350, 435; **IV**, 462, 477, 781
Schwetz, J. **II**, 78, 136, 221, 365, 443, 609, 661; **IV**, 100, 638
Scipio, K. **II**, 466, 661
Scott, Reginald **III**, 192
Scott, W. **I**, 197
Scultetus, Abraham **IV**, 366
Séailles, Gabriel **I**, 573, 642
Seaman, Lazarus **III**, 467
Sebastian **IV**, 462, 754, 765
Sécrétan, Charles **I**, 194, 537, 657; **II**, 205, 244, 590, 661; **III**, 638
Seeberg, AlfrednI, 63; **III**, 482, 638; **IV**, 426
Seeberg, Reinhold **I**, 62, 63, 159, 164, 169, 530, 532, 533, 604, 631, 657; **II**, 243, 305, 374, 638, 661, 671; **III**, 264, 279, 301, 450, 638, 653; **IV**, 102, 178, 286, 291, 295, 306, 426, 471, 769, 783
Seed, T. A. **I**, 195, 293, 654
Seesemann, H. **IV**, 435, 770
Sehling, E. **IV**, 323, 356, 366, 763
Seidel, B. **IV**, 446, 714, 766, 770
Seidl, J. N. **IV**, 389, 770
Seiler, Georg Friedrich **I**, 163
Seiss, J. A. **IV**, 665, 770
Seitz, A. **III**, 288, 638
Selden(us), John **I**, 182
Sell, Karl **I**, 70, 174; **IV**, 352
Sellin, Ernst **I**, 432, 657; **III**, 249, 255, 341, 638
Selneccur **I**, 101
Semisch, Karl G. **I**, 124, 177, 657; **II**, 289, 418, 661; **III**, 346, 638; **IV**, 663, 783
Semler, Johann Salomo **I**, 471; **III**, 151, 639
Senden, Gerhard Heinrich van **I**, 192
Sêneca, L. A. **II**, 78, 440, 540, 605, 611, 661; **III**, 42, 89, 202, 500, 639
Seneca, o Jovem **I**, 28, 657; **IV**, 734
Sengler, Jakob **I**, 155
Sepp, Christian **I**, 184, 397, 467, 604; **IV**, 216, 639
Sepp, Johann Nepomuk **I**, 317, 320
Serarius, Nicholas **IV**, 664, 666
Serveto, M. **II**, 265, 301, 302, 419, 661
Seufert, W. **IV**, 337, 343, 770
Seuffert, H. **III**, 172, 639
Severus (Severo) **I**, 431
Sewel, William **I**, 188, 657
Sextus e Epicuro **I**, 270
Seydel, R. **III**, 276, 639

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper **I**, 165, 523
Shahan, T. J. **I**, 130, 626
Shakespeare, William **I**, 265, 327
Shapcote, Lawrence **I**, 371, 625
Sharp, John **I**, 183
Shedd, William G. T. **I**, 87, 107, 202, 313, 397, 422, 657, 659; **II**, 179, 256, 334, 380, 505, 591, 597, 661; **III**, 61, 71, 105, 106, 107, 108, 113, 126, 141, 176, 233, 281, 311, 318, 320, 365, 372, 378, 381, 406, 410, 455, 469, 639; **IV**, 39, 42, 103, 229, 734, 770
Shelley, John **I**, 30, 656
Shelley, P. B. **III**, 182
Sherlock, Thomas **I**, 191; **II**, 300
Sherlock, William **IV**, 618
Shirley, Samuel **I**, 259, 658
Sibelius **II**, 300
Siebeck, Hermann **I**, 231, 246, 258, 264, 658; **III**, 47, 333, 639; **IV**, 655
Sieffert, Friedrich Anton Emil **I**, 520, 670; **III**, 527, 639; **IV**, 344, 686
Siegfried, C. **III**, 209
Sigwart, C. **I**, 414, 658
Simar, H. Th. **I**, 111, 658; **II**, 212, 364, 443, 501, 549, 557, 609, 661; **III**, 100, 153, 263, 314, 323, 419, 484, 639; **IV**, 169, 303, 366, 402, 645, 698, 770
Simon, D. W. **I**, 276, 568, 620, 631; **IV**, 46, 190, 282, 356, 432, 457, 589
Simon, Richard **I**, 410, 413; **III**, 218
Simon, T. **III**, 288
Simons, D. **III**, 168
Simons, Menno. *Veja* Menno Simons
Simplicius (Simplício) de Cilícia **I**, 210
Simpson, Archibald **I**, 183
Simpson, Patrick **I**, 183
Simpson, Sydrach **I**, 187
Simpson, William **I**, 183
Simpson, John **I**, 191
Sirach, Jesus ben **I**, 394
Skinner, Thomas H. **I**, 202
Sloot, van der **IV**, 205
Sluiter, Johannes **IV**, 163
Smalley, John **III**, 354
Smeaton, G. **II**, 286, 661
Smend, Rudolf **I**, 70, 173, 330, 337, 339, 405, 658; **II**, 141, 146, 148, 149, 210, 222, 223, 229, 232, 426, 447, 459, 624, 661; **III**, 32, 138, 187, 207, 250, 333, 639
Smith, Adam **III**, 109
Smith, David **III**, 394, 414
Smith, Ellen D. **I**, 307, 328
Smith, G. A. **I**, 198
Smith, Geoerge **II**, 482
Smith, H. P. **II**, 223
Smith, Henry B. **I**, 202, 405; **II**, 356, 611, 626
Smith, Henry
como teólogo **I**, 202
Smith, J. E. **IV**, 162
Smith, J. Frederick **I**, 548
Smith, John **I**, 198
Smith, N. K. **II**, 42, 84, 160, 165, 436
Smith, Robert **I**, 197
Smith, Robert Pearsall **IV**, 249, 250
Smith, S. **II**, 532
Smith, W. B. **III**, 276
Smith, W. Robertson **II**, 143, 146, 150, 223; **III**, 333, 334; **IV**, 548
Smitt, F. **II**, 244
Smitt, P. A. E. Sillevis **IV**, 337, 345, 417, 770
Smytegelt, Bernardus **III**, 542, 617
Smyth, Egbert C. I, 201; **IV**, 714, 770
Smyth, N. **III**, 191
Snecanus, Gellius **I**, 179, 185; **III**, 216
Snellius, Rusolf **III**, 542
Snijders, C. **II**, 454, 534, 671
Socínio **II**, 57, 178, 661; **III**, 284, 289, 321, 322, 352, 353, 380, 395, 482, 639; **IV**, 478, 715
Socinus, Faustus (Socínio, Fausto) **II**, 57, 164, 299; **III**, 290, 380, 620
Sócrates **I**, 126, 228, 536; **III**, 42, 92, 181, 393; **IV**, 397, 734
Söder, R. **IV**, 326, 770
Sófocles **I**, 605; **III**, 181
Sogemeier, Heinrich **I**, 530

Sohm, R. **I**, 134, 658; **IV**, 285, 300, 352, 353, 356, 374, 384, 388, 390, 413, 414, 416, 437, 569, 770
Sohn(ius), Georg **I**, 29, 56, 101, 124, 160, 178, 196, 262, 356, 480, 518, 533, 608, 625, 633, 635, 646, 658, 660; **II**, 44, 121, 135, 155, 188, 286, 368, 523, 590, 591, 616, 643, 655, 661; **III**, 183, 216, 257, 260, 419, 429, 533, 589, 607, 615, 625; **IV**, 133, 183, 316, 476, 565, 754, 770
Sokolowski, Emil **I**, 173; **II**, 286, 662
Solon **IV**, 734
Soltau, W. **III**, 294, 639
Sonnius, Franciscus **III**, 464
Soto, Domingo (Dominicus) de **I**, 150, 151; **IV**, 372
Soto, Peter de **I**, 144, 152
Soury, J. **III**, 277, 639
Souter, A. **II**, 358, 662, 669
South (bispo) **III**, 110
Southey, Robert **I**, 196, 197, 265, 658; **III**, 546, 639; **IV**, 248, 249, 770
Spalatin, Georg **I**, 27
Spangenberg, A. **III**, 544, 639
Spanheim, Friedrich **I**, 597, 612, 613, 658; **II**, 378, 393, 501, 532, 662; **III**, 110, 639; **IV**, 84, 85, 726, 735, 737, 770
Sparrow,W. J. **III**, 446, 653
Späth, A. **II**, 380, 671
Specht, Karl A. **I**, 256, 658
Specht, T. **IV**, 288, 770
Spee, Friedrich **III**, 192
Speirs, E. B. **I**, 62, 117, 150, 287, 452, 536, 639
Spencer, Herbert **I**, 197, 199, 219, 270, 501, 643, 658; **II**, 45, 49, 52, 63, 81, 521, 644, 662; **III**, 121, 333, 631, 639; 93, 620
Spener, P. *Veja também* Pietismo no *índice de assuntos*
Spener, Philipp Jakob **I**, 162, 604; **III**, 543, 620; **IV**, 162, 664
Speyer, J. S. **IV**, 71, 184, 619, 770
Spiegel, Ferdinand August von **I**, 155
Spiess, E. **IV**, 640, 770
Spina, Batholomeus de **III**, 192
Spinoza, Baruch **I**, 162, 165, 215, 217, 254, 255, 259, 294, 314, 356, 362, 363, 420, 520, 521, 658; **II**, 43, 46, 47, 48, 49, 82, 98, 107, 110, 117, 124, 128, 132, 158, 163, 164, 169, 179, 180, 190, 198, 200, 254, 265, 302, 419, 435, 453, 458, 499, 524, 611, 625, 662; **III**, 59, 140, 173, 200, 218, 280, 494, 537, 547, 552, 553, 576, 639; **IV**, 163, 598, 602, 770
  sobre religião **I**, 254, 258
  sobre revelação **I**, 362
Spitta, Fr. **III**, 343, 416, 422, 639; **IV**, 470, 550, 554, 568, 578, 770, 783
Spitzer, Hugo **I**, 230, 658
Splittgerber, Franz J. **I**, 168, 332, 658; **II**, 454, 662; **IV**, 603, 619, 624, 626, 629, 706, 770
Spring, Samuel **III**, 354
Sprinzl, J. **I**, 121, 658
Spruyt, Cornelius B. **I**, 220, 224, 230, 658; **II**, 62, 63, 65, 81, 662
Stackhouse, Thomas **I**, 191
Stade, B. **I**, 170; **II**, 149, 662; **III**, 135, 138, 154, 209, 640, 653; **IV**, 604, 630, 770
Staerk, W. **III**, 269, 426, 503, 640; **IV**, 46, 337, 770
Stahl, Friedrich Julius **I**, 177, 317, 479, 632, 656, 658; **III**, 172, 640; **IV**, 231, 299, 300, 308, 390, 441, 771
Stählin, Leonard **I**, 172, 276, 658; **III**, 291, 640
Stählin, Otto **I**, 124, 630
Stalker, J. **III**, 258, 319, 365, 414, 640, 653
Stancarus, Franciscus **III**, 328, 351, 367, 368, 436, 647; **IV**, 201, 226
Stange, Carl **I**, 33, 658; **III**, 291, 640; **IV**, 269, 459, 771, 783
Stanley, A. P. **I**, 197; **IV**, 221
Stanley, Henry Edward John **I**, 251, 646
Stanton, V. H. **I**, 262, 462, 630, 658; **IV**, 340
Stapfer, J. F. **I**, 56, 190; **II**, 392, 662; **III**, 174, 640
Stapfer, P. **IV**, 716, 771
Starbuck, E. D. **III**, 566; **IV**, 159, 771
Stattler, Benedict **I**, 154
Staub, M. **II**, 364, 662

Staudenmaier, Franz A. **I**, 156, 269, 320, 328, 392, 658; **II**, 63, 662
Stäudlin, Carl Friedrich **I**, 165; **III**, 355
Staupitz, Johann von **III**, 524
Stave, E. **II**, 452
Stead, W. T. **I**, 198, 658
Stearns, L. French **I**, 202
Steffens, N. M. **I**, 168, 204, 670; **III**, 269, 284
Stegnerus, H. **I**, 120
Steib **II**, 671
Stein, Ludwig **I**, 316, 421
Steinbeck, Johannes **I**, 550, 658; **III**, 257, 270, 279, 288, 640, 653; **IV**, 506, 783
Steinhart **III**, 355
Steinmann, Th. **IV**, 603, 771
Steinmetz, R. **IV**, 73, 783
Steinmetz, S. R. **II**, 534, 545, 662, 671
Steitz, G. E. **IV**, 552, 783
Stendahl, Krister **I**, 133
Stephan, Horst **I**, 57, 310, 650; **III**, 47, 93, 151, 271, 357, 359, 435, 631, 640; **IV**, 210, 706, 764
Stephen (Estêvão) da Hungria **IV**, 628
Stephens, T. **IV**, 158, 771
Steuchus, A. **II**, 168, 535
Steude, E. Gustav **I**, 317, 530, 658, 671; **II**, 495, 499, 523, 662; **III**, 277, 295, 354, 447, 653; **IV**, 603, 783
Steudel **III**, 295, 354, 653
Stevens, G. B. **III**, 177, 364, 395, 416, 422, 456, 484, 640
Stevenson, W. B. **III**, 177, 653
Steward, J. S. **I**, 35, 242, 314, 460; **IV**, 62, 121, 270, 280, 334, 453, 477, 507
Stewart, H. S. **IV**, 599
Stewart, J. S. **IV**, 715
Stewart, Robert Wallace **I**, 171, 570, 640
Stewart, William **I**, 317
Stier, J. **II**, 270, 291, 662; **III**, 255
Stieren, Adolphus **I**, 124, 642
Stirner, Max **I**, 256, 659; **III**, 244
Stocker, Adolf **IV**, 591
Stöckl, Albert **I**, 52, 157, 230, 303, 314, 378, 574, 578, 659; **II**, 39, 40, 62, 127, 128, 178, 243, 244, 295, 329, 419, 662; **III**, 41, 53, 282, 640; **IV**, 298, 405, 771
Stoddard, Solomon **III**, 238
Stokes, G. G. **IV**, 34, 618, 680, 771, 775
Stolberg, Friedrich Leopold **I**, 156
Stölzle, R. **II**, 671
Stopfer **III**, 103
Storchenau, Sigmund von **I**, 154
Storr, Gottlob Christian I, 163, 514; III, 354
Stosch, Ferdnand I, 191
Stosch, G. I, 317
Stoughton, John I, 183
Stout, G. F. IV, 603
Stowe, Calvin E. I, 200, 671
Strack, Herman L. I, 394, 400, 671; III, 208, 209, 273, 503, 640, 653; IV, 282, 783
Strahtmann, H. III, 531, 533, 534, 535, 653
Strang, John I, 183
Straub, A. II, 155, 671
Strauss und Torney, Victor Friedrich von I, 320
Strauss, David Friedrich I, 66, 161, 167, 222, 255, 257, 268, 285, 292, 294, 305, 320, 364, 365, 366, 368, 375, 379, 417, 420, 422, 479, 523, 567, 585, 606, 638, 659, 671; II, 44, 47, 58, 128, 132, 165, 254, 265, 278, 302, 378, 420, 443, 453, 454, 455, 494, 500, 532, 561, 577, 611, 625, 622; III, 31, 59, 141, 151, 173, 195, 255, 265, 267, 268, 275, 276, 280, 291, 302, 319, 412, 446, 558, 634, 640; IV, 300, 518, 598, 599, 734, 771
Streane, A. W. IV, 329, 370, 754
Strigel, Victor I, 101, 160; III, 527; IV, 75
Strindberg, A. IV, 721 771
Strodl, M. A. II, 533, 662
Strohbach, Johann David IV, 162
Strong, A. H. II, 626; IV, 528
Stuckert, Carl III, 395; IV, 148, 771
Stufler, Johann IV, 723, 771
Sturm, J. III, 542
Stutz, U. IV, 378, 783
Suárez, Francisco I, 144, 151, 153, 181, 580, 581, 662; II, 184, 205, 245, 363, 429, 490, 585, 662; III, 100, 192, 284, 477, 520, 612; IV, 327, 407

Suarez
sobre o fundamento final da fé I, 580
Sylvester, teólogo russo I, 133
Südhoff, Karl I, 193
Suess, E. II, 502, 662
Suicerus, Henri I, 190
Suicerus, Johann C. I, 124, 190, 571, 620, 659; II 58, 140, 154, 222, 314, 315, 543, 607, 662; III, 61, 214, 640; IV, 71, 210, 301, 340, 458, 513, 523, 524, 540, 542, 544, 569, 646, 771
Sulzer, Johann George IV, 619
Surenhuis, Willem I, 397, 671
Swarte, Aldus IV, 495, 566
Swayne, W. S. III, 270, 640
Swedenborg, Emanuel I, 29; II, 265, 301, 302, 453, 454, 532, 663; III, 300, 351, 640; IV, 619, 629, 664, 715
Sweet, L. M. III, 294, 654
Swete, H. B. III, 510, 513, 640, 654
Sykes, Arthur Ashley I, 191
Sylvester (Silvestre) (bispo da Igreja Ortodoxa do Oriente) I, 133, 153, 659
Sylvestris, Franciscus de I, 152
Sylvius, F. **II**, 40, 78, 363, 372, 663; **III**, 147, 640
Synesius **III**, 73

T

Taciano **I**, 416, 508, 659; **II**, 37, 289, 332, 663; **III**, 292; **IV**, 598
Tácito **I**, 121, 248
Talbot, Edward Stuart **I**, 197; **III**, 225
Talma, A. S. E. **III**, 41, 641; **IV**, 221, 783
Tanner, Adam **I**, 154; **III**, 192, 520
Tanner, Norman P. **IV**, 312
Tapper, Ruard **III**, 464
Tauler, Johannes **IV**, 75
Taxil, Leo **I**, 157, 662; **III**, 192, 619
Taylor, John Hammond **I**, 229, 270, 307, 315, 328, 332, 419, 624; **III**, 103, 125, 132, 143, 355, 539, 606
Taylor, Nathaniel W. **I**, 201; **IV**, 72
Taylor, Sophia **I**, 307, 315, 328 332, 419, 584, 633; **IV**, 505, 605, 748
Taylor, T. **IV**, 296
Teellinck, W. **IV**, 119, 771
Teichmann, E. G. G. **III**, 297, 641; **IV**, 591, 771
Teichmann, Ernst **III**, 297, 641; **IV**, 591, 771
Teller, W. A. **I**, 163
Temístocles **IV**, 734
Templeton, S. M. **I**, 203
Tennant, F. R. **III**, 36, 49, 50, 51, 61, 68, 71, 94, 641
Tennent, Gilbert **IV**, 164
Tennyson, A. **IV**, 714, 771
Teodoreto **I**, 95, 96, 97, 99, 128, 129, 130, 659; **II**, 144, 194, 317, 469, 476, 591, 610, 663; **IV**, 365, 512
Teodoreto de Chipre **II**, 317
Teodoro de Mopsuéstia **III**, 306, 318; **IV**, 715
Teodósio I (o Grande; imperador romano) **IV**, 359, 404
Teófilo de Antioquia **I**, 400, 404, 508, 578, 659; **II**, 37, 171, 270, 289, 490, 543, 663; **IV**, 314, 598, 771
Tertuliano, Quintus Septimius Florens **I**, 115, 124, 125, 126, 127, 128, 133, 136, 222, 302, 303, 304, 311, 312, 322, 333, 400, 416, 466, 483, 489, 508, 509, 603, 620, 659; **II**, 64, 166, 171, 189, 190, 202, 203, 212, 234, 248, 249, 264, 270, 278, 290, 291, 292,293, 295, 298, 304, 308, 310, 323, 330, 332, 356, 427, 436, 438, 440, 442, 463, 464, 469, 491, 543, 564, 590, 663; **III**, 88, 96, 97, 122, 132, 133, 157, 213, 214, 260, 261, 283, 295, 315, 345, 346, 417, 514, 641; **IV**, 56, 190, 242, 243, 259, 285, 286, 287, 317, 326, 334, 340, 357, 358, 364, 369, 370, 503, 512, 528, 540, 543, 556, 569, 597, 614, 616, 624, 646, 706, 771
Tertuliano
sobre filosofia **I**, 125
importância para a teologia **I**, 125
Teske, Roland J. **IV**, 529
Testard, Paul **III**, 125, 467; **IV**, 85
Testatus **I**, 408

Tetzel, Johann **III**, 525; **IV**, 147, 148, 764
Thalhofer, V. **III**, 333, 484, 641
Thelemann, D. **I**, 467, 671
Themmen, Ph. **IV**, 120
Thenius, Otto I, 331
Theodotus **I**, 127
Theodulf de Orleans **I**, 141
Theognostus **I**, 26, 130
Theremin, Franz **I**, 397, 659
Thieme, Karl **I**, 414, 652, 659; **IV**, 218, 279, 609, 654
Thietmar de Merseburg **IV**, 170
Thilo, Carl A. **I**, 164, 659; **II**, 160, 161, 663; 120, 758
Thimm, Rudolf **I**, 414, 671
Tholuck, August **I**, 80, 164, 168, 317, 320, 328, 333, 339, 347, 397, 416, 514, 612, 659, 671; **II**, 330, 663; **III**, 56, 71, 83, 156, 225, 246, 318, 365, 374, 641, 654
Thomä, J. **IV**, 300
Thomas à Kempis **III**, 69, 641
Thomas de Charmes **I**, 152
Thomas, W. H. G. **III**, 484
Thomasius, Gottfried **I**, 107, 168, 525, 585, 660; **II**, 63, 122, 136, 159, 222, 380, 441, 547, 564, 568, 663; **III**, 83, 192, 255, 268, 270, 346, 358, 641; **IV**, 69, 300, 329, 478, 519, 566, 772
Thomassinus, Ludovicus **I**, 154
Thompson, Robert J. **IV**, 603, 653, 772
Thomson, Andrew **I**, 198
Thomson, G. T. **I**, 87, 311; **IV**, 17
Thomson, George E. **I**, 169, 532
Thornwell, James H. **I**, 202
Thraen, A. **III**, 641
Thuynen, Theodorus van **IV**, 119, 120, 772
Thym, D. C. **II**, 274, 671
Thysius, Antonius **I**, 181; **IV**, 210, 227
Tice, Terrence N. **I**, 260, 520
Tideman, J. **III**, 542, 654
Tieftrunk, J. H. **I**, 164
Tiele, Cornelis P. **I**, 49, 248, 249, 251, 252, 269, 274, 278, 284, 285, 286, 293, 316, 317, 318, 613, 660; **II**, 57, 278, 452, 540, 663; **III**, 189, 245, 334, 641; **IV**, 280, 281, 300, 596, 772
sobre religião **I**, 251
Til, Solomon van (Tilenus) **I**, 104, 185, 186; **IV**, 366, 737
Tillemont, Louis Sébastien Le Nain de **I**, 154
Tillmann, F. **III**, 257, 641
Tillotson, John **I**, 182
Tindal, M. **I**, 189, 313
Tischendorf, Constantin **III**, 450; **IV**, 284
Tischhäuser, Christian **I**, 174
Titius, Arthur **IV**, 187, 772
Tito (imperador romano) **IV**, 734
Toland, John **I**, 189, 228
Toletus (Toledo), Francisco de **I**, 152
Töllner, J. G. **I**, 163, 417; **IV**, 354, 355, 641
Tolstoy, Leão **I**, 604, 605; **III**, 169
Toorenenbergen, J. J. van **I**, 82, 421, 660; **III**, 68, 641
Tophel, G. **H**, 286, 663
Torquemada, Juan de **IV**, 289, 772
Torrey, R. A. **IV**, 250, 772
Tossanus (Toussain), Daniel **IV**, 205
Townsend, W. J. **III**, 546, 641
Trajano (imperador romano) **IV**, 354
Traub, F. **I**, 1, 69, 70, 71, 541, 548, 553, 554, 558, 570, 671; **II**, 89, 155, 456, 663, 671; **III**, 254, 272, 654
Traub, G. **IV**, 280, 640, 783
Trechsel, F. **I**, 184, 660; **II**, 299, 300, 301, 334, 663
Trede, Th. B. **I**, 480, 660
Trelcatius, Lucas, Jr. **I**, 180, 660; **II**, 578, 663; **III**, 216; **IV**, 481, 772
Trelcatius, Lucas, Sr. **I**, 179, 185; **III**, 216, 420
Tremellius, I. **I**, 542
Trench, R. C. **I**, 339; **III**, 246
Trendelenburg, F. A. **II**, 161, 663
Trigland, Jacob(us) **I**, 181, 312, 319, 477, 584, 660; **II**, 178, 179, 245, 368, 376, 643, 663; **III**, 63, 65, 236, 321, 323, 475, 642; **IV**, 39, 40, 60, 84, 116, 206, 225, 226, 232, 259, 270, 417, 772
Trip, C. J. **I**, 330, 660; **II**, 270, 276, 664
Trissl, A. **II**, 503, 509, 511, 664
Troeltsch, Ernst **I**, 35, 56, 70, 71, 76, 160, 174, 189, 209, 288, 295, 514, 660, 667,

671; **II**, 614, 671; **III**, 534; **IV**, 274, 591, 772, 783
sobre ética **I**, 56, 57
veja também filosofia da religião no *índice de assuntos*
Tronchin, Louis **I**, 190
Trumbull, H. C. **III**, 414, 642
Tschackert, Paul **I**, 660, 671; **III**, 123, 350, 642, 654; **IV**, 320, 501, 772, 783
Tucker, William Jewett **IV**, 706
Tuinman, Cornelis **IV**, 163
Tulloch, John **I**, 183, 660
Tully, Thomas **I**, 182; **III**, 540, 642
Turner, H. H. **II**, 457, 671
Turrecremata, Johannes de **IV**, 407
Turretin, Francis **I**, 86, 181, 202, 312, 319, 457, 458, 472, 477, 480, 484, 584, 612, 618, 660; **II**, 59, 68, 79, 177, 195, 196, 205, 245, 250, 311, 354, 377, 382, 392, 393, 406, 411, 429, 436, 438, 465, 477, 497, 532, 560, 595, 610, 612, 616, 624, 664, 666; **III**, 41, 63, 65, 76, 87, 103, 110, 120, 126, 141, 149, 152,158, 175, 176, 193, 219, 220, 233, 237, 281, 285, 296, 310, 312, 318, 323, 349, 368, 375, 378, 381, 384, 396, 400, 409, 420, 422, 438, 454, 455, 458, 466, 477, 642; **IV**, 39, 59, 82, 84, 85, 115, 116, 118, 132, 154, 206, 226, 227, 259, 295, 308, 313, 316, 317, 319, 329, 382, 384, 412, 414, 415, 417, 440, 466, 476, 481, 486, 487, 488, 501, 507, 517, 539, 544, 581, 671, 706, 710, 726, 739, 773
Turretin, Jean Alphonse **I**, 56, 105, 612
Turrianus (Torres), Francisco **I**, 408
Tuuk, H. Edema van der **I**, 181, 660, 661; **II**, 375, 377, 664; **IV**, 417, 773
Twesten, August D. C. **I**, 85, 166, 291, 372, 382, 418, 520, 585, 626, 660; **II**, 80, 132, 298, 334, 664
como teólogo **I**, 519
Twisse, W. **II**, 205, 212, 241, 374, 392, 393, 397, 399, 406, 410, 411, 414, 664; **III**, 62, 65, 375, 466, 467, 587, 642; **IV**, 39, 773
Twissus, Guilielmus (William Twisse) **I**, 182
Tyler, Bennet **I**, 201
Tylor, E. B. I, 270
Tyndale, William **I**, 199
Tzschirner, Heinrich Gottlieb **I**, 163

U

Ubaghs, Casimir I, 156
Ueberweg(-Heinze), Friedrich **I**, 124, 196, 608, 660; **II**, 121, 664; **III**, 183, 642
Uhlhorn, G. **III**, 225, 259, 642, 654; **IV**, 433, 435, 773, 784
Ullmann, Carl **I**, 177; **III**, 319, 642
Uloth, L. **III**, 255
Ulrici, J. **II**, 607
Ulrici, Hermann **II**, 50, 118, 200, 422, 236, 495, 497, 523, 534, 664, 671; **III**, 172, 183, 642; **IV**, 619
Umbreit, F. W. C. **III**, 83; **IV**, 188
Undritz, A. Oskar **I**, 414, 671; **II**, 506
Ungern-Sternberg, Alexander von **IV**, 619
Upham **II**, 529, 671
Urban, Johannes **IV**, 163, 773
Urquhart, John **I**, 422, 660; **II**, 531, 664
Ursino, Zacarias **I**, 28, 29, 30, 101, 102, 103, 415, 456, 487, 513, 584; **II**, 41, 68, 79, 114, 116, 249, 368, 374, 383, 559, 578, 609, 619, 648, 651; **III**, 102, 126, 141, 157, 158, 200, 216, 419, 589, 591; **IV**, 41, 59, 154, 205, 206, 293, 295, 316, 433, 517, 527, 539, 565, 581
Urwick, William **I**, 291, 326, 373, 520, 568, 620, 631, 648, 649; **IV**, 46, 63, 121, 190, 282, 300, 356, 432, 457, 478, 519, 566, 589, 618, 664, 747, 762
Usener, Hermann **II**, 502, 664; **III**, 294, 642; **IV**, 509
Ussher, James **I**, 182, 660; **III**, 216; IV, 356
Usteri, J. M. **IV**, 226, 476, 784
Utenhove, Jan (John) **IV**, 565, 765
Uxkull, Baronin von **IV**, 324
Uytenbogaart, J. **II**, 376, 377, 664
Uytenbogaert, J. **I**, 185, 660; **II**, 377; **III**, 232; **IV**, 438

V

Vacherot, E. **I**, 262, 661
Val D'Eremao, J. P. **III**, 34, 642
Valência, Gregório de **I**, 151, 153, 408
Valentia **III**, 477
Valentino **III**, 300
Valeton, J. J. P. **I**, 49, 397, 419, 661
Valeton, J. P. P., Jr. **II**, 145, 149, 354, 668, 671
Vallotton, P. **IV**, 716, 773
Van Heusde **I**, 192; **III**, 225
Van Leeuwen, E. H. **I**, 326, 661; **III**, 642
Van Leeuwen, J. A. C. **III**, 537, 642
Van Leeuwen, Raymond C. **I**, 18; **II**, 18, 67; **IV**,23, 416
Van Manen, W. C. **I**, 79, 89, 120, 633, 641; **III**, 292, 537, 654; **IV**, 265
Van Til **I**, 104, 185, 186, 661; **III**, 220
Van Voorst **I**, 192; **III**, 174, 642
Vandenberg, Frank **I**, 15; **III**, 14; **IV**, 21
Vanderlaan, Eldred C. **I**, 13; **III**, 12; **IV**, 18
Vardhamana **IV**, 136
Varigny, H. de **III**, 189, 190, 642
Vasquez, Gabr. **I**, 153
Vatke, Wilhelm **I**, 166, 518; **III**, 218, 319
Veen, D. J. **IV**, 549
Veen, S. D. Van **IV**, 298
Veenhof, Jan **I**, 13, 14, 18; **III**, 12, 13, 17; **IV**, 19, 23, 705
Veenstra, S. L. **III**, 545, 642
Veil, Heinrich I, 124
Veith, Johann Emanuel **I**, 155; IV, 372
Velck, W. **I**, 418
Vellenga, G. **III**, 365, 654; **IV**, 221, 784
Venema, Hermann **II**, 578, 664; **III**, 34, 103, 125, 469, 541; **IV**, 529
Verbrodt, G. **I**, 72, 661
Vercueil **III**, 109, 642
Verduin, Leonard **IV**, 296, 385, 542, 571, 748
Vering, F. H. **IV**, 390, 422, 438, 773
Vermeer, J. **IV**, 229, 773
Vermes, Géza **IV**, 282, 345, 399, 505, 685, 769
Vermigli, Petrus Martyr (Pedro Mártir) **I**, 178, 305; **II**, 68, 79, 116, 130, 152, 193, 241, 249, 368, 376, 381, 392, 405, 411, 664; **III**, 62, 102, 120, 149, 587, 589, 642; **IV**, 41, 227, 254, 294, 295, 329, 377, 414, 415, 428, 433, 440, 527, 565, 581, 734, 737, 773
Vernet, J. **I**, 190; **IV**, 518
Verschoor, Jacobus **I**, 186; **III**, 537; **IV**, 120, 163, 205, 780
Verschuir, J. **IV**, 119
Verwom, M. **II**, 424, 664
Vespasiano (imperador romano) **III**, 246
Vetter, Benjamin **I**, 368, 661
Veuillot **IV**, 412
Vicente de Lérins **I**, 29, 139, 661
Victorinus, Marius **I**, 135, 136; **IV**, 614, 664
Vigil de Tapsus **I**, 139
Vigilantius **I**, 135
Vigoroux, F. G. **I**, 372, 407, 467, 478, 661; **II**, 502, 531, 534, 537, 545, 664
Viguerius, Joh. **I**, 152
Vilmar, August Friedrich **I**, 43, 107, 168, 422, 615, 661; **II**, 122, 132, 136, 179, 380, 463, 474, 583, 591, 615, 664; **III**, 60, 71, 103, 156, 157, 175, 268, 309, 365, 642; **IV**, 299, 308, 433, 473, 478, 500, 519, 566, 599, 619, 773
Vincentius, Joh. **I**, 152
Vinet, Alexandre Rodolphe **I**, 194, 492, 500, 537, 630, 661, 666; **III**, 154, 280, 642
Vinke, Henricus Egbertus **I**, 192, 417, 514, 537, 585, 661; **III**, 354, 642
Virgílio **III**, 246
Vischer, E. **III**, 278, 654
Visscher, Hugo **I**, 181, 264, 276, 661; **III**, 542, 642; **IV**, 41, 280, 773
Visser, J. Th. de **IV**, 298, 746, 758
Vítor I (papa) **IV**, 357
Vitoria, Francisco de **I**, 151
Vitringa, Campegius **I**, 11, 104, 185, 189, 405, 536, 618, 661; **II**, 12, 57, 79, 111, 140, 141, 142, 143, 144, 195, 241, 260, 268, 303, 376, 381, 411, 429, 439, 473, 491, 501, 532, 578, 585, 612, 619, 625, 630, 664; **III**, 10, 41, 63, 65, 73, 76, 103, 120, 126, 132, 141, 13, 161, 172, 193,

215, 219, 220, 224, 230, 236, 238, 265, 280, 281, 285, 316, 318, 321, 323, 335, 350, 382, 413, 414, 420, 421, 433, 434, 436, 438, 439, 458, 461, 462, 463, 464, 466, 467, 469, 475, 477, 487, 540, 542, 587, 590, 642; **IV**, 16, 35, 41, 43, 69, 72, 75, 82, 84, 85, 102, 103, 115, 116, 120, 131, 135, 148, 159, 163, 165, 167, 169, 172, 176, 177, 178, 185, 205, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 232, 245, 254, 257, 258, 259, 263, 266, 269, 270, 295, 313, 316, 319, 320, 329, 364, 377, 378, 382, 383, 384, 387, 391, 392, 415, 423, 428, 433, 435, 440, 461, 476, 481, 482, 483, 487, 495, 496, 507, 518, 522, 524, 529, 530, 531, 537, 538, 539, 541, 542, 543, 544, 545, 565, 566, 569, 570, 571, 572, 581, 587, 588, 589, 618, 619, 624, 640, 646, 664, 698, 706, 723, 725, 726, 734, 735, 739, 773

Vitringa, Martin **I**, 189, 437, 618; **III**, 34; **IV**, 618

Vittoria, Francis **I**, 151

Vives, Ludovices **I**, 511, 647

Vlak, Johannes **I**, 186; **II**, 578, 664; **III**, 540, 541, 611, 643

Voelkel, Robert T. **I**, 68

Voetius, Gisbertus **I**, 11, 34, 86, 104, 109, 176, 181, 185, 186, 224, 347, 357, 358, 373, 415, 460, 480, 608, 612, 613, 616, 618, 620, 661; II, 12, 58, 59, 68, 69, 79, 131, 142, 144, 178, 195, 205, 212, 235, 240, 241, 245, 246, 249, 254, 255, 318, 321, 337, 374, 375, 393, 397, 411, 429, 436, 438, 441, 448, 457, 461, 462, 465, 466, 470, 473, 491, 497, 503, 513, 584, 586, 591, 595, 642, 664, 666; **II**, 10, 63, 69, 76, 120, 152, 153, 193, 216, 219, 220, 236, 318, 323, 375, 378, 383, 406, 439, 440, 458, 466, 470, 475, 476, 477, 536, 588, 590, 591, 643; **III**,10, 63, 69, 76, 120, 152, 153, 193, 216, 219, 220, 236, 318, 323, 375, 378, 383, 406, 439, 440, 458, 466, 470, 475, 476, 477, 536, 588, 590, 591, 643; **IV**, 16, 39, 41, 59, 60, 73, 79, 113, 115, 116, 117, 118, 134, 166, 206, 227, 229, 246, 254, 258, 295, 304, 319, 340, 341, 343, 364, 366, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 392, 412, 415, 417, 420, 423, 428, 433, 435, 440, 459, 517, 524, 530, 537, 538, 541, 542, 543, 544, 545, 569, 570, 571, 572, 589, 617, 624, 634, 647, 664, 671, 680, 698, 732, 734, 735, 773

Vogrinec, Anton **I**, 158, 661

Vogt, Karl C. **I**, 256, 661; **IV**, 599

Vogt, P. **III**, 299, 643

Voigt, Heinrich **I**, 106, 177, 237, 244, 258, 322, 326, 405, 455, 514, 537, 661; **III**, 318, 643

Volck, Wilhelm **I**, 397, 418, 661; **II**, 537, 671

Volckmann, P. **III**, 469

Volkel, J. **II**, 613, 664; **III**, 482, 643

Volkmar, Gustav **IV**, 337, 776

Vollert, W. **III**, 582, 643

Vollmer, Hans **I**, 397, 661

Voltaire (François-Marie Arouet) **I**, 165, 363, 371, 417, 420, 479; **III**, 181, 643

Volz, P. **III**, 247, 252, 643

Vömel, R. **III**, 582, 643

Voo, B. D. van der **III**, 30

Voorst, Johannes van **I**, 192; **III**, 174, 642

Vorst, H. J. van (Coelestinus) **II**, 537

Vorstius, Conrad **II**, 42, 158, 178, 179, 189, 193, 387, 463

Vorwerk, D. **III**, 187, 654

Vos, Geerhardus **I**, 366, 595, 661, 662, 671; **II**, 222, 578; **III**, 208, 212, 216, 222, 233, 238, 249, 484, 643, 654; **IV**, 187, 784

Vos, Johannes **IV**, 518

Voss(ius), Gerhard Johannes **I**, 313, 319, 574, 662; **II**, 59, 241, 358, 457, 463, 497, 665, 671; **III**, 88, 420, 643; **IV**, 259, 539, 773

Vriemoet, E. L. **III**, 420

Vriend, John **I**, 9, 11; **IV**, 14, 15, 16, 760

Vries, Henri de **IV**, 21, 41, 154, 219, 254, 337, 417, 471, 759, 762, 770

Vries, Hugo de **II**, 526, 529; **III**, 119, 654

Vries, J. Hendrik de **I**, 15, 93, 397; **IV**, 21

Vrolikhert, C. **IV**, 120, 774

Vuilleumier **II**, 499,671

W

Waals, J. D. van der **II**, 488, 489, 671
Wachter, W. **IV**, 128, 643
Wacker, E. IV, 73, 774
Wadding, Lukas **I**, 152
Waeyen, Johannes van der **I**, 185; **IV**, 319, 774
Wagenaar, L. H. **I**, 194, 662
Wagenmann, J. **III**, 264, 654
Wagner, H. **III**, 189, 643
Wagner, J. J. **I**, 168, 628
Wagner, R. **III**, 72
Wagner, W. **III**, 248, 344, 654
Waitz, T. **II**, 534, 545, 665
Walaeus, Antonius **I**, 11, 56, 181; **II**, 12, 205, 249, 377, 397, 657, 665; **III**, 10, 323, 477, 643; **IV**, 59, 153, 154, 178, 295, 316, 320, 336, 392, 517, 544, 618, 671, 739, 772
Walch, C. W. F. **I**, 162; **III**, 384
Walch, Johann Georg **I**, 124, 153, 162, 184, 662; **II**, 79, 268, 286, 295, 298, 300, 378, 491, 665; **III**, 103, 161, 265, 540, 543, 643; **IV**, 162, 165, 166, 178, 774
Walker, D. **III**, 509, 643
Walker, James **I**, 183, 191, 662; **II**, 374, 665; **III**, 362, 469, 643
Walker, N. L. **I**, 196, 671
Walker, Theodor **I**, 397, 662
Wall, W. **IV**, 528
Wallace, A. R. **II**, 456, 457, 528, 665, 671
Wallentin, Clara **I**, 169, 532, 657
Wallis, Robert E. **I**, 330, 632; **III**, 195, 270, 447, 615, 654
Walsh, W. **IV**, 299, 618, 774
Walter de São Vítor **I**, 146
Walter, Ernst Johann Conrad **IV**, 715
Walther, D. **III**, 524
Walther, Wilhelm **I**, 422, 662; **III**, 274; **IV**, 183, 210, 774
Walz, K. **I**, 397, 405, 662
Warburton, William **I**, 191; **IV**, 715
Ward, Samuel **I**, 182; **IV**, 59, 530
Wardlaw, James **I**, 191
Warfield, Benjamin B. **I**, 15, 101, 176, 203, 204, 422, 425, 429, 530, 662, 671; **II**, 16, 271, 291, 359, 665, 671; **III**, 43, 88, 97, 257, 270, 288, 309, 365, 367, 467, 515, 518, 643, 654; **IV**, 21, 105, 107, 108, 178, 651, 671, 735, 784
Wasmann, E. **II**, 522, 523, 525, 527, 529, 665
Waterland, Daniel **I**, 191; **IV**, 71
Waterworth, J. **IV**, 632
Watson, John **I**, 57, 88, 419, 514, 537, 621, 633, 650; **IV**, 270, 300, 477, 507, 599, 618, 664, 764
Watson, Richard **I**, 191
Watts, Charles **I**, 199, 628
Watts, Isaac **I**, 191
Webb, R. A. **I**, 203
Weber, Eduard **I**, 374, 662
Weber, Eugen Joseph **I**, 157
Weber, Ferdinand Wilhelm **I**, 330, 331, 334, 403; **II**, 121, 229, 260, 275, 295, 329, 356, 460, 463, 472, 571, 576; **III**, 41, 52, 341, 510; **IV**, 54, 107, 241, 611, 627, 640, 700
Weber, Friedrick K. E. **I**, 530
Weber, Hans Emil **III**, 264
Weber, Heinrich **IV**, 585
Weber, M. **IV**, 247
Weber, Otto **I**, 20; **III**, 150
Weber, T. **II**, 364
Wedgwood, Julia **I**, 196, 662
Weerts, J. H. T. **IV**, 62, 784
Wegener, R. **I**, 172, 672; **III**, 254, 643
Wegscheider, Julius August Ludwig **I**, 163, 662; **II**, 145, 169, 192, 366, 453, 665; **III**, 44, 89, 280, 289, 355, 369, 378, 398, 435, 536, 548, 644; **IV**, 296, 477, 518, 566, 714, 774
Weidel, K. **III**, 276, 655
Weier, Johannes **III**, 192
Weiffenbach, W. **III**, 412, 644
Weigel, Valentin **III**, 172, 300, 350, 535, 642; **IV**, 75
Weigl, E. **III**, 346, 644
Weiller, Cajetan **I**, 154

Weinel, Heinrich **I**, 70, 118, 173; **II**, 286, 665; **III**, 275, 277, 644, 655; **IV**, 446, 774
Weingarten, Hermann **I**, 183, 188, 662; **III**, 537, 644; **IV**, 297, 774
Weismann, August **II**, 526; **III**, 116, 189
Weismann, Christian Eberhard **I**, 162
Weiss, Albert Maria **I**, 253; **III**, 90, 126, 172, 181, 186, 194, 279, 524, 536, 615, 644; **IV**, 243, 723, 748
Weiss, Bernhard **II**, 273, 276, 282, 474, 654, 672; **III**, 56, 195, 294, 299, 403, 412, 453, 484, 644
Weiss, Herman **I**, 57; **III**, 251; **IV**, 254
Weiss, Johannes **I**, 68, 173, 546, 662; **III**, 253, 254, 271, 272, 278, 289, 306, 644, 655; **IV**, 457, 510, 774, 784
Weiss, Karl **IV**, 151
Weisse, Chriatian Herman **I**, 285, 365, 518, 637, 662; **II**, 50, 118, 159, 172, 245, 256, 336, 387, 616, 665; **III**, 53, 183, 268, 409, 447, 644; **IV**, 599, 715, 774, 784
Weizsäcker, Julius **II**, 274, 665
Weizsäcker, Karl (Carl) H. von **I**, 124, 672; **II**, 274, 665; **III**, 518, 644; **IV**, 190, 341, 471, 774
Wellhausen, Julius **I**, 70, 173, 662; **II**, 175, 278, 426, 665; **III**, 32, 207, 209, 230, 255, 644
Wellisch, S. **II**, 497, 665
Welsh, John **I**, 183
Wendelin(us), Marcus Friedrich **I**, 56; **III**, 351, 420, 438, 644; **IV**, 316, 618
Wendland, Johannes **III**, 270, 291, 359, 398, 459, 562, 644
Wendland, Paul **III**, 225, 644
Wendt, Hans HeinrichI, **I**, 57, 170, 662; **II**, 214, 672; **III**, 56, 272, 644; **IV**, 69, 187
Wenger, L. **III**, 343, 408, 644
Wengert, Timothy J. **IV**, 35, 69, 73, 75, 81, 171, 172, 176, 200, 201, 202, 210, 225, 229, 258, 292, 366, 373, 390, 412, 413, 415, 461, 463, 475, 486, 497, 516, 563, 568, 629, 758, 762
Went, F. A. F. C. **II**, 83
Werenfels, S. **I**, 105, 190
Werkhoven, M. van **IV**, 41, 211, 764
Werkmeister, Benedict Maria von **I**, 155
Werner, J. **III**, 538, 655
Werner, Karl **I**, 98, 124, 662; **II**, 205, 665
Werner, Z. **I**, 156
Wernle, Paul **I**, 70, 118, 173, 662; **III**, 254, 274, 276, 278, 644; **IV**, 145, 183, 187, 256, 263, 264, 265, 774, 784
Weser, H. **III**, 151, 655
Wesley, Charles **I**, 196
Wesley, John. **I**, 196, 197, 200, 604, 658, 662; **III**, 544, 545, 546, 591, 639; **IV**, 161, 162, 248, 249, 251, 297, 770, 774
Veja também Metodismo no *índice de assuntos*
Wessel, John **III**, 283
Wesselius, J. **III**, 158, 219, 220, 633
Wessenberg, Ignaz Heinrich von **I**, 155
Westberg, F. **III**, 413, 644; **IV**, 524, 550, 774
Westcott, B. F. **III**, 135, 284, 385, 644
Westcott, Stephen P. **I**, 608, 611, 651
Westphal, Joachim **I**, 161
Wette, de **I**, 165, 168, 265, 331, 632; **II**, 302, 642, 664; **III**, 255, 290
como teólogo **I**, 165
Wettstein, J. R. **I**, 190
Wetzel, G. **II**, 436, 672
Weygoldt, G. P. **II**, 523, 665
Wharton, John **I**, 182
Whately, Richard **I**, 197
Whiston, William **I**, 191, 643; **IV**, 664, 665, 715, 757
Whitaker, William **I**, 180; **II**, 374, 665; **IV**, 419
Whitby, Daniel **I**, 201; **III**, 103, 125, 469
White, Edward **IV**, 75, 340, 715, 716, 718, 774
White, John **I**, 182
White, N. J. D. **IV**, 340
Whitefield, George **I**, 196; 544; **IV**, 161, 162, 164
Whitehouse, Owen C. **III**, 150, 151, 655
Whitgift, John **I**, 180, 181, 182; **IV**, 356
Whitley, D.G. **II**, 523, 672
Whittingham, William **I**, 179

Wichelhaus, Johannes **I**, 193; **II**, 132, 666
Wiedemann, Alfred **I**, 326, 662
Wieland, F. **IV**, 388, 557, 572, 775
Wieshaupt, Ad. **I**, 154
Wiesinger, Augustus **I**, 672
Wigand, A. **II**, 523
Wigand, John **I**, 160; **II**, 364
Wigand, P. **II**, 493
Wiggers, G.F. **II**, 358, 359, 666; **III**, 88, 93, 97, 124, 462, 514, 515, 516, 645; **IV**, 231, 775
Wiggers, Johannes **I**, 184
Wiggers, Cornelis **I**, 184, 610; **II**, 358, 359, 666
Wijk, A. W. Van **III**, 306, 362
Wijnaendts Francken, Cornelis Johannes **III**, 204
Wijnmalen, T. C. L. **I**, 513, 537, 662
Wijnpersse, S. J. van de **III**, 174, 645
Wijs, G. E. W. de **I**, 332
Wilberforce, R. I. **IV**, 567, 775
Wildeboer, G. **I**, 331, 394, 401, 423, 663, 672; **III**, 136, 209, 231, 645, 655; **IV**, 604, 775
Wilders, H. **IV**, 226, 775
Wilhelm, Joseph **I**, 411, 583, 623; **II**, 195; **IV**, 171, 325, 328, 343, 362, 365, 367, 372, 382, 407, 438, 743, 755
Wilkins, John **I**, 288
Willegen, Adriaan van der **IV**, 119
William de Auvergne **I**, 147
William de Auxerre **IV**, 491
William de Ockham (Occam) **I**, 147, 148, 188, 407; **IV**; 490
Williams, Dan **I**, 182; **III**, 236, 539, 542
Williams, M. C. **IV**, 299
Williams, Roger **I**, 188; **IV**, 418
Williams, Stephen **IV**, 359
Williamson, John **I**, 191
Williard, George W. **I**, 241, 660; **IV**, 773
Willigen, A. van der **III**, 355, 655
Willmann, O. **II**, 540, 666
Wilson, Gabriel **I**, 191, 192
Wilson, Robert Dick **I**, 203
Winckelmann, Johann Joachim **I**, 156, 265
Winckler, Hugo **I**, 70, 317, 663; **III**, 230
Windelband, W. **I**, 57, 663, 664; **II**, 331, 666; **III**, 116, 645; **IV**, 655, 775
Windisch, H. **IV**, 144, 263, 264, 780, 784
Windischmann, Friedrich Heinrich Hugo **I**, 168
Winer, Georg B. **I**, 330, 331, 415, 663, 672; **IV**, 189
Winkel, J. te **II**, 571, 672
Winter, F. **II**, 607
Winternitz, M. **II**, 502, 666
Wirth, K. H. **IV**, 243, 775
Wirtz, J. **III**, 345, 645
Wisemann, N. P. S. **II**, 500, 666
Witsius, Herman **I**, 11, 104, 182, 185, 309, 319, 333, 460, 612, 613, 618, 663; **II**, 12, 271, 460, 560, 582, 666; **III**, 10, 178, 216, 219, 220, 233, 236, 237, 372, 382, 384, 404, 413, 420, 438, 475, 539, 540, 542, 543, 590, 645; **IV**, 16, 34, 39, 40, 41, 59, 73, 85, 116, 119, 134, 154, 183, 206, 211, 225, 226, 229, 230, 254, 259, 319, 329, 340, 459, 461, 497, 505, 517, 530, 531, 548, 618, 680, 735, 774, 775
Witte, Petrus de **III**, 381, 396, 409, 484, 645
Wittewrongel, Petrus **I**, 663; **IV**, 259, 775
Wittichius, Christopher **II**, 169, 192, 254, 374, 454, 500, 666; **III**, 220, 419, 645; **IV**, 116, 185
Wobbermin, Georg **I**, 69, 70, 171, 223, 285, 294, 535, 550, 554, 557, 619, 663; **II**, 120, 666; **III**, 246, 271, 273, 645, 655; **IV**, 471, 716, 775
Wobbermin
sobre teologia e metafísica **I**, 69, 557
Wohlenberg, G. **III**, 292, 645
Wolan(us), Andrew **IV**, 725
Wolf, Karl **I**, 530
Wolff, Christian **I**, 154, 155, 162, 163, 288, 363; **III**, 52; **IV**, 598
Wollebius, Johannes **I**, 56, 101, 181, 663; **II**, 578, 610, 626, 666; **III**, 531, 589, 645; **IV**, 227, 725
Wolters, Albert **IV**, 705
Wolterstorff, Nicholas **I**, 590
Wolzogen, Johann Ludwig **I**, 363

Wood, Allen W. **I**, 220
Wood, I. F. **III**, 513
Wood, James **I**, 183
Woodbridge, Benjamin **I**, 182; **III**, 539, 642, 645
Woods, Leonard **I**, 201
Woodward, T. **II**, 21
Woolston, Thomas **I**, 189, 365, 663
Worcester, Elwood **IV**, 165
Wordsworth, William **I**, 265; IV, 137
Workman, H. B. **III**, 546, 641
Wormser, J. A. **IV**, 539
Wörnhart, L. M. **III**, 287, 645
Wörter, F. **II**, 358; **III**, 514
Wossidlo, P. **III**, 223
Wötzel, J. C. **IV**, 629, 776
Wrede, William **I**, 70, 118, 173; **III**, 56, 275, 278, 645
Wright, Charles H. H. **IV**, 647, 776
Wright, G. F. **II**, 45, 492, 501, 503, 506, 514, 523, 529, 531, 653, 666
Wulf, M. von **IV**, 629, 776
Wundt, Wilhelm M. **I**, 369, 556, 663; **II**, 111, 216, 527, 650, 666; **III**, 116, 334, 408, 597, 645; **IV**, 603, 754
Wünsche, A. K. **II**, 121, 672; **III**, 30, 151, 645, 655; **IV**, 610, 784
Wurm, P. **II**, 34, 666
Wurster, Paul **IV**, 390, 435, 776
Wustmann, G. **III**, 278, 345, 514, 645
Wuttke, A. **I**, 57, 663; **III**, 175, 225, 333, 646
Wycliffe, John **I**, 143, 149, 407, 663; **II**, 362, 372; **IV**, 288, 291, 308, 365
  sobre Escritura **I**, 149, 407
Wyttenbach, Daniel **I**, 56, 190; **III**, 103

X

Xenocrates **IV**, 136
Xenofonte **II**, 58, 216, 454, 605, 666; **IV**, 725
Xenophon (Xenofone) **I**, 311, 633; **II**, 58, 216, 454, 605, 666; **III**, 92, 646

Y

Young, George I, 265
Ypey, Annaeus **I**, 183, 192, 663; **II**, 300, 666; **III**, 215, 469, 537, 541, 646; **IV**, 162, 163, 205, 206, 518, 566, 734, 776

Z

Zaccaria, Francesco Antonio **I**, 153
Zahn, Adolf **I**, 194, 196, 200, 591
Zahn, D. **III**, 225
Zahn, Theodor **I**, 194, 196, 200, 591; **II**, 62, 120, 401, 444, 525, 664, 672; **III**, 292, 293, 295, 296, 323, 343, 418, 646, 655; **IV**, 189, 285, 370, 388, 399, 426, 446, 471, 510, 556, 570, 776, 784
  conflito com Harnack **I**, 399, 400, 401
  sobre o cânon do Novo Testamento **I**, 399, 400
Zaleucus **III**, 408
Zameriel (Chandieu, Antoine de) **I**, 179
Zanchi(us), Jerome **I**, 175, 180, 224, 232, 241, 319, 415, 454, 456, 458, 470, 472, 477, 487, 513, 577, 584, 608, 664; **II**, 41, 68, 110, 111, 116, 131, 134, 135, 137, 142, 143, 158, 166, 171, 178, 181, 193, 202, 212, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 238, 239, 240, 241, 249, 255, 309, 311, 321, 334, 336, 365, 369, 376, 383, 392, 397, 405, 412, 436, 447, 457, 463, 466, 473, 497, 558, 559, 569, 576, 585, 591, 604, 609, 610, 666; **III**, 41, 62, 65, 102, 120, 132, 142, 149, 153, 193, 234, 281, 285, 375, 419, 439, 477, 587, 646; **IV**, 115, 134, 232, 295, 316, 319, 392, 415, 417, 428, 433, 435, 461, 517, 529, 565, 589, 734, 776
Zandstra, S. IV, 604, 784
Zane, B. II, 194, 666
Zanecchia, Domenico I, 413
Zapletal, V. I, 413; II, 484, 488, 499, 520, 586, 666
Zarathushtra (Zoroastro) I, 284; IV, 656
Zeehandelaar II, 456, 672

Zehnpfund, Rudolf IV, 457, 784
Zeller, Eduard I, 210, 226, 228, 230, 271, 276, 369, 414, 567, 638, 664, 672; II, 35, 36, 60, 61, 78, 89, 115, 121, 132, 157, 158, 163, 169, 170, 189, 218, 235, 254, 261, 272, 273, 275, 436, 531, 605, 607, 666; III, 42, 53, 56, 58, 536, 646; IV, 136, 241, 414, 476, 776
Zellinger, J. III, 413, 646
Zeltner, Gustav Georg IV, 618
Zephyrinus (papa) I, 127; IV, 370
Zeydner, H. I, 419, 672
Ziegler, K. III, 359, 447, 655
Ziegler, Theobald I, 164, 172, 664; IV, 654, 776
Ziesché, K. IV, 178, 776
Ziese, J. H. I, 339, 442, 664
Zimmer, H. II, 358
Zimmer, K. F. III, 195
Zimmer, Patritius Benedikt I, 154, 373
Zimmerman, J. J. I, 190
Zimmermann, H. II, 142
Zimmern, Heinrich I, 70, 173; II, 329, 536, 645, 667
Zinzendorf, Nicholau von I, 162, 604; II, 265, 301, 302, 657; III, 308, 350, 543; IV, 161, 163, 297
Zittel, K. A. Von II, 497, 510, 529, 667
Zöckler, O. I, 65, 164, 168, 209, 271, 303, 311, 317, 326, 418, 467, 480, 578, 664, 667, 672; II, 57, 109, 177, 329, 330, 417, 431, 440, 453, 454, 456, 490, 491, 497, 499, 501, 503, 506, 523, 531, 532, 534, 537, 540, 544, 545, 584, 667, 672; III, 76, 123, 157, 192, 223, 296, 381, 414, 646, 655; IV, 263, 340, 341, 428, 435, 629, 631, 776, 784
Zöllig, August I, 405, 664
Zollmann, T. II, 499, 667
Zuidema, S. U. I, 16; III, 15; IV, 22
Zunniga, Franciscus I, 153
Zunz, Leopold I, 403, 664
Zwaanstra, H. I, 17; III, 16; IV, 22
Zwínglio, U. I, 28, 100, 103, 175, 176, 178, 180, 185, 241, 305, 313, 407, 414, 477, 583, 603, 656, 664; II, 41, 116, 346, 365, 367, 372, 384, 397, 405, 477, 491, 576, 577, 610, 626, 667; III, 62, 93, 200, 216, 420, 646; IV, 160, 270, 291, 293, 294, 341, 377, 414, 415, 416, 417, 438, 451, 452, 459, 461, 467, 468, 474, 475, 476, 477, 478, 481, 547, 562, 563, 564, 565, 566, 574, 582, 734, 776
  como teólogo I, 414, 415
  sobre inspiração I, 176, 177, 178
Zylstra, H. IV, 266, 705

ÍNDICE DE ASSUNTOS
VOLUMES I–IV

A

Abelardo **III**, 347, 348
Abismo **III**, 415, 416
Abraão **II**, 143, 144; **III**, 234, 235; **IV**, 106, 107, 457, 458, 677, 678
Absoluto **III**, 59, 60, 553, 554, 555, 556
Absolvição **IV**, 100, 146, 149, 150, 175, 176, 403, 404, 555, 556
Abstencionismo **II**, 44, 45
Abstinência **IV**, 262
ação de graças **IV** 470, 546, 550, 551, 552, 556, 557, 558, 567, 569, 570
acaso **II**, 610, 611, 612, 613, 615, 616; **III**, 118, 119, 120
aceitação, fé como **IV**, 108, 109, 110, 111
aceitação (Duns Scotus) **IV**, 405, 406, 407
acesso a Deus **III**, 344
acomodação **II**, 101, 102, 103, 104, 105, 106
"acima" e "abaixo" **IV**, 636
Adão. **II**, 573 *Veja também* natureza humana
aliança com Deus **II**, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582
- alma de **II**, 591, 592
- antes da queda **II**, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 583, 584, 585, 586, 587 (*veja também* queda da humanidade)
- como homem natural **II**, 554, 567, 568, 569
- como representante **III**, 410
- como tipo **III**, 18, 19, 234, 235, 241, 360, 361, 362
- desobediência de **III**, 85, 86, 87, 104, 105, 132, 133
- e a imagem de Deus **II**, 574, 575, 582, 583, 587, 588
- e a justiça original **II**, 567, 568
- e a queda **II**, 357, 358, 577, 578
- e comunidade **II**, 586, 586, 588
  - e Cristo **II**, 573, 574, 575, 588, 589, 590, 596, 597, 598, 599; **III**, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 243, 242, 398, 399, 400, 410, 411; **IV**, 212,213, 214, 705
- e lei moral **II**, 584, 585
- e morte **II**, 583, 584, 585
- e o destino humano **II**, 548, 549, 573
- e o mandamento probatório **II**, 576, 577, 578, 582, 583, 584, 585
- e vida eterna **II**, 552, 553
- imortalidade e **II**, 568, 569, 570
- imputação do pecado de **III**, 97, 98, 100
- pecado de **III**, 132, 133, 134, 135, 383
- pecado e **III**, 583, 584

Adapa (mito babilônico) **III**, 40, 41
Adiáfora **IV**, 234, 263
Adoção **IV**, 91, 93, 182, 183, 229, 230, 500, 501
Adocianismo **II**, 265; 296; **III**, 306
adolescência **III**, 495, 496; **IV**, 158, 159, 160
Adonai **II**, 143, 144, 147, 148, 187

Adoração **IV**, 628
de animais **III**, 186
de anjos **II**, 476, 477
na igreja primitiva **IV**, 513, 514, 556
versus veneração **II**, 476, 322, 324
Adventistas **IV**, 664
Afeições **IV**, 161, 162
agennesia **II, 127**
agnosticismo **II**, 28, 29, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52
Agostinho, Aurélio
conversão de **III**, 568, 569
cristologia de **III**, 260, 367, 368, 415, 416
e a graça **II**, 220, 221; **III**, 515, 516, 517, 518, 519
e a incompreensibilidade de Deus **II**, 29, 37, 38, 48, 49, 51, 52
e a verdade **II**, 214, 215
e a vontade de Deus **II**, 235
e ideias **II**, 211, 212
e o "bem supremo" **II**, 218, 219
e o conhecimento de Deus **II**, 60, 64, 65, 78, 85
e os atributos comunicáveis de Deus **II**, 131, 132, 184, 185, 186, 202, 203, 210, 211, 212
e os atributos de Deus **II**, 128, 129, 130, 131
e os atributos incomunicáveis de Deus **II**, 137, 138, 157, 162, 163, 164, 170, 171, 177, 178, 180, 181
e os nomes de Deus **II**, 113, 114, 115, 116
influência sobre Lutero **IV**, 192
particularismo de **III**, 425, 461, 462, 463
repúdio do Pelagianismo **III**, 492
sobre a aparência externa de Jesus **III**, 315
sobre a Ceia do Senhor **IV**, 558, 559, 560
sobre a concupiscência **III**, 148, 149
sobre a conversão **IV**, 156
sobre a depravação **III**, 123
sobre a descida ao inferno **III**, 417, 418
sobre a fé de outra pessoa **IV**, 530
sobre a igreja **IV**, 277, 286, 287, 288, 290, 291, 306, 308, 309, 314, 315, 317
sobre a perseverança **IV**, 269, 270
sobre a privação **III**, 142
sobre a queda **III**, 27, 28
sobre a ressurreição **IV**, 615, 616
sobre a salvação dos pagãos **IV**, 733, 734, 735, 736
sobre a satisfação **III**, 398
sobre a vida após a morte **IV**, 636
sobre a vocação **IV**, 41, 42, 43
sobre as boas obras **IV**, 259
sobre fé e arrependimento **IV**, 65, 66
sobre Maria **III**, 295, 296
sobre o batismo **III**, 176, 177
sobre o batismo infantil **IV**, 503, 528, 529, 530
sobre o pecado **IV**, 719, 720
sobre o pecado original **III**, 77, 96, 97, 98
sobre o quiliasmo **IV**, 663, 664
sobre os sacramentos **IV**, 467, 472, 480, 489, 490, 491, 495, 496, 538, 539
sobre os sinais **IV**, 482, 483
sobre Pedro **IV**, 360, 361
agostinianos **IV**, 82, 83, 84, 122, 123
Ahriman **III**, 41, 42
Ahuramazda **III**, 41, 42
Aktistetai **III**, 261
Alberto, o Grande **III**, 38, 39, 40
Albigenses **IV**, 277, 403, 404
Alexandre de Hales **IV**, 147, 148, 490, 491
Alexandre **VII**, papa IV, 169
alegoria, queda como **III**, 34, 35, 37, 38
aliança externa **IV**, 294, 494, 495, 496, 517, 518
alma **IV**, 74, 89, 90, 93, 600, 601, 602, 603, 622, 623, 624, 706
Agostinho sobre a **III**, 96, 97
criacionismo e a **II**, 592, 593, 594, 595

Deus e a **II**, 564, 565
e contemplação de Deus **II**, 183
e espírito **II**, 564, 565
imortalidade da **II**, 569, 570
preexistência da **III**, 73, 74, 75, 104, 307; **IV**, 597, 609, 640
preexistência eterna da **II**, 590
traducianismo e a **II**, 591, 592, 593, 594
união com o corpo **IV**, 702
altar na Ceia do Senhor **IV**, 547, 567, 572
Alting, Jacob **III**, 383, 384
ambiente e educação **III**, 116, 117
Ambrósio **III**, 295, 296, 315, 513, 514, 522, 523; **IV**, 241, 242, 359, 614
Americanismo na teologia católica romana **I**, 157, 158
Amor **II**, 219, 220, 221, 222; **IV**, 266, 433, 434
como virtude teológica **IV**, 244
de Deus **IV**, 731, 732
e fé **IV**, 116
une todos os crentes **IV**, 647, 648
amor desinteressado **IV**, 157, 158
amor intelectual **III**, 552, 553
Amyraldismo **I**, 182, 183; **III**, 467, 496, 497; **IV**, 204
Amyraut **III**, 362, 363, 468, 469, 538, 539
Anabatistas **III**, 16, 89, 90, 93; IV, 75, 76, 79, 80, 83, 84, 248, 457, 664
Antinomianismo **III**, 536, 537
cristologia dos **III**, 243, 244, 265, 300, 434, 435
dualismo dos **III**, 285, 286
e a graça **I**, 185, 186, 304, 304
entusiasmo dos **IV**, 330, 336
fuga do mundo **IV**, 441, 442
sobre a conversão **IV**, 153, 154
sobre a disciplina eclesiástica **IV**, 431, 431
sobre a igreja **IV**, 296, 297, 298, 308
sobre a luz interior **IV**, 448, 462
sobre o Antigo Testamento **III**, 200, 214, 215, 219
sobre o arrependimento **IV**, 177, 178
sobre o batismo **III**, 589; **IV**, 462, 463
sobre o batismo infantil **IV**, 504, 532, 536, 537
sobre o Espírito e a Palavra **III**, 588, 601, 602
sobre o governo civil **IV**, 417, 418
sobre o pecado **III**, 78
sobre o poder da igreja **IV**, 395, 396, 421
sobre o sono da alma **IV**, 618
sobre os sacramentos **IV**, 30, 56, 57, 468, 476
sobre os sínodos **IV**, 438
analogia da fé na interpretação da Escritura **I**, 480
analogia da Escritura **IV**, 687
analogias e argumentos trinitarianos **II**, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336
anarquia **IV**, 418, 419
anarquismo **III**, 536, 537
Anaxágoras **II**, 199, 200
Ancião de dias **III**, 254
Anjo (mensageiro) do Senhor no Antigo Testamento **I**, 328
Anjo da aliança **III**, 285, 286
Anjos **II**, 19, 148, 149, 451-515; **III**, 150, 151; **IV** 287, 288, 304, 622, 631, 632, 633, 650, 651, 710
adoração aos **II**, 476, 477, 478
aparecimento dos **II**, 465
bons **II**, 466, 467, 468
caídos **III**, 37, 69, 70, 71, 72, 75, 130, 152, 153, 461, 478, 479
categorias **II**, 460, 461
classes de **II**, 460, 461, 462
como habitantes de outros planetas **II**, 453, 454
como mensageiros de Deus **I**, 328, 329, 330
como seres criados **II**, 462, 463
como seres espirituais **II**, 463, 464, 465, 470
como seres morais **II**, 466, 467, 468
como seres racionais **II**, 466, 467
conhecimento dos **II**, 466
consolação e **II**, 479, 480

corporeidade dos **II**, 451, 462, 463, 464, 465, 466
Cristo e os **II**, 470, 471
da guarda **II**, 472, 473, 474, 475
descrição **II**, 451
distinções entre **II**, 459, 460, 461, 462
diversidade dos **II**, 459, 460, 461, 462
e a filosofia **II**, 454, 455
e a graça **II**, 466, 467, 468
e a imagem de Deus **II**, 594, 595, 596
e a predestinação **II**, 409, 410
e a Trindade **II**, 269, 270, 271
e louvor **II**, 472
e os seres humanos **II**, 468, 469, 470, 471, 595, 596
e YHWH **II**, 269, 270, 271, 274, 275
encorajamento e os **II**, 479, 480
escolasticismo e os **II**, 465, 466, 467, 468
Escritura e os **II**, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465,477, 478
espiritismo e os **II**, 453, 454, 455, 456
espiritualismo e os **II**, 456
existência dos **II**, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458
hierarquia dos **II**, 459, 460, 461
honra aos **II**, 477, 479
igrejas e os **II**, 474, 475
intercessão **II**, 472, 473, 474, 475
Israel e os **II**, 473, 474
Judaísmo e os **II**, 460, 461, 462, 463, 472
Miguel **II**, 475
ministério dos **II**, 451, 471, 472, 473, 474, 475, 476
natureza religiosa dos **II**, 454, 455, 456
número dos **II**, 460, 461, 462
oposição aos **II**, 452, 453, 454
os pais da igreja e os **II**, 472, 473
Parsismo e os **II**, 472
Pérsia, espírito guardião da **II**, 473, 474, 475
Proteção **II**, 473, 474, 475
proveito da obra de Cristo **III**, 476, 477, 478, 479
queda dos **II**, 469
querubim **II**, 459, 460
redenção e os **II**, 471, 472
revelação e os **II**, 471, 472
serafim **II**, 460
significado dos **II**, 458, 459
teologia católica romana e os **II**, 460, 461, 462, 473, 474, 476, 477, 594, 595
teologia luterana e **II**, 472, 473, 474, 594, 595, 596
teologia protestante e os **II**, 460, 461, 462, 477, 479
teologia reformada e os **II**, 473, 474, 595, 596
tipos de **II**, 459, 460
unidade **II**, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468
veneração dos **II**, 476, 477, 478, 479, 480
animais **IV**, 601, 602
animais terrestres **II**, 490
aquáticos **II**, 489, 490
carnívoros depois da queda **III**, 185, 186
criação dos **II**, 489, 490, 519, 520
diversidade **II**, 525, 526
e os seres humanos **II**, 519, 520, 526, 527, 528, 532, 533, 534, 544, 545, 595, 596
espécies **II**, 525, 526
peixes **II**, 489, 490
animismo **I**, 270; **III**, 150; **IV**, 604
aniquilação **IV**, 597, 613, 620, 714, 713, 714, 718, 719
Anselmo
e o conhecimento de Deus **II**, 78, 80, 82, 83
e os atributos de Deus **II**, 115, 116, 134, 172, 173,205, 206
sobre a queda **III**, 37
sobre a satisfação **II**, 352, 385, 459, 460
ansiedade **IV**, 133, 134

anticristo **IV**, 664, 665, 685, 686, 694
aliança **III**, 79, 310,
absoluta e condicional **III**, 237
Adão/Deus **II**, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583
Cocceius sobre **III**, 215, 216, 217
da graça (*veja* aliança da graça)
da natureza (*veja também* aliança com a natureza) **II**, 577, 581
das obras (*veja* aliança das obras)
e comunhão entre Deus e os seres humanos **II**, 579, 580
e eleição **III**, 235, 236, 237, 238
e o mandamento probatório **II**, 576, 577, 578
e os direitos dos seres humanos diante de Deus **II**, 580
e vida cristã **III**, 200, 219
em Gênesis **III**, 207, 208, 209, 210, 211, 227
importância da **II**, 578, 579
interna e externa **III**, 237
livre arbítrio e **II**, 580, 581
na teologia reformada **III**, 215, 216
no antigo Testamento **III**, 225, 226, 227, 228, 229
no costume do antigo Oriente **III**, 209, 210
religião e **II**, 579, 580, 581, 582
aliança com a natureza **III**, 200, 219, 222, 223, 224, 225, 231, 232, 233, 234, 235
aliança da graça **II**, 577, 578, 587, 588, 597, 598; **III**, 65, 66, 79, 106, 199, 200, 201, 219, 500, 501, 585, 600; **IV**, 66, 67, 127, 128, 184, 208, 217, 454
Bavinck sobre **III**, 17, 18
benefícios da **IV**, 57, 58, 59, 125, 126, 179, 449, 453, 459, 460, 467
começa depois da queda **III**, 203
como permanente **IV**, 273, 272, 656
como unilateral **III**, 199, 202, 210, 211, 236
condições da **III**, 202, 235, 236
destinada a se tornar bilateral **III**, 202, 236, 237
diferentes dispensações da **III**, 237; **IV**, 459, 532, 533
e a aliança das obras **III**, 231, 232, 233, 234, 235
e a ordem de salvação **III**, 531, 532
e batismo infantil **IV**, 79, 80, 157, 158, 516, 517, 518, 532
e eleição **IV**, 504, 517
e *pactum salutis* **III**, 235, 236
e sacrifício **III**, 373, 410
e solidariedade **III**, 108, 109
em Israel **IV**, 607
filhos nascidos na **IV**, 516, 517, 518
ímpeto universal da **IV**, 670, 732
indissolubilidade da **III**, 210, 211
no Monte Sinai **III**, 226, 227, 228
objetivo da **III**, 585, 586
precede a regeneração **IV**, 80, 81
supera a aliança das obras **III**, 411
unidade da **IV**, 448, 457, 458, 459, 460, 486, 534, 535
aliança das obras **I**, 108, 109, 308; **II**, 559, 560, 577, 578, 582, 583587, 588, 589, 590, 597, 598, 599; **III**, 66, 67, 89, 104, 143, 144, 219, 283, 284, 383, 501, 502, 538, 539; **IV**, 87, 208, 266, 447, 454, 469, 496, 738
e a aliança da graça **III**, 231, 232, 233, 234, 235
e solidariedade **108**, 109
aliança abraâmica **III**, 201, 222, 223,226, 227, 232, 233
aliança interna **IV**, 362, 494, 495, 496, 517
aliança no Sinai (*veja também* lei mosaica)
almas enfermas **III**, 567, 568
anarquismo moral **IV**, 261
antiga aliança **III**, 201, 213, 388, 470
Antigo Testamento
autoridade na igreja primitiva **I**, 62
como intermezzo **IV**, 670
cristologia do **III**, 247
disciplina eclesiástica no **IV**, 428
e a graça **II**, 221, 222
e a Trindade **II**, 263, 268, 269, 270, 271
e fidelidade **II**, 213, 214

e o Novo Testamento **I**, 395, 396; **II**, 214, 276, 277; **III**, 229, 233, 249, 250, 328
e o Pai **II**, 279
e os decretos de Deus **II**, 352, 353, 354
e sabedoria **II**, 209, 210
eleição no **II**, 352, 353, 354
entre os gnósticos **I**, 415, 416
igreja no **IV**, 300
moderna teologia no **III**, 217
monoteísmo e **II**, 174, 175
natureza espiritual de Deus no **II**, 188
nomes de Deus no **II**, 99, 100, 147, 148, 149, 150
profecias messiânicas **III**, 246
revelação de Deus **II**, 33, 34
sacramentos no IV, 469, 490, 496
sacrifícios **III**, 482, 483; **IV**, 555
sobre a morte **IV**, 620, 621
sobre a vida **IV**, 606, 607, 608
antigos católicos **IV**, 356, 363, 364
atos de fé **IV**, 504, 516, 530, 531, 532
antineonomianismo na Inglaterra **I**, 182
antineonomistas (anteonomianos) **III**, 539, 538, 591, 592; **IV**, 181, 182, 204, 217, 218
antinomianismo **III**, 403, 493, 495, 500, 501, 536, 537, 538, 539, 540, 574, 575, 576, 577; **IV**, 179, 180, 182, 190, 204, 218, 227, 228, 234, 257, 261, 448, 457, 462
antíoco Epifânio **IV**, 685, 690
antítese **III**, 15, 16; **IV**, 21, 22, 441
antropologia **II**, 536, 537
antropomorfismo **I**, 310, 311, 380; **II**, 42, 43, 97, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 161, 188, 189, 190, 191, 192
antropomorfitas **II**, 168, 169, 177, 178
αποκαλυπτειν e φανερουν **I**, 325
aplicação da salvação **III**, 233, 234, 472, 473, 491, 492, 495, 496, 497, 504, 515, 529, 530, 531, 577, 578, 579, 600, 601
apolinarianismo **III**, 18, 19, 301, 302, 306, 317
apologetas **I**, 123, 365, 507, 515, 536, 578; **II**, 287, 288, 289, 290, 432, 433
apologetas cristãos **II**, 287, 288, 289, 290
apologética
no racionalismo protestante **I**, 513, 514, 515
papel na teologia **I**, 53, 54, 55, 56, 515, 516, 517
pelos profetas, Jesus e os apóstolos **I**, 507, 508, 509, 510
segundo Roma **I**, 510, 511, 512, 513
válida **I**, 515
apostolado **IV**, 331, 337, 338, 366, 367
apostasia **III**, 133; **IV**, 269, 271, 272, 273, 672, 682, 685, 686, 732, 733
apostolicidade da igreja **IV**, 279, 312, 342, 343
apóstolos **IV**, 171, 172, 327, 330, 331, 337, 338, 339, 341, 342, 343, 344, 367, 368, 439
apotelesmatum **III**, 313
apoteose **III**, 18, 19, 239, 245,
Aquino, Tomás. *Veja* Tomás de Aquino
Arcebispos **IV**, 359, 388, 389
argumento antropológico **IV**, 601, 602
argumento moral **IV**, 602
Arianismo **II**, 20, 21, 120, 121, 266, 267, 269, 291, 308, 318
e a criação **II**, 429, 431
e a Trindade **II**, 265, 281
e Socianismo **II**, 299
essência do **II**, 297, 298
subordinacionismo e **II**, 265, 298
arca **IV**, 314, 510
argumento metafísico **IV**, 601
argumento ontológico **IV**, 600
Ario **III**, 289, 290, 301, 321; **IV**, 364, 365
Aristides **III**, 293
Aristóteles **III**, 155, 156, 182, 183, 195; **IV**, 246, 280
e os atributos de Deus **II**, 156, 157, 160, 169, 170, 199, 200, 217, 232
e a vontade de Deus **II**, 235
e o conhecimento de Deus **II**, 60, 82
aristotelismo **II**, 491, 492

arminianismo **I**, 181, 182; **II**, 118, 119, 347, 348, 614, 615; **III**, 200, 214, 215, 464, 465, 466; **IV**, 32, 33, 120
arrependimento **III**, 81, 160, 405, 492, 496, 497, 525, 526, 533, 534, 572, 573, 590, 591, 597; **IV**, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 459, 460
como contínuo **IV**, 176, 177, 256
e a disciplina eclesiástica **IV**, 431
e batismo **IV**, 520
e fé III, 526; **IV**, 31, 132, 151, 152
e justiça **IV**, 166, 167
e o batismo de João **IV**, 507
e perdão **III**, 376
varia em tipos **IV**, 141, 142
arrependimento vicário **III**, 405
arte e religião **I**, 267, 268, 277
Artigos de Walcheren **III**, 466
árvore da vida **III**, 25, 29, 30, 40, 178
árvore do conhecimento do bem e do mal **III**, 25, 29, 30, 67
Αρχαι **I**, 210, 211
Ascetismo **III**, 52, 316, 381, 500, 535, 536, 576; **IV**, 241, 242, 245, 246, 441, 442, 570, 571, 682, 730, 731
como forma de perfeição em Roma **I**, 361
Kuyper sobre **III**, 16
Paulo sobre **III**, 56
sobre a matéria **III**, 53
aspersão **IV**, 503, 522, 523
asseidade **II**, 116, 117, 124, 125, 127, 145, 154
assembleia de Westminster **I**, 185
assentimento **IV**, 98, 111, 113, 114, 115, 122, 123, 241, 260
astrologia **II**, 611, 612; **III**, 191, 193
astronomia **II**, 491, 492, 493, 495, 496
atavismo **II**, 522; **III**, 115, 116
Atanásio **II**, 114; **III**, 37, 38, 261, 310, 346
Ateísmo **II**, 28, 52, 56, 57, 58, 59; **III**, 167
Atividade hiperfísica de Deus **IV**, 78, 79, 85
Atman **III**, 41
Átomos **II**, 421, 423, 424, 494, 495, 523, 524
atributos comunicáveis de Deus **II**, 98,99, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 183-262
amor **II**, 221, 222
amor permanente **II**, 219
beleza **II**, 261
bem-aventurança **II**, 217, 218, 219, 220, 256, 257, 258
bondade **II**, 185, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 440, 441, 442
conhecimento **II**, 183, 184, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202
corporeidade **II**, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196
fidelidade **II**, 185, 213, 214, 215, 216
glória **II**, 259, 260, 262, 262
graça **II**, 220, 221
indulgência **II**, 219, 220
intelectuais **II**, 183, 184, 196-216
invisibilidade **II**, 183, 193, 194, 195, 196
justiça **II**, 185, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234
misericórdia **II**, 219, 220
morais **II**, 185, 216, 217, 218 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228
natureza espiritual **II**, 183, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196
onipotência **II**, 188, 252, 253, 254, 255, 256
onisciência **II**, 20, 184, 202, 203, 204, 205
paciência **II**, 219, 220
perfeição **II**, 217, 218, 219, 256, 257, 258, 259
pré-conhecimento **II**, 20, 184, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209
retidão **II**, 185, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 234, 236
sabedoria **II**, 209, 210, 211, 212, 213
santidade **II**, 185, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228
soberania **II**, 16, 17, 186, 187, 235-256
verdade **II**, 185
vontade (*veja* vontade, divina)

atributos da Escritura
autoridade **I**, 455
clareza **I**, 475
em geral **I**, 452
necessidade **I**, 466, 467
suficiência **I**, 481
atributos de Deus. *Veja também* Nomes de Deus **II**, 98, 99, 113-262
ações **II**, 102, 103
amor **II**, 221, 222
amor permanente **II**, 219
asseidade **II**, 116, 117, 125, 127, 145, 146, 154
beleza **II**, 261
bem-aventurança **II**, 217, 218, 219, 220, 256, 257, 258
bondade **II**, 185, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 440, 441, 442
caráter absoluto II, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127
classificação dos **II**, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140
comunicáveis **II**, 98, 99, 134, 135, 138, 139, 183-262
conhecimento **II**, 183, 184, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202
conhecimento dos **II**, 131, 132, 133, 134
corporeidade **II**, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196
deísmo e **II**, 158
diversidade dos **II**, 130, 131
e a Trindade **II**, 152, 153, 154, 338, 339
e o remonstrantismo **II**, 158, 168, 178, 179
e seus nomes **II**, 100, 102, 103, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120
emoções **II**, 102, 103
escolasticismo e os **II**, 132, 154, 158, 159, 160
Escritura e os **II**, 153
essência e **II**, 120-134
eternidade **II**, 151, 152, 162, 164, 165, 166, 167
glória **II**, 259, 260, 262, 262
graça **II**, 220, 221
imanência **II**, 112, 113, 134, 135, 139, 140, 142, 143
imutabilidade **II**, 21, 151, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162
incomunicáveis **II**, 135, 136, 137, 138, 139, 140
independência **II**, 116, 117, 151, 152, 154, 155, 156
indulgência **II**, 219, 220
infinidade **II**, 116, 151, 152, 162-174
intelectuais **II**, 183, 184, 196-216
invisibilidade **II**, 183, 193, 194, 195, 196
justiça **II**, 185, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234
misericórdia **II**, 219, 220
misticismo e **II**, 133, 134
morais **II**, 185, 216, 217, 218 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228
natureza espiritual **II**, 183, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196
natureza pessoal (*veja* natureza pessoal de Deus)
negativos **II**, 131, 132, 133, 134, 137, 138
ocupações **II**, 103
onipotência **II**, 188, 252, 253, 254, 255, 256
onipresença **II**, 151, 152, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174
onisciência **II**, 20, 184, 202, 203, 204, 205
paciência **II**, 219, 220
panteísmo e os **II**, 127, 128
partes do corpo **II**, 102
perfeição **II**, 217, 218, 219, 256, 257, 258, 259
positivos **II**, 131, 132, 133, 134
pré-conhecimento **II**, 20, 184, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209
retidão **II**, 185, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 234, 236
sabedoria **II**, 209, 210, 211, 212, 213

santidade **II**, 185, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228
simplicidade **II**, 152, 174, 177, 178, 179, 180, 181
singularidade **II**, 152, 174, 175, 176, 177
soberania **II**, 16, 17, 186, 187, 235-256
teologia cristã e **II**, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 139, 140, 141
teologia reformada e os **II**, 134, 135, 140
transcendência **II**, 113, 134, 135, 139, 140, 142
triunidade **II**, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 138
unidade **II**, 152, 174, 175, 176, 177
verdade **II**, 185
vontade (*veja* vontade, divina)
atributos incomunicáveis de Deus. *Veja também* atributos de Deus **II**, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 151-181
e Trindade **II**, 152, 153, 154
Escritura e os **II**, 153
Eternidade **II**, 151, 152, 162, 164, 165, 166, 167
Imutabilidade **II**, 151, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162
Independência **II**, 151, 156
Infinidade **II**, 151, 152, 162-174
listas de **II**, 151, 152
onipresença **II**, 151, 152, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174
simplicidade **II**, 152, 174, 177, 178, 179, 180, 181
singularidade **II**, 152, 174, 175, 176, 177
teologia reformada e os **II**, 98, 99
unidade **II**, 152, 174, 175, 176, 177
atributos morais de Deus II, 216-234
amor **II**, 221, 222
amor permanente **II**, 219
bondade **II**, 185, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222
graça **II**, 220, 221
indulgência **II**, 219, 220
justiça **II**, 185, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234
misericórdia **II**, 219, 220
paciência **II**, 219, 220
perfeição **II**, 217, 218, 219
retidão **II**, 185, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 234, 236
santidade **II**, 185, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228
atrição **IV**, 99, 149, 150, 167, 168, 169, 170, 172, 174, 175, 176
Aufklärung. *Veja* Iluminismo
auto-consciência **III**, 31, 32, 33, 552, 553, 603
auto-esvaziamento. *Veja* kenosis
autoridade **IV**, 394, 419, 420
da Escritura **I**, 455, 462, 466, 504
da igreja, **I**, 457
descritiva e prescritiva **I**, 459
histórica e normativa (na Escritura) **I**, 445, 446, 456, 457
moral **I**, 401
na ciência e na arte **I**, 464
na religião e na teologia **I**, 464
na sociedade **I**, 463
quoad se e *quoad nos* **I**, 457
segundo a Reforma **I**, 455
segundo Roma **I**, 81

B

Babel **II**, 31, 32
Babilônia **IV**, 332, 368, 369, 684, 691
Balder **III**, 245
Batismo **III**, 587, 589; **IV**, 52, 53
benefícios do **IV**, 525, 526, 527, 538, 539
como perdão de pecados passados **IV**, 190
de desejo **IV**, 521, 540, 541
de João **IV**, 502, 506, 507, 511, 534
de sangue **IV**, 521, 540, 541
e arrependimento **IV**, 520

e conversão **IV**, 144
e o pecado original **III**, 147, 148
e os pecados futuros **IV**, 240
e regeneração **IV**, 30, 31, 54, 55, 57, 58, 59, 492, 493, 515, 516, 517, 518, 519, 520
e ressurreição **IV**, 646, 647
em "nome de Jesus" **IV**, 510
forma do **IV**, 503
ministração do **IV**, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545
não necessário para a salvação **IV**, 504, 539, 540
no Catolicismo Romano **III**, 521, 522, 523
pelagianos sobre o **III**, 88, 89
pelos hereges **IV**, 539, 544
ser humano é passivo no **IV**, 589, 590
batismo com água **IV**, 507, 511
batismo cristão **IV**, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512
batismo de adultos **IV**, 503, 504, 320, 523, 524, 528, 532, 533
batismo infantil **IV** 503, 504, 520, 528-539, 587
e a aliança da graça **IV**, 31, 57, 79, 80, 157, 158, 502, 516, 517, 532, 537
e regeneração **IV**, 68, 69
na história da igreja **IV**, 55
no Novo Testamento **IV**, 532
batismo leigo **IV**, 451, 495, 496, 540, 541
batistas **I**, 187; **III**, 466; **IV**, 425, 426
Barnabé **II**, 36
Basílio **II**, 52, 127, 128, 130; **III**, 315; **IV**, 558
Bath-Kol na teologia judaica **I**, 330
Bauer, Bruno **III**, 291
Baur, F. C. **III**, 302
Bavinck, Herman **II**, 11-23
Contexto **II**, 12, 13
e o neo-calvinismo **II**, 15, 16, 17, 18, 19, 20
Escola Teológica de Kampen **II**, 13
estudos no seminário **II**, 13
influências **II**, 12, 13, 14, 15
modernismo versus ortodoxia piedosa **II**, 13, 14, 15
relevância de **II**, 21, 22
Univercidade de Leiden **II**, 13
Baxter, Richard **III**, 466, 542
Belarmino, Robert **III**, 100, 147, 148, 368, 64, 65, 538, 539; **IV**, 117, 489, 492
sobre a igreja **IV**, 306, 311, 317, 318
sobre a imputação **IV**, 215, 216
sobre a vocação **IV**, 42
beleza **II**, 261
belzebu **III**, 150
bem-aventurança **II**, 216, 217, 218, 219, 237, 238, 256, 257, 582, 583, 584; **III**, 346, 552, 553, 572, 573, 574; IV, 647, 651, 730
bênção **III**, 176, 184, 185, 207
bênçãos espirituais **IV**, 730
benefícios de Cristo **III**, 343, 344, 351, 354, 355, 461, 471, 472, 479, 480, 529, 530, 580, 600, 603, 604
como graça **III**, 581, 587
e o Espírito Santo **III**, 531
benefícios econômicos de Cristo **III**, 456, 457
benefícios éticos de Cristo **III**, 456, 457
benefícios físicos de Cristo **III**, 456, 457
benefícios místicos de Cristo **III**, 456, 457
benefícios morais de Cristo **III**, 456, 457
beneplácito de Deus **III**, 152, 153
Bento XIV, Papa **IV**, 633
Berengarius **IV**, 559, 560, 561
Bernardo **IV**, 472
Besta **IV**, 684
Bíblia. *Veja* Escritura
Biedermann, A. E. **II**, 169; **IV**, 178, 179
Bispos **IV**, 171, 172, 173, 327, 331, 347, 348, 349, 350, 353, 354, 355, 357, 358, 363, 364, 366, 377, 378, 388, 389, 396, 402, 403, 408, 409, 436, 437, 539
blasfêmia contra o Espírito Santo **IV**, 271, 641, 642, 722, 723
boas obras **II**, 548, 549, 553, 554; **III**, 496, 532, 533, 534, 535; **IV**, 135, 176, 177, 178, 198, 234, 243, 244, 245, 257, 261, 262, 263, 642, 724

caráter meritório das **IV**, 266, 737
Lutero sobre as **III**, 492
necessidade para a salvação **III**, 515; **IV**, 234, 258, 259
Pelágio sobre **III**, 515, 516
Schelling sobre **III**, 555
teologia reformada sobre **III**, 572
Boaventura **II**, 53, 54, 64, 65, 66, 104, 105, 106, 116, 218, 219; **III**, 492, 519; **IV**, 732
Boetius **II**, 82, 88, 160, 166
Böhme, Jacob **III**, 27, 53, 280, 281
Bondade **II**, 185, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222
Amor **II**, 222
amor permanente **II**, 219
bem supremo **II**, 218, 219
criação e **II**, 440, 441, 442
e perfeição **II**, 217
Escritura e **II**, 219, 220, 221
Graça **II**, 220, 221, 222
manifestações da **II**, 219, 220, 221, 222
misericórdia **II**, 219
paciência **II**, 219, 220
significados **II**, 219, 220
Bonifácio **VIII**, Papa IV, 410, 411, 412
Booth, William **IV**, 297, 298
Bossuet, Jacques B. **IV**, 565
Bradwardina, Thomas **IV**, 290, 291
Brakel, Wilhelmus à **III**, 11
Branch **III**, 250; **IV**, 657
Bretshneider, K. G. **II**, 42
Browne, Robert **IV**, 297, 298
Bucer, Martin **IV**, 528, 529, 530
Büchner, L. **II**, 57
Buda **III**, 289, 569
Budismo **III**, 26, 28, 41, 54, 182, 499, 550, 595; **IV**, 31, 70, 105, 136, 281, 626, 627
Bullinger, H. **III**, 216
Bunyan, John **III**, 571
Bushnell, Horace **III**, 363
Busskampf **III**, 543

C

caídos (*lapsi*) **IV**, 145, 152, 178, 271
cianitas **III**, 223
Calcedônia **III**, 239, 240, 243, 261, 265, 269, 307, 431
cálice negado aos leigos **IV**, 578, 579
Calvinismo. **I**, 177; **II**, 15, 16, 17, 18, 349, 350, 367, 368, 369, 370, 404, 405
Veja também neo-Calvinismo; teologia reformada
Calvino **II**, 57, 58
conversão de **IV**, 160
e a incompreensibilidade de Deus **II**, 29, 30, 40, 41
e o conhecimento de Deus **II**, 54, 67, 68, 69
e os nomes de Deus **II**, 105
sobre a aliança **III**, 200, 216; **IV**, 59
sobre a Ceia do Senhor **IV**, 563, 564, 564, 572, 573
sobre a certeza **IV**, 133, 134
sobre a conversão **III**, 531, 532; **IV**, 154, 176, 177
sobre a descida ao inferno **III**, 419, 420
sobre a disciplina eclesiástica **IV**, 415, 416
sobre a encarnação **III**, 284, 285
sobre a fé **IV**, 113, 114, 129, 130, 131,132
sobre a igreja **IV**, 293, 294, 308, 319
sobre a igreja e o mundo **IV**, 441
sobre a imposição de mãos **IV**, 496
sobre a instrução catequética **IV**, 543, 544
sobre a ira de Deus **III**, 452, 453
sobre a justificação **IV**, 203, 204
sobre a morte de Cristo **III**, 422
sobre a ordem de salvação **III**, 529, 573
sobre a origem do pecado **III**, 58, 101
sobre a penitência **III**, 531, 532, 533, 589
sobre a pública profissão de fé **IV**, 590

sobre a regeneração **IV**, 65
sobre a ressurreição **IV**, 617
sobre a vida cristã **III**, 533, 534; **IV**, 247, 268, 269
sobre a virtude dos incrédulos **III**, 123
sobre arrependimento e fé **III**, 526, 533
sobre igreja e estado **IV**, 443, 444
sobre o batismo **IV**, 540
sobre o batismo infantil **IV**, 57
sobre o governo da igreja **IV**, 332, 390, 391, 392, 393
sobre o poder da igreja **IV**, 413, 414
sobre o reinado de Cristo **IV**, 377
sobre os bispos **IV**, 365, 366
sobre os sacramentos **IV**, 467, 468, 474, 475, 476, 478, 481
sobre os sínodos **IV**, 438
sobre os três ofícios de Cristo **III**, 349
Cameron, John **III**, 538, 539; **IV** 71, 72, 83
Campbell, John McLeod **III**, 363, 405, 425, 468, 469
Campbell, R. J. **III**, 235, 364
comunidade moral **III**, 106,107, 108
cananitas, destruição dos **III**, 137
canibalismo **III**, 333
cânon **I**, 393, 397, 398, 399, 400, 428, 429
Cânones de Dort. *Veja* Sínodo de Dort
canonização de santos **IV**, 633, 634
contemplação mística III, 499, 535, 536
Canus, Melchior **IV** 406, 407
Capadócios **III**, 261
capellus **IV**, 618
caridade, obras de
Carlyle, Thomas **III**, 274, 275; **IV**, 136, 137
Carne **III**, 27, 70, 82, 83, 298, 303; **IV**, 31, 89, 703, 704, 705
como pecaminosa **III**, 55, 56, 57
e espírito **III**, 52, 82, 84, 93, 98, 99
Carneades de Cirene **II**, 35
Carpócrates **III**, 291
Cartesianismo **I**, 185; **II**, 168, 169, 192; **III**, 217; **IV**, 204
Casa de Davi **IV**, 656, 657, 659, 661, 662
Cassiano **IV**, 146
Castigo **II**, 225, 226, 227, 228, 229; **III**, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173; **IV**, 227, 228, 656
casuística **IV**, 262
Catharinus **III**, 97, 98
Catecismo de Genebra **III**, 353, 354, 528
Catecismo de Heidelberg **III**, 89, 420, 421, 466; **IV**, 114, 117, 131, 256, 259, 380, 538
Catecismo Maior de Westminster **III**, 269, 466, 486
Catecismo Menor (Breve) de Westminster **III**, 466
Catecúmenos **IV**, 210, 152, 177, 178, 591
Catequese **I**, 53
catequistas **IV**, 435
cativeiro babilônico **IV**, 657
catolicidade da igreja **IV**, 277, 279, 286, 287, 288, 312, 313, 326, 327, 395
causa primária **II**, 625
causalidade **I**, 220
Ceia do Senhor **III**, 263, 432
admissão à **IV**, 158, 159
adoecer e morrer **IV**, 589, 590
benefícios da **IV**, 555, 556, 537, 584, 585
como memorial **IV**, 477, 547, 566, 573
como um sacrifício **IV**, 569, 572
como uma refeição **IV**, 470, 547, 554, 555, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573
fortalece e confirma **IV**, 583, 584
impedimento de participação na **IV**, 431, 431
na história da igreja **IV**, 556-567
participação consciente e ativa na **IV**, 589, 590
somente para os crentes **IV**, 587, 588, 589, 590
Celso **III**, 291; **IV**, 181, 182
Cerinto **III**, 212, 291, 294; **IV**, 645, 664
certeza. *Veja também* segurança da fé **IV**, 113, 114, 118, 119, 133, 134
de fé **I**, 573
e experiência **I**, 530

imediata em conhecimento **I**, 77, 566, 569
moral, segundo Kant **I**, 575, 576, 577
variedades de **I**, 76, 574
certificado acadêmico, para candidatos ao ministério **IV**, 385, 386
César de Arles **IV**, 615
Cesaropapismo **IV**, 394, 404, 419, 442, 443
céu. **IV**, 611, 726, 730 *Veja também* anjos; bem-aventurança
crescimento em conhecimento e amor no **IV**, 648, 649
diversidade no **IV**, 650, 651
imagem de uma refeição **IV**, 647, 648
chamado. *Veja também* chamado interno; chamado externo
como lei **IV**, 29
chamado real (*vocatio realis*) **IV**, 33, 34, 45
e regeneração **IV**, 82, 83
restringe o pecado **IV**, 38, 39
chamado eficaz **III**, 496, 588, 601, 602, 603
chamado externo **IV**, 29, 32, 33, 34, 35, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 82, 109, 110, 88, 101, 222, 332, 383, 384, 492, 495
chamado interno **IV**, 29, 32, 33, 34, 35, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 82, 109, 110, 88, 101, 222, 332, 383, 384, 492, 495
chamado particular **IV**, 41, 42, 43, 44, 45
chamado real (*vocatio realis*) **IV**, 33, 34, 45
chamado universal **IV**, 82, 83
charismata **III**, 582; **IV**, 250, 303, 304, 341
chaves do reino **IV**, 176, 399, 411, 413, 414
Chemnitz, M. **II**, 66; **III**, 263
Christelijke Gereformeerde Kerk **III**, 11
Cícero **II**, 53, 57, 60, 61, 62, 68, 89, 203; **III**, 42
Ciência **III**, 14, 38, 39; **IV**, 102, 652, 653
"meteorito" de Lockyer **II**, 495, 496
abordagem á teologia **III**, 12, 13, 14
antropologia **II**, 536, 537
astronomia **II**, 491, 492, 493, 495, 496
darwinismo e **III**, 75
e a criação **II**, 481, 493, 494, 495, 496, 497, 498
e a era da raça humana **II**, 528, 529, 530, 531
e a fé **II**, 17, 18
e a origem do universo **II**, 493, 494, 495, 496
e as origens humanas **II**, 520, 521, 522; **III**, 75
e cosmovisões **II**, 491, 492, 493
e metafísica **II**, 423, 424
e o domicílio original dos seres humanos **II**, 536, 537
e o relato de Gênesis sobre a criação **II**, 19, 20, 481
e religião **II**, 255, 275, 462, 541, 542; **III**, 118
e teologia **II**, 513, 514, 515
Escritura e **II**, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508
Geologia **II**, 496, 497, 498, 501, 502, 504, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515
hipótese Kant-Laplace **II**, 493, 494, 495, 495
hipóteses **II**, 493, 494, 495, 495
materialismo e **II**, 421, 423, 424
neutralidade impossível **I**, 298
oposição ao darwinismo **II**, 522, 523, 524
sementes da **II**, 71, 72
sobre a morte **III**, 188, 189, 190
visão positivista da **I**, 38, 42, 51, 52, 218, 248,
Ciência Cristã **III**, 60, 577; **IV**, 164
ciência natural **III**, 38, 39
Cipriano **III**, 513, 514; **IV**, 147, 241, 354, 355, 356, 357, 360, 369, 370, 437, 512
sobre a Ceia do Senhor **IV**, 558
sobre a igreja **IV**, 314
sobre o batismo **IV**, 522
sobre o batismo infantil **IV**, 528, 542
circuncisão **III**, 136, 217; **IV**, 502, 504, 505, 532, 533, 539, 542, 589, 590
do coração **IV**, 30, 51, 506
Cirilo **III**, 260, 307, 310, 346; **IV**, 558, 614
Cismas **IV**, 279, 321, 323
clareza da Escritura **I**, 475

Clemente de Alexandria **II**, 36, 63; **IV**, 354, 355, 632, 636, 638
sobre a aparência externa de Jesus **III**, 315
sobre a descida ao inferno **III**, 416, 417
sobre a queda **III**, 37
sobre a reconciliação **III**, 457
sobre o nascimento virginal **III**, 295
Clemente de Roma **IV**, 347, 557
Clero **IV**, 331, 356, 362, 388
Cloppenburg, J. **III**, 200, 216, 219
Cobiça **III**, 111
Coceianismo **I**, 185
Cocceius **II**, 169; **III**, 200, 215, 216, 217; **IV**, 185
Código de Hamurabi **III**, 137
Coerção **IV**, 86, 88, 89, 96, 422, 443, 444
Cognição **IV**, 113, 114
comer "capernaico" (cafarnaúnico) **IV**, 554, 555, 556, 577
comer, físico e espiritual **IV**, 576
compreensão em contraste com conhecimento **I**, 618
Comrie, A. **IV**, 116, 133, 219, 220, 222, 224
Comte, Auguste **II**, 45; **III**, 145
comunhão. **IV**, 567 *Veja também* Ceia do Senhor
comunhão com Cristo **III**, 493; **IV**, 51, 53, 54, 92, 124, 125, 126, 204, 266, 582, 583, 647, 648, 701
comunhão com Deus **III**, 204, 309, 310, 335, 336; **IV**, 32, 63, 64, 65, 93, 245, 732
comunhão dos santos **IV**, 277, 285, 291, 293, 304, 304, 309, 325, 390, 413, 627
com a igreja triunfante **IV**, 635, 647, 648, 649, 650, 651
no céu **IV**, 732, 733
na Ceia do Senhor **IV**, 586, 587
comunidade **II**, 587, 588, 589, 590; **IV**, 280,
comunicação de propriedades **III**, 240, 243, 262, 263, 268, 269, 282, 313-321, 411
concessionismo em relação à Escritura **I**, 413, 445, 446
conselho de paz. *Veja pactum salutis*
conselho, divino. **II**, 345-414; **III**, 57, 58, 599 *Veja também* decretos, divinos; predestinação; obras, divinas: *ad extra*
como plano eterno de Deus **II**, 376, 377, 378
como um decreto único e simples **II**, 378
e a eleição divina **II**, 341, 349, 350
e decretos **II**, 345, 346, 347,
e liberdade humana **II**, 341
e pré-conhecimento **II**, 349
e predestinação **II**, 396, 397
e preordenação **II**, 349, 350
e providência **II**, 343, 344, 605
e redenção **II**, 349
Escritura e **II**, 376, 377
execução do **II**, 343, 344
propósito e II, 349
conselhos de perfeição **IV**, 233, 234, 242, 262, 263, 500, 501, 641
concílios. *Veja os concílios e sínodos específicos;* assembleias eclesiásticas; sínodos
concílios ecumênicos **IV**, 396, 437
Concílio Ecumênico, Quinto **III**, 296
Concílio de Calcedônia **IV**, 359
Concílio de Cartago **IV**, 503, 528, 589
Concílio de Constança **IV**, 578
Concílio de Constantinopla **IV**, 359
Concílio de Éfeso **III**, 518
Concílio de Florença **II**, 194; **IV**, 150, 472, 615, 616
Concílio de Main **IV**, 543
Concílio de Latrão **II**, 40
Concílio de Latrão, III, **IV**, 472
Concílio de Latrão, IV, 418; **IV**, 150, 170, 560
Concílio de Nicéia **II**, 264, 292; **IV**, 358, 437
Concílio de Nicéia II **II**, 463
Concílio de Orange II **III**, 520
Concílio de Ravenna **IV**, 523
Concílio de Sardes **IV**, 359
Concílio de Trento **II**, 259, 260, 261, 262; **III**, 78, 93, 99, 381, 519, 521, 522, 572; **IV**, 83, 147, 148, 168, 169, 171, 173,

174, 191, 244, 366, 409, 473, 480, 488, 498, 530, 578, 616
Concílio Vaticano (Vaticano I) **I**, 157, 304, 409, 428, 484; **IV**, 83, 312, 328, 331, 362, 394, 402, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412
Concorrência **II**, 616, 617, 618, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627
Concupiscência **III**, 78, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 146, 147, 148, 149, 474; **IV**, 514, 515, 526, 527
Confiança **IV**, 99, 117, 122
como busca de refúgio **IV**, 119
como profundamente arraigada **IV**, 119
fé como **IV**, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 260
confirmação como sacramento **IV**, 497, 498, 501, 591, 592
Confissão Belga **I**, 87, 88, 89; **III**, 68, 466; **IV**, 378, 379, 526
Confissão e Apologia de Augsburg
confissão de fé **I**, 30, 45, 46, 86, 88; **IV**, 425
Confissão de Fé Francesa **III**, 466; **IV**, 565
confissão de pecados **III**, 82; **IV**, 164, 165, 166, 195, 228, 229
diante do sacerdote **IV**, 147, 151, 170, 171, 172, 414, 427, 428
confissão leiga **IV**, 114, 117, 132, 135
Confissão de Westminster **II**, 379,380, 382; **III**, 200, 216, 420, 466; **IV**, 735
Confissão Escocesa **III**, 466
confissão privada **IV**, 414
confissões reformadas **III**, 345, 346
Confucionismo **III**, 41
congregacionalistas sobre as confissões **IV**, 425
congruísmo **IV**, 42, 84, 461
conhecimento **III**, 180, 181, 481, 546, 547, 548, 552
divino **II**, 183, 184, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209
do bem e do mal **III**, 31, 32, 33, 37
e fé **IV**, 98, 99, 102,105, 106, 114, 115, 116, 122, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 260
e sabedoria **II**, 209, 210, 211, 212
humano **II**, 567, 568
médio **II**, 184, 204, 205, 206, 207, 208, 209
pré-conhecimento **II**, 21, 184, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209
conhecimento de Deus **II**, 53-93; **IV**, 731, 731
adquirido **II**, 54, 73, 74, 75, 76, 77
analógico **II**, 28, 48, 49
arquetípico **II**, 97, 110, 111, 112, 113, 200, 201, 202
atributos **II**, 132, 133, 134
autoconhecimento **II**, 97
cognoscibilidade de Deus **II**, 30
compreensibilidade do **II**, 201, 202
contemplação imediata de Deus **II**, 39, 40
ectípico **II**, 97, 110, 111, 112, 113, 200, 201, 202
Escritura e **II**, 54, 76, 77, 97, 98, 99
implantado (*veja* conhecimento implantado de Deus)
inato **II**, 73, 74, 75, 76
incompreensibilidade e **II**, 27, 28, 29
independência do **II**, 208
livre **II**, 200, 201, 202, 204, 208
natural **II**, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 200, 201, 202
necessário **II**, 204, 208
pela fé **II**, 28, 39, 40
pela razão **II**, 28, 39, 40
revelação e (*veja* revelação)
conhecimento ectípico **I**, 618; **IV**, 731, 732
conhecimento formal **IV**, 129, 130
conhecimento médio **II**, 184, 204, 205, 206, 207, 208, 209
conhecimento moral **III**, 31, 32, 33
consciência **I**, 65, 78, 92, 468, 526, 566; **III**, 569, 570
consciência, divina **II**, 183, 184, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202

consciência messiânica **III**, 391, 392, 393, 394
conselho completo de Deus **IV**, 425
Consensus Helveticus **I**, 190
Consolação **III**, 603; **IV**, 92
Constantino **IV**, 404, 405
Constantinopla **I**, 134; **IV**, 331, 359, 360
Consubstanciação **IV**, 468, 484, 566, 574, 575, 576, 577, 582, 583, 585, 586
Consumação **III**, 426
Contemplação **IV**, 242, 245, 731
Contingência **II**, 205, 206, 207, 208, 209, 241, 245, 246, 247, 448
Contra-Reforma **I**, 151, 152, 153, 154; **IV**, 315
Contrição **III**, 492, 532, 533, 534; **IV**, 99, 149, 150, 154, 164, 167, 175, 176, 178, 190, 195
Contrição passiva **III**, 532, 533
controvérsia iconoclasta **I**, 131, 141, 142
controvérsia Marrow na Escócia **I**, 190; **III**, 466, 467, 474, 475
conventículos **IV**, 163, 248, 296, 297, 378, 379, 517, 518, 519,
conversão **III**, 493, 495, 532, 533, 590, 591; **IV**, 62, 63, 70, 99, 121, 135, 139, 140, 141, 142, 143, 151, 152, 153, 154, 155, 156
  como diária **IV**, 176, 177,
  como um ato único ou um processo que dura a vida inteira **IV**, 152
  contínua **IV**, 153, 154, 177, 178
  de Israel **IV**, 658
  e santificação **III**, 598, 599; **IV**, 154
  Lutero sobre a **III**, 525, 526
  na psicologia da religião **III**, 567, 568, 569, 570, 571
  na teologia moderna **III**, 558
  não é produzida pela lei **IV**, 459, 460
  nas religiões não-cristãs **IV**, 135, 136, 137
  no estado intermediário **IV**, 619
  no Metodismo **III**, 544, 545, 546
  sentido amplo e restrito **IV**, 152, 153
  variedades de **IV**, 156, 157, 158, 159, 160, 161
conversão ativa **IV**, 152
conversão contínua **IV**, 153, 176, 177, 178
conversão externa **IV**, 137, 138
conversão habitual **IV**, 154, 155
conversão passiva **IV**, 152
conversão no leito de morte **IV**, 159
corpo **IV**, 622
  atributos de Deus e o **II**, 188, 189, 190, 191, 192, 568, 569
  como parte integrante de nossa humanidade **IV**, 648, 649
  como prisão da alma **III**, 52; **IV**, 702
  e espírito **II**, 188, 189, 190, 191, 192, 568, 569
  e regeneração **IV**, 95, 96, 97
  humano **II**, 568, 569
  ressurreição do **II**, 701, 702, 703, 704, 705, 706
  unidade e distinção entre o presente e o futuro **IV**, 704, 705
corpo espiritual **IV**, 699, 705
corpo natural **IV**, 699, 705
corporeidade **II**, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196; **IV**, 705
corporeidade intermediária **IV**, 622
corrupção **III**, 101, 102, 103, 123, 124, 163; **IV**, 93
cosmovisão aristotélico-ptolemaica **II**, 491
cosmovisão copérnica **II**, 290, 291, 292
cosmovisão ptolemaica **II**, 290, 291
creatio ex nihilo **II**, 425, 426, 427, 428, 429
Credo Niceno **III**, 486, 487; **IV**, 312
crenças e fé **IV**, 122, 123
crentes **IV**, 143, 144, 145, 265
crer e conhecer **IV**, 130, 131
criação. **II**, 19, 20, 415-448, 24, 25, 703
  - *Veja também* criacionismo; Criador; separação; traducianismo
  adorno da **II**, 488
  alternativas religiosas a **II**, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424
  apologetas e a **II**, 432, 433
  Arianismo e a **II**, 429, 431
  Bavinck sobre **III**, 12, 17, 18
  bondade da **III**, 28

ciência e **II**, 481, 493, 494, 495, 496, 497, 498
como obra trinitária **III**, 221
como revelação **I**, 306
cosmovisão baseada na criação **II**, 444, 445, 446, 447, 448
da luz **II**, 487, 488, 489
darwinismo e **III**, 75
das aves **II**, 489, 490
de Adão e Eva **II**, 31, 32
descanso da **II**, 490, 507
Deus e **II**, 426, 427, 428, 429, 439, 440, 441, 442, 443, 444
dias da **II**, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497
distinta da queda **III**, 72, 73, 74, 75, 76
diversidade na **II**, 445, 446
do sol, da luz e das estrelas **II**, 489
dos animais **II**, 519, 520
dos animais aquáticos **II**, 489, 490
dos animais terrestres **II**, 490
dos anjos **II**, 462, 463
dos peixes **II**, 489, 490
dos seres humanos **II**, 519, 520
doutrina da **II**, 18, 19, 20, 21, 415
e a glória divina **II**, 442, 443, 444
e a relação entre Deus e os seres humanos **II**, 440, 441, 442, 443, 444
e a vontade divina **II**, 241, 242, 243, 244, 245
e emancionismo **II**, 20, 21, 22, 428, 429, 440
e encarnação **III**, 282, 283, 284, 285
e geração **II**, 429
e o Sabbath **II**, 490, 507
e preservação **II**, 603, 604, 619, 620
e providência **II**, 603, 640, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624
e racionalismo **II**, 441
e recriação **II**, 433, 445
e sequência **II**, 497, 498
e tempo **II** 435, 436, 437, 438, 439, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 497, 498
Elohim e **II**, 268, 269, 270
Espírito Santo e **II**, 430, 431, 432, 435
evolução e a **III**, 75
ex nihilo **II**, 427, 428
Gênesis e **II**, 19, 20
geologia e **II**, 496, 497, 498, 508, 509, 510, 511, 512
Gnosticismo e a **II**, 415, 416, 429, 432, 433
maldição sobre **III**, 176
materialismo e **II**, 415, 421, 422, 423, 424, 444, 447
objetivo da **II**, 439, 440, 441, 442, 443, 444
ordem na **III**, 119, 120
paganismo e **II**, 417, 418, 447
panteísmo e **II**, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 444, 447
poderes naturais **II**, 484, 485, 486
primeiro relato **II**, 487, 519, 520
redenção da **IV**, 94
relato babilônico **II**, 482, 483, 484, 485, 486
relato escriturístico da (*veja* relato escriturístico da criação)
renovação da **IV**, 442, 699, 724, 725, 726, 727, 728, 729
restauração da (*veja também* recriação) **III**, 476, 477, 478, 479
sabedoria e **II**, 210, 211, 212, 213
segundo relato **II**, 487, 519, 520
seis dias da **II**, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493
semana **II**, 486, 487
semana de seis dias **II**, 503, 504, 505, 506, 507, 508
separação **II**, 488
sistema solar e **II**, 493, 494, 495, 496
sujeita à futilidade e decadência **III**, 180, 184, 185, 186, 187
teologia católica romana e **II**, 442, 443, 490, 491
teologia cristã e **II**, 428, 429, 430, 431, 439, 440, 441, 442, 443, 490, 491

teologia e **II**, 481
teologia reformada e **II**, 443, 491
ternários da **II**, 487, 488, 489
triduum da **II**, 507, 508
Trindade e **II**, 268, 269, 270, 339, 340
unidade na **II**, 445, 446
criacionismo **II**, 573, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599
e a alma **II**, 591, 592, 593, 594, 595; **III**, 96, 97, 114, 115
e a teologia católica romana **II**, 595, 596, 597, 598, 599
e a teologia reformada **II**, 595, 596, 597, 598, 599
e traducianismo **II**, 573, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597
Escritura e **II**, 591
Criador **II**, 20, 21, 111, 112, 110, 111, 112, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434
crianças que morrem na infância **IV**, 24, 58, 65, 87, 125, 126, 451, 536, 724, 733, 734, 735, 736
criaturas racionais e o pecado **III**, 146, 147, 148, 149
Cristo ideal **III**, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 301, 302, 306, 356, 357, 362, 363, 430
Crell, Johann **II**, 42, 168, 169, 190, 191,
Cremação **IV**, 604, 699
crime **III**, 162, 167, 168, 169, 170, 171; **IV**, 445
Crisóstomo, João **III**, 315; **IV**, 317, 558
cristão (termo) **III**, 328, 365; **IV**, 108
Cristianismo. *Veja também* teologia cristã; paganismo; conflito com o paganismo **I**, 121, 122, 123
como a mais pura religião, segundo Ritschl **I**, 541
como cumprimento da religião de Israel **I**, 396
como não dogmático **I**, 33, 604
como religião histórica **I**, 595
e ciência **II**, 623, 624, 625
e cultura **II**, 14, 15, 16, 17, 18; **III**, 14
essência do **I**, 78, 110, 111, 118
na recente filosofia da religião **I**, 173
similaridades e diferenças com o paganismo **I**, 319, 326, 342
Cristo. *Veja* Jesus Cristo
Cristologia **III**, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265
Adocionista **II**, 296
e escatologia **IV**, 693
e encarnação **III**, 280
na teologia moderna **III**, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 278, 305
do Antigo Testamento **III**, 247
crítica literária do Antigo Testamento **III**, 246, 247
crucificação **III**, 414
cruz **III**, 387, 394, 395, 428, 479, 480
culpa **III**, 45, 79, 93, 94, 95, 110, 111, 112, 113, 133, 148, 154, 173, 174, 175, 176, 178, 204, 349, 577, 578, 579
liberdade da **IV**, 167, 255
potencial versus real **III**, 175
responsabilidade pela **IV**, 146, 151, 227
Ritschl sobre a **III**, 358, 359
culpabilidade, graus de **III**, 131
culto aos ancestrais **IV**, 596
cultura **II**, 13, 14, 15, 16, 17, 18; **III**, 14, 25, 32, 33, 37, 38, 206, 223
como finita **IV**, 654
e esperança de redenção **III**, 331, 332, 333
progresso da **III**, 361, 562
curialismo **IV**, 361, 362

D

Dale, R. W. **III**, 362, 454, 455
Darby, John **IV**, 297, 665
Darbystas **IV**, 336, 664
Darwin, Charles **II**, 55, 56, 57; **III**, 14, 115, 116, 145, 146, 186, 304; **IV**, 654
crítica a **II**, 524, 525, 526, 527, 528
e a era da raça humana **II**, 528

e a geração ambígua **II**, 524, 525
e atavismo **II**, 522
darwinismo **II**, 84, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 533, 534
definição **II**, 522
diversidade e **II**, 525, 526
e a dimensão física da humanidade **II**, 527, 528
e as espécies **II**, 525, 526
e as relações entre os seres humanos e os animais **II**, 526, 527, 528
e seleção natural **II**, 522
Escritura e **II**, 519
oposição ao **II**, 519, 522, 523, 524
provas para a hipótese **II**, 522
teoria da descendência **II**, 522, 523, 524, 525, 527
Davi como tipo **III**, 235, 250
decretos, divinos. **II**, 345; **III**, 221, 284, 285, 529, 601; **IV**, 181, 219, *Veja também* conselho, divino
alcance dos **II**, 379, 380, 381, 382, 383
características dos **II**, 350, 351, 352
Escritura e **II**, 352, 353, 354, 355, 356
eternidade e **II**, 381, 382
ordem dos **II**, 370, 371, 375, 408, 409
providência e **II**, 608
realização dos **II**, 352, 382, 382
soberania divina e **II**, 350
temível **II**, 403, 404
deificação **II**, 193, 194, 195; **III**, 286, 287
deísmo **I**, 80, 188, 189, 263; **II**, 612, 613; **III**, 265, 584; **IV**, 77, 110, 418, 621, 639
Arminianismo no **III**, 465
e a eternidade de Deus **II**, 151, 164
e acaso **II**, 612, 613, 615, 616
e destino **II**, 615, 616
e encarnação **III**, 280
e imutabilidade **II**, 158
e onipresença **II**, 168, 168, 170, 171, 172
e os atributos divinos **II**, 117, 139, 140, 186, 187
e providência **II**, 612, 613, 615, 616, 620, 625
e redenção **III**, 332
e Trindade **II**, 334, 338
natureza irreligiosa **II**, 615, 616
no nomismo **III**, 575, 576
sobre a expiação **III**, 397
sobre a suficiência da revelação geral **I**, 313, 513
sobre o nascimento virginal **III**, 274
Delitzsch, Franz **IV**, 63, 64, 626, 725, 726
Demônios **III**, 195; **IV**, 629, 630
Deodoro de Tarsis **III**, 306
Dependência **I**, 241, 242, 243, 244, 245, 272
Depravação **III**, 82, 104, 121,
depravação total **III**, 80, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129
desastres naturais **III**, 183, 184
Descartes, René. *Veja também* cartesianismo **II**, 57, 58, 59; **III**, 494, 546; **IV**, 598
conhecimento implantado de Deus **II**, 53, 61, 62, 67, 68, 69, 70
e os atributos divinos **II**, 160, 161, 191, 192, 212, 235
prova da existência de Deus **II**, 79, 85
descendência física **II** 522, 523, 524, 525, 527, 596, 597
descida ao inferno **III**, 330, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 422, 423, 442, 485, 486
desenvolvimento humano **III**, 563, 564, 565, 656
desespero **IV**, 197
desobediência **III**, 132
despertamento religioso **III**, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571
destino humano. **II**, 573-599 *Veja também* bem-aventurança; aliança; vida eterna; visões de Deus
Adão e o **II**, 548, 549, 573
Cristo e o **II**, 573
e a queda **II**, 586, 587
em comunidade **II**, 587, 588, 589, 590
Escritura e o **II**, 551, 552
pecado e o **II**, 583, 584, 585, 587
teologia católica romana e o **II**, 548, 549, 551, 552, 553, 597, 598
teologia luterana e o **II**, 582, 583, 584, 597, 598

visões do **II**, 582, 583, 584, 585, 586, 587
desvio **III**, 133
determinismo **II**, 377, 378, 379; **III**, 43, 50, 79, 80
Deus. *Veja também* Pai; Espírito Santo; Jesus Cristo; Trindade; YHWH
aliança com Adão **II**, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582
ama a diversidade **IV**, 322
antes da criação **II**, 435, 436, 437, 438, 439
antítese com o pecado **III**, 375
atributos de (*veja* atributos de Deus; nomes de Deus)
autoconsciência de **II**, 183, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202
autoridade **III**, 145, 146
bem-aventurança e **II**, 217, 218, 219
beneplácito **III**, 153
bondade e amor IV, 39, 179, 713, 721, 722
cognoscibilidade de Deus **II**, 30
como amor **III**, 328, 330, 355, 358, 360, 372, 373, 395, 396, 453, 454, 458, 459
como artista **II**, 212, 213
como Criador **II**, 20, 21, 111, 112, 210, 211, 426, 427, 429, 430, 431, 432, 433, 434
como fundamento da ciência **I**, 231, 232
como inconsciente **II**, 198, 199, 200
como tornar-se **III**, 266, 269, 280, 281, 291, 308, 556
como princípio do ser na religião **I**, 278, 279
como princípio do ser na teologia **I**, 211
como triúno **II**, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 138
comunicabilidade **III**, 241, 309, 310
conhecimento de (conhecimento de Deus) **II**, 183, 184, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202
conhecimento humano de (*veja* conhecimento de Deus)
consciência de **II**, 183, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202
conselho de (*veja* conselho, divino)
e a alma humana **II**, 564, 565, 566
e a origem do pecado **III**, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72
e a providência (*veja* providência)
e antropomorfismo **II**, 42, 43, 97, 101, 102, 103, 104, 105, 106
e Cristo **II**, 34
e espaço **II**, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174
e Israel **II**, 27, 30, 31, 32, 33, 142, 143, 226, 227
e localização **II**, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174
e o mal **III**, 66, 67
e o mundo **II**, 35, 36, 119, 120, 133, 138, 139, 140, 161, 162, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 238, 239, 428, 433, 434
e o sofrimento **III**, 183, 184, 280, 281
e os seres humanos (*veja também* aliança; revelação) **II**, 138, 142, 143, 144, 177, 440, 441, 442, 443, 444
e outros deuses **II**, 32, 33, 34, 35, 36, 140
e satanás **III**, 193
Escritura e **II**, 30, 161
essência de **II**, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 304, 305, 306, 307, 308
eternidade de **II**, 435, 436, 437, 438, 439
exaltação de **II**, 33, 34
existência de **II**, 74, 76 (*veja também* provas da existência de Deus)
glória de **I**, 328, 345; **II**, 259, 260, 261, 262, 263, 398, 399
honra de **IV**, 721
imanência de **II**, 113, 134, 135, 139, 140, 142, 143; **III**, 304
impassibilidade de **III**, 183, 184

imutabilidade de **II**, 21; **III**, 243, 244, 308, 437, 438
incompreensibilidade de (*veja* incompreensibilidade de Deus)
ira **III**, 82, 87, 135, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 400, 403, 407, 424, 454, 455, 456, 495
justiça de **III**, 328, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378; **IV**, 712, 716, 720, 721, 722, 723
justiça de **III**, 373, 407; **IV**, 184, 185, 187, 188
liberdade e onipotência de **IV**, 639
Logos de **II**, 70, 71
mistério de **II**, 29, 30, 31, 32
na salvação **III**, 201
natureza absoluta de **II**, 27, 28, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 122, 123, 124, 125, 126, 127
natureza pessoal de (*veja* natureza pessoal de Deus)
nomes de (*veja também* nomes de Deus) **II**, 21, 33, 34
objetivo da criação **II**, 439, 440, 441, 442, 443, 444
obras *ad extra* **IV**, 219
obras de **II**, 266, 267
obras externas **III**, 578
onipotência **III**, 60
onisciência **II**, 21; **III**, 61
paternidade de **IV**, 274
permissão **III**, 29, 61, 62, 63
personalidade **II**, 309, 310, 311, 312
pré-conhecimento de **II**, 21, 184
provas da existência de (*veja* provas da existência de Deus)
revelação de (*veja* revelação)
sabedoria **II**, 184
santidade **III**, 65, 319, 320, 321
soberania de **III**, 14, 15, 16, 28, 65; IV, 20, 29, 32, 41, 87, 374, 375
transcendência de **II**, 113, 134, 135, 139,
visões de **II**, 183, 193, 194, 195, 196, 548, 549, 551, 552
vontade de **II**, 187; **III**, 28, 65, 66, 67, 68, 140
Deus-homem. **III**, 347, 349 *Veja também* encarnação
Deuses **II**, 32, 33, 34, 35, 36, 140
de Wette, W. M. **III**, 290
Dez Mandamentos **IV**, 234, 245, 261, 262
Dia da expiação **III**, 338, 339, 341, 398, 399, 481, 482
Dia do Senhor **III**, 247; **IV**, 652, 656, 658, 683, 684, 685, 699, 700, 725
Diaconisas **IV**, 351, 390, 392, 393, 434, 435
Diáconos **IV**, 331, 344, 349, 350, 351, 352, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 395, 396, 434
Didachê **IV**, 352, 512, 524, 556, 557, 569
Dilúvio **II**, 501, 502
diocese **IV**, 354, 355, 366, 369, 377, 378
direitos **II**, 233, 234, 580, 581
disciplina **IV**, 643
disciplina eclesiástica **IV**, 146, 177, 278, 295, 310, 318, 390, 395, 414, 415, 423, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 443, 444, 517, 565
disposição de fé **IV**, 116, 117, 118, 133, 153, 228, 504, 530, 531
disposição inata **II**, 71, 72, 73
distinção Criador-criatura **III**, 242
diversidade, divina **II**, 237, 238
divindade, superior e inferior **II**, 32, 33
divinização **III**, 481, 482
divórcio **III**, 137
Docetismo **III**, 244, 300, 314, 435
Doedes, J. I. **II**, 122
dogma
  e a filosofia grega **I**, 607
  Harnack sobre a história do **I**, 32, 117, 606
  Hegel sobre a história do **I**, 32
  história do **I**, 32, 85, 86, 117, 118, 119, 120, 190
  o termo **I**, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34
  quoad nos **I**, 31
  quoad se **I**, 31
  Roma e a história do **I**, 189
  segundo Doedes **I**, 54

segundo Kant **I**, 33, 35
segundo Ritschl **I**, 35
segundo Schleiermacher **I**, 35, 36, 37, 47, 48, 49, 65, 66, 67
dois estados **III**, 330, 411, 412, 413, 414, 430, 431, 432, 433, 434, 435
domínio perdido através do pecado **III**, 180
donatistas **IV**, 277, 287, 317, 325, 404, 473
dons
acrescentados (sobrenaturais) **II**, 548, 549, 550, 551,552, 553,556, 557, 558, 560, 561
de Deus **II**, 567, 568
do Espírito (*veja também* dons espirituais) **III**, 510, 511, 512
naturais **II**, 551
preternaturais **II**, 551
dons espirituais **III**, 481, 510, 511; **IV**, 162, 163, 278, 303, 304, 332, 336, 380, 381, 392, 419, 420, 433, 434
donum superadditum. *Veja também* dons acrescentados **IV**, 102, 621, 633, 731
dor. *Veja também* sofrimento
Dorner, I. A. **II**, 135, 159; **III**, 243, 308, 312
doutores (professores de teologia) **IV**, 332, 391
dualismo **II**, 19; **III**, 183, 213, 302, 447
cartesiano **II**, 71, 72
Deus/mundo **II**, 429
espírito/matéria **II**, 429
maniqueísta **II**, 414
pelagiano **II**, 380, 381
platônico **II**, 69, 70, 71
Duns Scotus, John **II**, 40, **IV**, 168, 191, 489, 732
e os atributos comunicáveis de Deus **II**, 186, 187, 218, 241, 242, 243, 244
e os atributos incomunicáveis de Deus **II**, 110, 111, 115, 119, 122, 178
sobre a morte de Cristo **III**, 328
sobre Maria **III**, 122
sobre o pecado **III**, 157
sobre o sacrifício de Cristo **III**, 347
sobre punição **III**, 172
sobre satisfação **III**, 346, 374, 407
sobre substituição **III**, 404, 405, 406
Durandus, G. **II**, 39, 40
Dúvida **IV**, 133, 231

E

Ebionitas **III**, 213, 239, 259, 265, 291, 305, 349; **IV**, 282, 614, 664, 666
economia, trinitária **II**, 325, 326, 327, 328, 329
educação **IV**, 428, 591
Edwards, Jonathan **III**, 103, 113, 125, 126, 355, 540; **IV**, 162, 163, 164
Egoísmo **III**, 128
Egoísmo, vencido pela expiação **III**, 364
El **II**, 99, 102, 141, 149, 188
eleição, divina **II**, 345, 348, 349, 350, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414; **III**, 474, 475, 500, 501, 516, 517, 588; **IV**, 43, 44, 45, 46, 83, 84, 219
causa da **II**, 410, 411
Cristo e a **II**, 410, 411, 412, 413, 414
e a aliança **III**, 201, 235, 236, 237, 238, 475, 517, 518
e a igreja **IV**, 293
e batismo **IV**, 538, 539
e Israel **II**, 352, 353
e justificação **IV**, 204
e o mundo **II**, 413, 414, 415
e predestinação **II**, 370, 371, 372, 379, 399, 400, 408, 410, 412, 413
e reprovação **II**, 404, 405, 407, 408
Escritura e **II**, 352, 353, 354, 355, 356
natureza pessoal da **II**, 356
oposição a **II**, 379, 380
propósitos **II**, 356, 379, 380
soberania e **II**, 355
teologia reformada e **II**, 413, 414
Elohim **II**, 141, 142, 143, 149, 150
e a criação **II**, 263, 264
e a Trindade **II**, 268, 269, 270, 271, 272
e o poder de Deus **II**, 99, 187
e os atributos divinos **II**, 153

e YHWH **II**, 274, 275, 276
El Shaddai **II**, 99, 102, 141, 142, 143, 144, 149, 187
Emanacionismo **II**, 20, 21, 440,
Emoções **IV**, 250
Empédocles **IV**, 597
Empirismo **I**, 218; **II**, 63, 70
Encarnação **II**, 557; **III**, 19, 221, 259, 261, 264, 279
como centro da revelação **I**, 344, 380
como humilhação **III**, 244, 315
e a história da redenção **III**, 285, 286, 287
e a Trindade **III**, 241, 279, 280, 281, 282
e criação **III**, 282, 283, 284, 285, 309
e o testemunho da Escritura **III**, 288, 289, 290, 291
e pecado **III**, 283, 284
em todas as religiões **III**, 239, 245
igreja do Oriente sobre **III**, 261, 262
luteranos sobre **III**, 434
na teologia moderna **III**, 266, 268, 269
necessidade de **III**, 374, 375, 376, 377, 378
enciclopedistas franceses **II**, 521
encontros congregacionais **IV**, 438
energia cinética **IV** 653
Enoque **IV**, 608, 609
Entropia **IV**, 653
Entusiasmo **IV**, 278, 330, 336
Ephraem Syrus **IV**, 361
Ephraim **III**, 296
Epicuro **II**, 158, 189
Epifânio **III**, 296
Episcopado **I**, 63
Episcopio **II**, 178
Epistemologia **I**, 224, 501, 502
Era apostólica **I**, 347
Erastianismo **IV**, 419
Erasto **IV**, 415, 438
Erigena, John Scotus **II**, 28, 38, 39, 107
Erskine, Thomas **II**, 378
Escatologia **III**, 13; **IV**, 661, 662, 693
Escatologia individual **IV**, 609
escola biológica (sobre o crime) **III**, 168, 169
escola da história das religiões **III**, 239, 247; **IV**, 47
escola de Göttingen **IV**, 73
escola de Groningen **III**, 360, 390
escola de Saumur **I**, 186; **III**, 79, 102, 113, 538, 539, 540, 588; **IV**, 32, 72, 83, 222
escola de Tubingen **III**, 264, 436
escola sociológica (sobre o crime) **III**, 168, 169
Escola teológica de Kampen **II**, 13; **III**, 12, 17; **IV**, 18, 23
Escolasticismo I, 144, 150, 152, 226, 227, 510; IV, 148, 193, 457, 473, 483, 490, 491, 493, 502, 514, 616
Cristologia do **III**, 317, 347
e a imagem de Deus **II**, 549, 550
e o conhecimento de Deus **II**, 63, 65, 66
e os anjos **II**, 466, 467, 468
e os atributos comunicáveis de Deus **II**, 193, 194, 195, 196, 204, 206, 248, 258
e os atributos de Deus **II**, 132
e os atributos incomunicáveis de Deus **II**, 154, 157, 158, 160, 177, 178
na teologia protestante **I**, 99, 161, 180, 181, 182, 183
sobre a encarnação **III**, 281, 282, 283
sobre a fé **I**, 571
sobre a salvação particular **III**, 463, 464
sobre fé e teologia **I**, 609
sobre o dogma da Escritura **I**, 404
sobre o intelecto **I**, 229, 230
sobre o pecado **III**, 146
sobre revelação natural e sobrenatural **I**, 303, 510
escravidão ao pecado **III**, 173, 402
escribas **IV**, 399, 676
escritos apostólicos **I**, 60, 398
Escritura. *Veja também* autoridade da Escritura; Novo Testamento; Antigo Testamento

autoridade nos tempos medievais **I**, 407
autoridade universal da **I**, 463
auto-testemunho **I**, 385, 422, 436, 437
caráter instrumental da **I**, 213, 380, 473, 506, 507
como auto-autenticadora **I**, 583
como fundamento da teologia **I**, 86, 383, 426, 427
como norma final no Protestantismo **I**, 480
como sua própria intérprete **I**, 480
criticismo **I**, 414, 415, 422, 423, 424, 425 426, 427, 432, 433, 434, 444, 445, 446, 447, 448
dificuldades na **I**, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448
e a criação **II**, 425, 426, 427, 430, 432, 435, 439, 442, 503, 504, 505, 506, 507, 508
e a eternidade de Deus **II**, 164, 165
e a glória de Deus **II**, 259, 260, 261, 262
e a igreja **I**, 86, 88, 99, 384, 450, 453, 455, 457, 466, 469, 475, 488
e a igreja segundo a Reforma **I**, 86, 384, 385, 458, 468, 506, 507
e a igreja segundo Roma **I**, 100, 450, 465, 475, 482, 506, 507, 510,
e a imagem de Deus **II**, 540, 541, 542, 543, 565
e a natureza **I**, 86; **II**, 103, 104, 150, 623, 624, 625
e a natureza humana **II**, 540, 541, 542, 543
e a Palavra de Deus **IV**, 447, 455
e a terminologia extrabíblica **II**, 303, 304
e a Trindade **II**, 264, 286, 287, 303, 304, 305, 337, 338
e a unidade da raça humana **II**, 531, 532, 533, 534
e a vida eterna **II**, 551, 552, 553, 575
e a vontade de Deus **II**, 238, 239, 249, 250
e as origens humanas **II**, 529, 520, 525, 531
e bondade **II**, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222
e ciência **II**, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508
e confissão **I**, 86
e criacionismo **II**, 591
e darwinismo **II**, 519
e Deus **II**, 30, 161, 162
e fidelidade **II**, 213, 214
e geocentrismo **II**, 492
e imutabilidade **II**, 156
e lógica **II**, 77
e o conhecimento de Deus **II**, 54, 75, 76
e o conhecimento médio **II**, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 125, 126, 127, 136, 137, 141
e o destino humano **II**, 551, 552
e o número três **II**, 329
e onipotência **II**, 252, 253, 254, 255, 256
e onipresença **II**, 167, 168, 169
e os anjos **II**, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 474, 475, 478
e os decretos de Deus **II**, 352, 353, 354, 355, 356
e providência **II**, 604, 605, 607, 630, 631
e reprovação **II**, 402, 403
e revelação **I**, 380, 491; **II**, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 56, 57
e sabedoria **II**, 209, 210
e testemunho **II**, 77
e tradição **I**, 486, 490
e verdade **II**, 214
história do dogma a respeito da **I**, 402
importância da **I**, 377, 435, 436, 470
leitura segundo os protestantes **I**, 480, 481
leitura segundo Roma **I**, 475
no Judaísmo **I**, 402
polêmica contra **I**, 429, 430
propósito e objetivo **I**, 444, 445
relação com outras ciências **I**, 511, 512

relato da criação (*veja* relato escriturístico da criação)
segundo Schleiermacher **I**, 468
esfera de soberania **II**, 16, 17, 18; **III**, 15, 16; **IV**, 21, 22
esperança **IV**, 50, 51, 724, 727, 731, 732
como virtude teológica **IV**, 244
de Israel **IV**, 608, 652
de reunião com a igreja triunfante **IV**, 647, 648
espiritismo **I**, 326; **II**, 454, 455, 456; **III**, 75, 193, 194, 481; **IV**, 629, 630
espírito. **IV**, 89, 90, 706 *Veja também* mundo espiritual
e a alma **II**, 564, 565, 566
e a natureza **II**, 117, 118
e corpo ou carne **II**, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 568, 569
Espírito do Senhor **II**, 188, 189, 190, 191, 192, 193
Espírito e a Palavra **III**, 488, 602, 603
Espírito Santo. **II**, 318, 319, 320, 321; **III**, 425, 426, 555 *Veja também* Deus; dons espirituais; Trindade
ação dos filhos da aliança **IV**, 68, 70
agente na santificação **IV**, 255, 256,
atividade seladora **III**, 630
Bavinck sobre **III**, 18
concepção pelo **III**, 242, 295, 296, 297, 298
derramamento do **III**, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 577
divindade do **II**, 285, 286, 319, 320
dom do **IV**, 124
e a aplicação da salvação **III**, 491, 492, 495, 496, 497, 577, 578, 579, 580, 603, 604; **IV**, 221,
e a Ceia do Senhor **IV**, 565, 583, 584
e a comunhão entre Cristo e a igreja **IV**, 238
e a igreja **IV**, 254, 286
e a natureza humana de Cristo **III**, 297, 298
e a Palavra **IV**, 336, 462, 463, 464, 465, 466
e criação **II**, 430, 431, 432, 435,
e iluminação **III**, 603
e Jesus Cristo **III**, 506, 579, 580
e o batismo **IV**, 503
e o Filho **II**, 284, 285, 286, 322, 323, 324, 325
e o Pai **II**, 284, 285, 286, 322, 323, 324, 325
e o poder da igreja **IV**, 421
e os apóstolos **IV**, 342
e os benefícios da salvação **III**, 531, 532
e os nomes de Deus **II**, 107, 108
e os seres humanos **II**, 567, 568
e processão **II**, 318, 319, 320, 321
e regeneração **III**, 603; IV, 49, 51, 81, 82, 90, 91, 92, 93, 94
e salvação **III**, 601, 602
e Trindade **II**, 264, 266, 288, 289, 290, 312, 313
e união mística **IV**, 125, 254
e vida espiritual **IV**, 100, 101
expiração **II**, 318, 319, 320, 321
filioque **II**, 323, 324
morada do **III**, 297
no Novo Testamento **II**, 276, 277, 284, 285, 286; **III**, 231
obra imediata **IV**, 32, 82, 83
obra renovadora **III**, 139; **IV**, 24, 25
obras do **II**, 17, 266, 267, 268
pecado contra o **III**, 131, 157160, 161
personalidade do **II**, 284, 285, 286, 318, 319
principia/principium **II**, 322, 323, 324, 325
testemunho do **IV**, 129, 130
espiritualização na exegese **IV**, 667, 668, 669, 727
essência da religião **I**, 236
essência divina **II**, 304, 305, 306, 307, 308
essênios **IV**, 609
essentia **II**, 304, 305, 306, 307, 308
estado de felicidade **IV**, 269, 602
estado de glória **II**, 548, 551, 552, 553
estado intermediário **IV**, 396, 435
estatura **III**, 208, 209
estipulações da aliança **III**, 199

estoicismo **II**, 60, 67, 168, 169, 169, 170, 188, 199; **III**, 43, 189; **IV**, 45, 240, 241, 655
eternidade **IV**, 700, 738
eternidade de Deus **II**, 151, 152, 162, 164, 165, 166, 167, 381, 435, 436, 437, 438, 439
eternidade do mundo **II**, 436, 437
ética **I**, 56, 57, 58, 261, 262, 284; **IV**, 241
eucaristia **IV**, 498, 546
Eucken, Rudolf **IV**, 59, 60
Eunômio **II**, 48, 49, 52, 110, 111, 127, 128
Eurípedes **III**, 181, 182
Eusébio **IV**, 369, 370, 558
Êutico **III**, 243, 308, 311,
Eutiquianismo **III**, 240, 261, 306
Eva **II**, 31; **III**, 132
Evangelho **IV**, 34, 400, 401, 448
como cumprimento do Antigo Testamento **IV**, 458, 459
como fé e arrependimento **IV**, 460
e julgamento **IV**, 708
evangelistas (ofício extraordinário da igreja) **IV**, 331, 339, 340, 364
evolução **II**, 21; **III**, 27, 28, 75, 79, 80, 89, 304, 495; **IV**, 39, 595, 596, 654
e a preexistência da alma **III**, 74, 75
e a queda **III**, 37, 38
e crime **III**, 167, 168, 169, 170
e egoísmo **III**, 128
e justiça **III**, 167
e naturalismo **II**, 543, 544, 546
e natureza humana **II**, 543, 544, 546
e o pecado original **III**, 113, 114, 115
enciclopedistas franceses e a **II**, 520
filosofia grega e **II**, 520
não-darwinista **II**, 520
teologia cristã e a não-darwinista **II**, 520
exaltação, estado de **III**, 264, 265, 330, 343, 371, 423, 436, 437, 440, 441, 442, 451, 479, 491, 506
exame dos oficiais da igreja **IV**, 383, 385, 386
ex cathedra **IV**, 406, 407
excomunhão **IV**, 146, 240, 285, 396, 415, 416, 429, 430, 431, 432
exílio **III**, 246, 340, 491, 501
existência de Deus, argumentos em favor. *Veja* provas para a existência de Deus
ex nihilo **II**, 425, 426, 427, 428, 429
ex opera operato **IV**, 291, 402, 403, 449, 467, 479, 490, 491, 494, 500
no batismo **IV**, 502, 513, 514, 515, 521, 532
na penitência **IV**, 175
exorcismo **III**, 193; **IV**, 497, 498
experiência **IV**, 127, 128, 132, 133, 224
experiência religiosa IV, 279
expiação. **III**, 138, 139, 327, 329, 333, 334, 335, 342, 372, 373, 374, 394, 395, 397, 400, 401, 402, 453, 454, 456; **IV**, 99, 124 *Veja também* reconciliação
expiação limitada **IV**, 35
expiação particular **III**,425, 466, 467, 468, 469, 472, 473, 475, 476, 477, 478, 479, 480
expromissor **III**, 219
extrema unção **IV**, 499, 501
êxtase **III**, 493, 535, 536

F

família **IV**, 394, 418, 419
falsa igreja **IV**, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 322, 323, 381
falsa segurança **IV**, 197, 198
falsidade **III**, 152, 153
falsos apóstolos **IV**, 382, 383
falsos profetas **IV**, 340, 382, 383, 685, 691, 692
farisaísmo **III**, 153, 160, 184, 185, 378, 379, 491, 500, 501, 503; **IV**, 399, 456, 609, 674
fatalismo **III**, 79, 80, 118, 119
fato (histórico) e palavra na revelação **I**, 336, 345, 366, 385, 594
fé. **III**, 496, 497, 513, 514, 572, 602; **IV**, 53, 98 *Veja também* regra de fé
aceita com base na autoridade **I**, 461, 462, 463, 464, 523

Catolicismo Romano sobre a **IV**, 111, 112, 113, 114
certeza da **I**, 573; **IV**, 133, 134, 135
como aceitação de Cristo e seus benefícios **IV**, 181, 182,
como assentimento **I**, 571; **IV**, 123, 192, 241, 260
como ativa **IV**, 133, 105, 225, 246, 477
como ato **IV**, 66, 153
como confiança **III**, 542, 543; **IV**, 122, 123
como conhecimento **III**, 542, 543
como disposição **IV**, 116, 117, 118, 133, 153, 228, 504, 530, 531, 532
como dom gratuito **I**, 38, 39, 592, 615
como ligada à Escritura **I**, 568
como nova lei **III**, 466
como poder miraculoso I, 502
como recebedora **IV**, 132, 133, 246
como reconciliação **III**, 474, 475
como salvadora **I**, 568
como uma obra divina **I**, 570
como virtude teológica **IV**, 244
conhecimento de Deus pela **II**, 28, 39, 40
dois tipos de **I**, 568
e a Ceia do Senhor **IV**, 546, 584, 585
e a salvação **II**, 410
e arrependimento **III**, 235, 526; **IV**, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 460
e as provas da existência de Deus **II**, 55, 56, 91, 92, 93
e ciência **II**, 17, 18; **IV**, 102
e conhecimento **I**, 35, 65, 540, 553, 554
e justificação **IV**, 154, 155, 190, 195, 214, 215, 218, 222, 223, 224, 225, 226
e obras **IV**, 214
e os sacramentos **IV**, 467, 469, 474, 493, 494, 495, 496
e providência **II**, 606, 607, 630, 631
e razão **I**, 613
e redenção **III**, 533, 534
e regeneração **IV**, 65, 73, 123
e santificação **IV**, 260
e teologia **I**, 40, 84, 85, 601, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616
em geral **I**, 566
essencial para a teologia **I**, 612
fundamentos da **I**, 501, 578
história da ideia na teologia cristã **I**, 571, 572, 573
histórica e salvadora **I**, 602, 603
implícita **I**, 610
Lutero sobre a **III**, 492, 525, 526, 529
no Antigo Testamento **IV**, 106, 107
no Novo Testamento **IV**, 107, 108, 109 110, 111
no sentido cristão **I**, 239, 243
se apropria dos benefícios da aliança da graça **IV**, 105
segundo a Reforma **I**, 572, 574, 611, 614
segundo Roma **I**, 104, 105, 510, 511, 512, 513, 571, 574, 611
versus dúvida **IV**, 231,
fé ativa **IV**, 132, 133
fé genuína **III**, 541, 542, 543; **IV**, 308, 309
fé histórica **IV**, 118, 128, 129
fé implantada **IV**, 491
fé particular **IV**, 123
fé salvadora **IV**, 99, 128, 129, 130, 131, 132
fé temporal **IV**, 118
fé viva **IV**, 246
federalismo (pecado original) **III**, 106, 107, 113
feitiçaria **III**, 191, 192
fenômenos extáticos e visionários **IV**, 161, 162
Feuerbach, L. A. **II**, 43, 44, 45, 46; **III**, 189, 290, 597; **IV**, 599
Fichte, I. H. **II**, 50, 51, 118
Fichte, J. G. **III**, 494, 552, 553, 554; **IV**, 60, 598, 653
e a incompreensibilidade de Deus **II**, 42, 43, 44, 46, 47
e o conhecimento de Deus **II**, 62, 63, 69, 70, 87
e os atributos de Deus **II**, 158
e os nomes de Deus **II**, 116, 117
fideiussor **III**, 219

Filho. II, 315, 316, 317, 318 *Veja também* Jesus Cristo; Logos
Antigo Testamento e **II**, 269, 281, 282
como Filho de Deus **II**, 281, 282
como imagem de Deus **II**, 283, 543
como Logos **II**, 280, 281, 287, 288, 290, 291
como primogênito **II**, 283, 288
divindade do **II**, 287, 288
e a criação **II**, 430, 431, 432, 433, 434, 435
e a Trindade **II**, 264, 266, 311, 312, 313
e filiação **II**, 315
e geração **II**, 315, 316, 317, 318
e o Pai **II**, 279, 280, 282, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 315, 316, 317, 318, 429
nomes do **II**, 280, 281, 282, 283, 284
Novo Testamento e **II**, 276, 277, 280, 281, 282, 283, 284
obras do **II**, 266, 267
Filho de Davi **III**, 242, 256, 293, 294, 295, 299
Filho de Deus **II**, 281, 282; **III**, 239, 242, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 290, 295, 298, 313, 366, 385, 404, 405
Filho do Homem **III**, 207, 239, 254, 255, 256, 257, 278, 320, 366, 385, 394, 395, 428, 469; **IV**, 697
filiação **II**, 315
filioque **I**, 141, 142; **II**, 323, 324, 325
Filo de Alexandria **II**, 35; **III**, 37, 183, 536; **IV**, 609
e os atributos comunicáveis de Deus **II**, 184,210
e os atributos de Deus **II**, 120, 131, 134
e os atributos incomunicáveis de Deus **II**, 154, 157, 170, 171
e os nomes de Deus **II**, 107, 108, 114
filosofia
árabe **II**, 127, 128
ateísmo como **II**, 58, 59
como "treinamento para a morte"
e a terra **II**, 481, 482
e as origens humanas **II**, 520, 521
e os anjos **II**, 454
e os nomes de Deus **II**, 122, 123, 124
e providência **II**, 605, 606
e teologia **I**, 74, 104, 124, 136, 209, 245, 314, 607, 614
grega **II**, 60, 61, 272
ideias inatas na **II**, 60, 61, 62, 63
judaica **II**, 125, 126
moderna **II**, 61, 62, 63, 69, 70, 71; **III**, 557, 558
sobre a origem do pecado **III**, 41, 42, 43
sobre o sofrimento **III**, 180, 181, 182, 183
filosofia árabe **II**, 127
filosofia da religião **I**, 37, 38, 39, 49, 50, 124, 125, 126, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320
filosofia grega **II**, 60, 61, 272, 289, 417; **III**, 41, 52, 73, 272, 398; IV, 655, 714
filosofia idealista **IV**, 60, 247
filosofia judaica **II**, 127, 128
finito não é capaz de conter o infinito **III**, 240, 262, 264, 282
Finney, Charles **IV**, 164
Fogo **IV**, 640, 641
Flacius **II**, 66
Fórmula de concórdia **I**, 161, 305; **II**, 364, 365, 366; **III**, 101, 102, 464, 465, 527; **IV**, 35, 201, 210, 258, 416
Fósseis **II**, 510, 511, 512
França, história da fé reformada na **I**, 178, 186, 190, 194, 195, 196
Francis de Sales **IV**, 412
Frank, F. H. R. **IV**, 132
Frelynghuyzen, Th. **IV**, 163, 164
frutos do Espírito **IV**, 682
futuro, religiões sobre o **IV**, 655

G

Gênesis. *Veja* relato escriturístico da criação
Galileia **III**, 444

Galicanismo **I**, 484
Galicanos **I**, 351
Gehena **IV**, 411, 412, 414, 636, 640, 710
Gehinnom **IV**, 640, 710,
Gentios **IV**, 338
consciência dos **IV**, 135, 136
conversão dos **IV**, 142, 143, 156
julgamento dos **IV**, 708
plenitude dos **IV**, 677, 678, 679, 680
salvação dos **IV**, 660, 661
tempo dos **IV**, 675, 676
geocentrismo **II**, 492
geologia **II**, 496, 497, 498, 501, 502, 503, 504, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515; **III**, 37
geração divina **II**, 315, 316, 317, 318
geração e encarnação do Filho **III**, 283, 286
Gilbert Porretan **II**, 121, 122, 127
Gioberti, Vincenzo **II**, 62
Glorificação **III**, 344, 603, 604; **IV**, 204, 233, 256, 706
glória
distinção em **IV**, 725, 737, 738, 739
divina **I**, 328, 345; **II**, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 397, 398, 399, 407, 408, 441, 442
e criação **II**, 442, 443, 444
estado de **II**, 548, 551, 552, 553
final **II**, 20, 397, 398, 399, 400, 401
perdida por causa do pecado **III**, 180
predestinação para a **II**, 391, 397, 398, 399
glossolalia **III**, 507, 508, 509; **IV**, 250, 341, 530, 511, 512
Gnesio-Luteranismo **I**, 160
Gnosticismo **I**, 122; **III**, 19, 58, 73, 88, 200, 430, 513; **IV**, 31, 53, 74, 241, 286, 356, 386, 457, 614, 664, 713
Antinomianismo **III**, 537
Cristologia **III**, 239, 243, 259, 306, 434,
Deus e o mundo **II**, 35, 36
divindade superior e inferior **II**, 32
dualismo do **III**, 302
e a criação **II**, 417, 418, 429, 432, 433
e a incognoscibilidade de Deus **II**, 27, 28, 35, 36, 50, 51, 120
e a Trindade **II**, 264, 301,
e os atributos de Deus **II**, 158, 168, 232, 234
e os nomes de Deus **II**, 105, 107, 114, 122
influência na filosofia **I**, 254
no Antigo Testamento **III**, 135, 212, 213,
sobre a Escritura **I**, 466
sobre a matéria **III**, 53
sobre a sabedoria de Deus **III**, 349
sobre justiça e amor **III**, 372
Goethe, J. W. **III**, 302, 303, 548, 549
Gomarus, F. **IV**, 117, 495, 496
governo civil **III**, 137; **IV**, 183, 333, 395, 396, 416, 418, 440
governo da igreja **IV**, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 343, 374, 375, 426
governo divino **II**, 383, 384, 385, 608, 609, 610, 627, 628, 629, 630, 631
governo episcopal **IV**, 347, 352, 353, 354, 355, 356, 365, 401, 408, 409
governo presbiteriano **IV**, 350, 365, 389, 390, 391, 392, 393
graça **III**, 86, 164, 202, 203, 491, 496, 497, 500, 513, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587; **IV**, 38, 39, 40, 41, 89, 208, 209, 224, 234, 270, 441, 442, 449, 480
Agostinho sobre a **III**, 516, 517, 518, 519
aliança da **II**, 577, 578, 587, 588
como nova lei **III**, 538, 539
comum **II**, 16, 17, 18
diversidade **III**, 475
dos sacramentos **IV**, 491, 492, 538, 539
e a bondade de Deus **II**, 185, 220, 221, 222
e justiça **II**, 233, 234; **III**, 378
e livre arbítrio **II**, 379
e natureza **II**, 15, 16, 17, 18,19, 20
e os anjos **II**, 467, 468
e pecado **III**, 579, 581, 585, 586

e predestinação **II**, 388, 389, 390
e reprovação **II**, 407, 408
eficácia da **IV**, 82, 83
especial **II**, 67, 68
geral **II**, 67, 68
Hartmann e a **III**, 550, 551, 552
Infusa **II**, 548, 549, 556, 557
Lutero sobre **III**, 527, 528, 529
mais abundante que o pecado **IV**, 536, 537
no Catolicismo Romano **III**, 519, 520, 521, 522, 523, 524
no paganismo **III**, 202
oferta universal **III**, 471, 472
Pelagianismo e a **II**, 388, 389, 390; **III**, 515, 516
Reforma sobre **III**, 585, 586, 587
restaura a natureza **III**, 15; **IV**, 24
sobrenatural **II**, 548, 549
suficiente versus eficaz **III**, 466, 469, 520, 583; **IV**, 82
teologia católica romana e **II**, 360, 361, 362, 548, 549, 552, 553, 556, 557; **IV**, 450
graça comum **II**, 16, 17, 18; **III**, 15, 16, 17, 222, 224, 425, 582; **IV**, 21, 22, 260, 442
graça cooperativa **III**, 519
graça habitual **III**, 582, 583; **IV**, 179, 191
graça iluminadora **III**, 515
graça infusa **II**, 548, 549,556, 557; **III**, 584; **IV**, 30, 55, 56, 71, 72, 73, 74, 79, 80, 179, 191, 195, 209, 227, 243, 244, 248, 641, 642
graça irresistível **III**, 516; **IV**, 32, 82, 83, 84, 85
graça operativa **III**, 519
graça original **III**, 550, 551
graça preparatória **III**, 590, 591; **IV**, 39, 40, 42, 43, 86, 133,
graça previniente **III**, 515, 516, 520, 583; **IV**, 209, 243, 244
graça repressiva **IV**, 38, 39
graça sacramental **IV**, 491, 492
graça suficiente **III**, 524
Grande cisma **I**, 133, 134
Gratidão **III**, 532, 533, 582, 590; **IV**, 461
Gregório de Nazianzo **III**, 260; **IV**, 439, 558
Gregório de Nissa **II**, 127, 128, 129, 193, 194; **III**, 260, 346; **IV**, 558
Gregório I (o Grande) **II**, 171, 193, 194; **IV**, 146, 523, 588, 615
Gregório VII, Papa **IV**, 362
Grotius, Hugo **III**, 144, 354, 396, 397; **IV**, 628, 645, 646
Guder, Eduard **IV**, 626

H

habilidade natural **III**, 515
hábitos **IV**, 96
habitus veja disposição de fé
hades **III**, 415, 609, 610, 612, 614, 615, 711
Hall, G. Stanley **III**, 563, 564, 572, 593
Hamilton, William **II**, 45, 46, 48
Haring, T. **III**, 271
Harnack, Adolf von **III**, 273, 274, 291, 294; **IV**, 556, 570, 571
Hartmann, Eduard von **II**, 183, 190, 191, 198, 199, 200, 237; **III**, 182, 280, 281, 494, 551, 552; **IV**, 70, 655
Hattem, Pontiam van **IV**, 163, 217, 457
Hattemistas **III**, 538
Hegel, G. W. **III**, 181, 243, 267, 304, 311, 495, 555, 556, 557, 558; IV, 60, 296, 598, 599
cristologia de **III**, 267, 271, 289, 302
e a incompreensibilidade de Deus **II**, 43, 44, 45
e o conhecimento de Deus **II**, 62, 63, 80, 82
e os atributos de Deus **II**, 158, 163, 164, 169, 170, 190, 191, 235, 236, 237
sobre a kenosis **III**, 308
sobre a queda **III**, 27, 54
sobre o Judaísmo **III**, 200, 218
Helvídio sobre a virgindade perpétua **III**, 296
Hengstenber, E. W. **IV**, 202
Henoteísmo **II**, 30, 31, 32, 33; **III**, 230

Heráclito **II**, 158, 160, 189; **IV**, 597
Herbart **II**, 160, 161
Hereditariedade **III**, 114, 115, 116, 117, 118, 119,120, 121, 130, 168, 564
Heresia **III**, 191, 192; **IV**, 279, 286
Hermann, Wilhelm **III**, 271, 601; **IV**, 64, 65, 132, 133
Hermas **IV**, 242, 285, 353, 512
Herrhuter **III**, 322, 323, 381, 466
Hilário de Poitiers **II**, 49, 116; **III**, 316, 317; **IV**, 613
Hinduísmo **II**, 34; **IV**, 31, 619
Hipnotismo **III**, 193, 195; **IV**, 630, 631
Hipólito **IV**, 608
hipótese armênia **II**, 535, 536
hipótese Kant-Laplace
hipóstase **II**, 304, 307, 308
história
  fim da **IV**, 652, 653, 654, 655
  Schelling sobre **III**, 554, 555
história e historicidade da Escritura
  caráter soterológico da verdade e da vida **I**, 345, 346
  escrito da na Escritura **I**, 448
  Escritura *é* histórica **I**, 340, 341, 345, 346, 377, 460, 461, 473
  fatos e doutrina **I**, 345, 382
  limites da **I**, 346, 347, 354
  mal interpretada **I**, 354, 378, 595
  necessita de testemunho **I**, 370, 382
  progresso da, dois destinos **I**, 481, 482, 505
  propósito da **I**, 345, 346, 347, 372, 380, 473, 505, 588
história da revelação **I**, 342, 343, 344, 376
história das religiões **I**, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 173, 174, 245
história da teologia na Inglaterra **I**, 182, 187, 191, 196
histórias do dilúvio **II**, 501, 502, 513, 514, 515
historicismo **III**, 167
Hobbes, Thomas **II**, 53; **III**, 145
Holtzmann, H. J. **IV**, 625
Homero **III**, 181, 202, 203
Honert, J. van den **IV**, 220
Honório, Papa **IV**, 407
honra divina **II**, 442, 443, 444
hora **IV**, 700
Hormisdas, Papa **IV**, 361, 362
hóstia, elevação, adoração e preservação da (Ceia do Senhor) **IV**, 546, 562
Hugo de São Vítor **IV**, 149, 150, 472
Huguenotes **IV**, 377
Humanidade
  cabeça da **II**, 588, 589
  homem e mulher **II**, 587, 588, 589
  propagação da **II**, 589, 590
  unidade da **II**, 587, 588, 589 590
  unidade ética (moral) **II**, 588, 589, 595, 596, 598, 599
  unidade física **II**, 597, 598, 599
  unidade orgânica **II**, 598, 599
humilhação, estado de **III**, 262, 263, 364, 265, 330, 341, 352, 368, 371, 411, 412, 413, 414, 415, 423, 479, 480
Hus, Jan **IV**, 290
Hylozoísmo **II**, 59
Hyperdoulia **IV**, 628

I

Idealismo Pessoal **III**, 61
Ideia **III**, 54
ideia-Cristo **III**, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 301, 302, 306, 356, 362, 430
ideias (de Platão) **II**, 184, 185
ideias inatas. **I**, 223, 224; **II**, 53, 54, 71, 72
  Veja também conhecimento implantado de Deus
  atributos intelectuais de Deus **II**, 183, 184, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204
  conhecimento **II**, 183, 184, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202
  conhecimento médio **II**, 184, 204, 205, 206, 207, 208, 209
  de Deus **I**, 302
  definidas **II**, 71, 72, 73
  na filosofia **II**, 60, 61, 62, 63

na teologia cristã **II**, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69
objeções às **II**, 62, 63, 69, 70, 71
pré-conhecimento **II**, 21, 184, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209
sabedoria **II**, 209, 210, 211, 212, 213
idealismo **I**, 217; **II**, 53, 81, 82; **III**, 494, 495, 552, 559
idolatria **III**, 137, 138, 191, 192, 290, 291
ignorância **III**, 146, 147, 154, 155, 177
igreja **II**, 17, 176, 177; **IV**, 277
aniversário da **III**, 491, 509, 510
anjos e a **II**, 477
atributos da **IV**, 279, 312, 324, 325, 326, 327, 328, 329
como comunidade reunida **IV**, 334, 335, 336
como criação de Deus **IV**, 330, 336, 337
como instituição **III**, 15, 16; **IV**, 21, 22, 278, 291, 295, 299, 300, 307, 308, 309, 334, 335, 336, 344, 380, 454
como intermezzo **IV**, 670
como mãe dos crentes **IV**, 288, 289, 307, 334, 335, 336, 453
como mediadora da salvação **IV**, 56, 287, 289, 450
como ministério da Palavra **IV**, 316, 317
como objeto de fé **IV**, 307, 312, 313
como organismo **III**, 15, 16, 530, 531; **IV**, 21, 22, 278, 284, 285, 286, 288, 305, 307, 308, 309, 334, 335, 336,344, 380, 454
como peregrinos **IV**, 672
como pilar e fundamento da verdade **IV**, 425
como povo de Deus **IV**, 301, 672, 674
como tornar-se **IV**, 278, 333
comunidade e **II**, 587, 588, 589
Cristo e a **II**, 413, 414
divisões dentro da **IV**, 279, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326
do Ocidente **II**, 266, 295, 322, 323, 324, 325
do Oriente **II**, 266, 295, 322, 323, 324, 325
e aliança **III**, 237
e o Espírito Santo **III**, 507, 508
e o mundo **IV**, 396, 397, 441, 442, 443
e o reino de Deus **IV**, 278, 300, 301, 302
essencial para a teologia **I**, 85
fundação apostólica **IV**, 330, 331
glorificação da **IV**, 264
indefectibilidade da **IV**, 328,
independência da **IV**, 394, 399, 403, 404, 419, 420
infalibilidade da **IV**, 328, 329
Jesus sobre a **IV**, 282, 283, 284
multiformidade da **IV**, 279, 295, 299, 323, 445
não é uma democracia **IV**, 384, 392, 393
não há salvação fora da **IV**, 314, 315, 449, 450
no Antigo e no Novo Testamento **III**, 230; **IV**, 281, 282, 300, 306
no mundo, mas não do mundo **III**, 476, 477
ofício profético **IV**, 395, 396, 423
ofício real **IV**, 395, 396
ofício sacerdotal **IV**, 395, 396
sentido amplo e restrito **IV**, 292, 294, 304, 305
sob a cruz **IV**, 682
transcende limites étnicos **IV**, 672
união com Cristo **III**, 479, 480
unidade orgânica da **III**, 202
Igreja Anglicana. *Veja também* Igreja Episcopal **IV**, 59, 356, 364
ritualismo na **IV**, 298, 299
sobre a Ceia do Senhor **IV**, 566, 567, 572
sobre a oração pelos mortos **IV**, 645
sobre a regeneração batismal **IV**, 530
tendência romanizadora **IV**, 451
Igreja Cristã Reformada **II**, 12, 13
Igreja Episcopal **III**, 292, 466, 538, 539

igreja hierárquica **IV**, 321, 322, 330, 331, 332, 336, 362, 363, 364, 365, 366, 388, 389, 390, 396, 439, 440
igreja invisível **IV**, 277, 291, 292, 293, 294, 295, 299, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 495, 496
igreja latina **III**, 262
igreja nacional **IV**, 305
Igreja Ortodoxa Grega **III**, 415, 416, 420, 421; **IV**, 326, 356, 364, 522, 524, 541, 574, 730
Igreja que ensina **IV**, 277, 288, 308, 331, 356
Igreja Reformada Holandesa **II**, 12, 13; **III**, 11, 200
Igreja Reformada Nacional **II**, 12, 16
igreja invisível **IV**, 277, 291, 292, 293, 294, 295, 299, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 334, 335, 336, 495, 496
igreja local **IV**, 285, 286, 305, 320, 332, 377, 378384, 435, 436, 439
igreja militante **IV**, 306, 307, 308, 627, 631, 632, 635, 732
igreja provincial **IV**, 305
igreja triunfante **IV**, 307, 308, 627, 628, 635, 732
igreja universal **IV**, 285, 286, 306, 327, 332, 377, 378
igreja verdadeira **IV**, 278, 279, 286, 287, 313, 316, 317, 318, 319, 320, 322, 323
iluminação (renovação da mente) **IV**, 101, 102, 104
Iluminismo **I**, 163, 164; II, 20, 21; **III**, 547, 548, 550, 551, 555, 556, 557, 558; **IV**, 60, 654
imagem de Deus **II**, 283, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571; **III**, 18, 26, 69, 70, 71, 99, 127, 206, 232, 241, 282, 299, 335, 336, 337; **IV**, 277, 280
  anjos e **II**, 595, 596
  como um dom **II**, 587, 588,
  definição **II**, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 554, 556, 557
  e pecado **III**, 143, 144, 163, 178
  e semelhança de Deus **II**, 540, 541, 542, 543, 551
  em Adão **II**, 574, 583, 584, 587, 588
  Escritura e **II**, 540, 541, 542, 543, 564, 565
  Filho como **II**, 543
  humanidade como **II**, 587, 588, 589
  manifesta no corpo **IV**, 703
  neoplatonismo e a **II**, 548, 563
  pelagianos sobre a **III**, 88
  posição católica romana **II**, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557
  posição reformada **II**, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564
  restauração da **IV**, 95, 701
  santidade e **II**, 547, 548
  teologia luterana e a **II**, 557, 558, 559, 563, 564, 595, 596, 597
  teologia reformada e a **II**, 559, 560, 563, 564
  toda a pessoa como **II**, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571
  visão naturalista **II**, 543, 544, 545, 546, 547, 548
imaginação **III**, 69, 71
imanência **III**, 333
imersão **III**, 503, 522, 523, 524
imitação de Cristo **III**, 344
imitação e universalidade do pecado **III**, 91, 92, 96
imortalidade. **II**, 568, 55, **IV**, 595, 596, 715, 718 *Veja também* vida eterna
  na filosofia **IV**, 597, 598, 599
  na história **IV**, 599, 600, 601, 602, 603, 604
  no Antigo Testamento **IV**, 603, 604, 606
imortalidade condicional **IV**, 619, 715, 718
imperadores bizantinos **IV**, 343
imperativa categórico (Kant) **III**, 167
império mundial **IV**, 691, 692
Império Romano **IV**, 684, 687, 690, 691, 696, 697
imposição de mãos **IV**, 385, 386, 387, 388, 392, 393, 496, 497

impulso religioso **II**, 53, 54
imputação. *Veja também* imputação mediada
da justiça de Cristo **III**, 105, 106, 538, 539, 591, 592, 599, 600
do pecado de Adão **III**, 105, 108, 113, 131, 538
imputação imediata **III**, 174, 175, 176; **IV**, 215, 216, 217, 226, 227, 642
imutabilidade **II**, 21, 151, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162
Inácio **III**, 294, 416, 417; **IV**, 286, 353, 354, 569, 570
incompreensibilidade de Deus **II**, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57
inconsciente **II**, 198, 199; **III**, 565; **IV**, 74, 75, 76, 77
incredulidade **III**, 191, 192, 475; **IV**, 53, 54, 674, 707, 708
incrédulos **III**, 123, 124, 125; **IV**, 612
independentismo na Inglaterra **I**, 187
indiferentismo **I**, 300; **IV**, 158, 322
individualidade **III**, 564; **IV**, 647
individualismo **III**, 409; **IV**, 417, 418, 608, 609, 610
indulgências **III**, 492, 525, 526; **IV**, 99, 147, 148, 175, 176, 192, 193, 194, 499, 616, 627, 628
infalibilidade da igreja e do papa **I**, 32, 118, 451, 470, 481, 482; **IV**, 361, 362, 394, 402, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413
infância **IV**, 159, 160
inferno **IV**, 605, 616, 712, 713, 721, 722, 723, 733
influências e universalidade do pecado **III**, 90, 91, 92, 93
infralapsarianismo **II**, 347, 348, 349, 370, 371, 373, 374, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402; **III**, 187, 241, 283, 284
a queda e o **II**, 394, 395, 396, 397
e a ordem dos decretos **II**, 393, 394
Escritura e **II**, 393
inadequação do **II**, 397, 398, 399, 400, 401, 402
reprovação e **II**, 393, 394, 395, 396, 397
teologia reformada e o **II**, 393
injustiça **III**, 133
inocência **III**, 34, 204
Inocente **I**, Papa **IV**, 359, 360
Inocêncio **III**, Papa **IV**, 407
inspiração da Escritura
crítica da doutrina **I**, 410
dinâmica **I**, 427
mecânica **I**, 429
na história da igreja **I**, 402,
na igreja medieval **I**, 405
na igreja primitiva **I**, 403
no Catolicismo Romano moderno **I**, 410
no Catolicismo Romano tridentino **I**, 408
no Novo Testamento **I**, 394
orgânica **I**, 430, 431, 434, 438
segundo a Reforma **I**, 414, 415, 416
segundo o Antigo Testamento **I**, 390
inspiração dinâmica **I**, 418, 428, 429, 436, 437
inspiração mecânica **I**, 429, 430
inspiração orgânica **I**, 430, 431, 434, 438
instrução catequética **IV**, 158, 159, 176, 177, 544, 590, 591
integridade, estado de **III**, 39, 40
intelecto **IV**, 156
introspecção **IV**, 133, 134
ira de Deus **II**, 228, 229, 230, 231, 232; **IV**, 164, 165, 636, 711
Irineu **II**, 36, 63, 114, 177; **III**, 260, 295; **IV**, 354, 355, 356, 371, 405, 614, 665, 666
sobre a descida ao inferno **III**, 415
sobre a graça **III**, 513, 514
sobre a queda **III**, 37
sobre a satisfação **III**, 406
sobre Maria **III**, 121, 122
sobre o Espírito Santo **III**, 492
sobre o nascimento virginal **III**, 295
sobre o pecado original **III**, 96
irracionalismo **III**, 181, 182
irvingismo **IV**, 298, 299, 336, 618, 664, 665

Islã **II**, 34, 242, 243, 244, 356; **III**, 184, 596; **IV**, 281, 626, 627, 628
Israel. **II**, 27 *Veja também* judeus; Judaísmo
bênção sobre **III**, 227; **IV**, 659, 660
como comunidade nacional **III**, 138; **IV**, 277, 280, 306, 607
como teocracia **IV**, 363, 364, 394, 397
conversão de **IV**, 658, 666, 679
depois do exílio **IV**, 277, 281, 394, 399, 657, 658, 661
desenvolvimento evolutivo da religião de **III**, 230
e a eleição **II**, 352, 353; **III**, 491,
e a igreja **IV**, 675, 676
e a justiça de **II**, 229, 230, 231, 232
e a justiça de Deus **II**, 229, 230, 231, 232
e a lei da aliança **III**, 139, 140
e a morte **III**, 187
e a salvação **II**, 230, 231, 232
e a santidade de Deus **II**, 226, 227, 228
e as nações **III**, 225, 226, 227, 228, 229
e as religiões **II**, 174, 175, 176
e os anjos **II**, 473, 474, 475, 476
e YHWH **II**, 30, 31, 32, 33, 100, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150
endurecimento de **IV**, 677, 678, 679, 680
esperança de **III**, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252; **IV**, 607, 656
futuro de **IV**, 672, 677, 678, 679, 680
pecados de **IV**, 656
punição de **IV**, 184, 185, 656, 657
quebra a aliança **III**, 501, 502
relação com Deus **II**, 27, 30, 31, 32, 33, 34
revelação de Deus a **II**, 142, 143, 144
sombras em **III**, 231

J

Jacobi, F. H. **II**, 80, 90, 91, 105, 112, 118, 212
James, William **III**, 496, 497, 593, 594, 495, 496, 497
Jansenistas **I**, 153; **IV**, 82, 356
Jerônimo **II**, 160, 194; **III**, 295, 296, 315; **IV**, 359, 360, 365
Jerusalém **III**, 445; **IV**, 658, 659, 660, 661, 667, 668, 687, 729, 728
destruição de **IV**, 674, 675, 680, 694, 695, 696, 697
jesuítas **I**, 152, 156, 408; **II**, 204, 205, 207, 360
Jesus, como nome **II**, 100, 101
Jesus Cristo. *Veja também* expiação; exaltação, estado de; humilhação, estado de
encarnação; Filho
adoração **III**, 321, 322, 323, 324, 430
alma **III**, 421
aparência externa de **III**, 315,
aparições depois da ressurreição **III**, 448, 449, 450, 451
aprendeu a obediência **III**, 392, 393, 430
ascensão de **III**, 343, 344, 424, 444, 445, 449, 450, 451, 452, 478, 479
batismo de **III**, 254, 257, 258, 300, 394, 413; **IV**, 507, 510
circuncisão **III**, 412, 413
como a maior revelação **I**, 329, 343, 344, 490, 491
como antítipo **III**, 234
como Cordeiro pascal **IV**, 552, 553
como desejo das nações **III**, 246
como Deus (debate do século 4º) **I**, 127, 128, 129
como Espírito doador de vida **III**, 448, 491, 506, 579
como Filho (*veja* Filho)
como fundamento da justificação **IV**, 181, 213, 214
como juiz **IV**, 693, 694, 709, 710
como Logos divino **I**, 402
como mediador **II**, 412, 413, 432; **III**, 19, 235, 303, 310, 328, 330, 365, 366, 367, 368, 436, 437, 456, 457; **IV**, 401, 423, 568, 693

como pedagógico **III**, 360
como peregrino **III**, 431, 432
como ponto focal da história humana **III**, 229, 241
como primogênito **III**, 442, 443, 444
como profeta **III**, 327, 328, 341, 345, 387, 388, 390, 391, 480, 481, 482, 530, 531
como Redentor da criação **IV**, 33
como rei **III**, 250, 251, 327, 328, 345, 391, 485, 486, 487, 488, 530, 531; **IV**, 302, 303, 321, 329, 332, 333, 377, 378, 392, 393, 416
como sacerdote **III**, 327, 328, 344, 345, 346, 387, 391, 396, 397, 412, 413, 452, 481, 482, 483, 484, 485, 530, 531; **IV**, 395, 396, 433, 580, 581
como segundo Adão **III**, 37, 78, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 243, 269, 310, 314, 383, 399, 400, 411, 412, 413, 472, 473
como substituto **III**, 382; **III**, 410
consciência messiânica de **III**, 391, 392, 393, 394, 395, 428
cumprimento do Antigo Testamento **III**, 327, 341, 342; **IV**, 669, 670
descida ao inferno **IV**, 616, 649, 650
divindade de **II**, 287, 288; **III**, 263, 264, 288, 289, 290, 291, 295, 313, 315, 319, 322, 323
duas naturezas **III**, 240, 243, 260
e a criação **II**, 430, 431, 432, 433, 434, 435
e a igreja **II**, 413
e a lei **III**, 139, 140; **IV**, 236, 237
e a Trindade **II**, 264
e Adão **II**, 573, 574, 575, 588, 589, 597, 598, 599
e amor **II**, 221
e Deus **II**, 34, 221, 222
e eleição **II**, 410, 411, 412, 413, 414
e o desenvolvimento humano **III**, 314, 317, 318
e o destino humano **II**, 573
e o Espírito Santo **III**, 506, 578, 579, 580
e os anjos **II**, 470, 471
e predestinação **II**, 410, 411, 412, 413, 414
em oposição ao Antigo Testamento **I**, 393, 394
exaltação de **IV**, 698
fidelidade vocacional **III**, 359, 385, 388
glória de **III**, 440, 441, 451, 452, 480; **IV**, 237
humanidade de **III**, 242, 243, 244, 300, 301, 302, 303, 312, 312, 313, 315, 316, 317, 318; **IV**, 564, 565
impecabilidade **III**, 244, 295, 300, 318, 319, 320, 321, 404, 405
importância de **III**, 386, 387, 388, 389, 390, 391
imputação de toda a obediência de **IV**, 226, 227
instrução de **III**, 449, 450
intercessão de **III**, 485,
mérito de **III**, 347, 348, 437, 438, 439 440, 457, 475
milagres **I**, 338, 339
ministra a Ceia do Senhor **IV**, 556, 547, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 568, 569, 572, 581
ministra o batismo **IV**, 539
morte de **III**, 242, 256, 257, 316, 317, 327, 328, 329, 330, 414, 415, 421, 422; **IV**, 181, 182, 217, 553
na teologia moderna **I**, 294, 555, 556, 557, 558, 559
necessidade de **III**, 395, 396
nomes de **II**, 99, 100, 101, 280, 281, 282, 283, 284; **III**, 366
obediência de **III**, 320, 329, 330, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 393, 394, 398, 399, 400, 413, 414, 423, 424; **IV**, 226, 227, 642, 643
obra de **III**, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351
ofícios de **III**, 250, 251
oração no Getsêmane **III**, 391, 392, 393
pessoa de **III**, 277, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309

poder de **III**, 320, 321
presença na Ceia do Senhor **IV**, 583, 584, 585
ressurreição de **III**, 38, 39, 256, 257343, 344, 415, 416, 424, 428, 429, 430, 433, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 479, 486, 487, 555; **IV**, 50, 53, 54, 181, 217, 699, 702, 704
retorno de **IV**, 652, 666, 672, 676, 680, 682,
revelação especial e **II**, 76
sacramentos instituídos por **IV**, 480, 481
sacrifício **III**, 327, 341, 342, 343, 434, 482, 483; **IV**, 38, 39
santidade de **III**, 319, 320, 321, 363, 364; **IV**, 233, 251
santificação de **III**, 430, 439, 440
satisfação de **III**, 395, 396, 398, 399, 400, 401, 402, 403
sepultamento de **III**, 415
sofrimento de **III**, 317, 320,330, 341, 345, 346, 347, 348, 350, 351, 384, 385, 386, 391, 392, 393, 394, 407, 408, 409, 413, 414, 430, 431, 432, 433, 485, 486
solidariedade com a raça humana **III**, 385, 389
tentações de **III**, 320, 321, 413
transfiguração **III**, 258
três ofícios de **III**, 349, 368, 369, 370, 371, 372, 425, 426
unção com o Espírito **III**, 250, 234, 343, 424, 444, 445, 449, 450, 451, 452, 479, 486, 487, 555; **IV**, 564, 576, 577, 582
união com a igreja **III**, 479, 480
unidade e indivisibilidade **IV**, 266, 267
vitória sobre o pecado e a morte **IV**, 595

Jesus histórico **III**, 240, 241, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 301, 302, 305, 306, 356, 411, 412, 430

João Batista **III**, 506; **IV**, 502, , 503, 534, 572

João de Damasco **II**, 37, 81; **III**, 262, 346, 463, 464; **IV**, 558
e os atributos de Deus **II**, 111, 114, 132, 134, 177
e os nomes de Deus **II**, 108

João, o apóstolo, sobre a obra de Cristo **III**, 388, 389

José (marido de Maria) **III**, 293, 299

Josefo **IV**, 609

Judaísmo
e os anjos **II**, 460, 461, 462, 463, 472
intertestamentário **II**, 263, 272, 273, 274, 275, 276
Parsismo e **II**, 452
teologia moderna **III**, 217, 218

judeus. *Veja também* Judaísmo
conversão dos **IV**, 142, 156, 677, 678, 679, 680
julgamento dos **IV**, 674, 675, 709
sobre prosélitos **IV**, 70
retorno à Palestina **IV**, 680, 687
incredulidade **IV**, 674

juízo **III**, 162; **IV**, 706, 707, 708, 709, 710
final **IV**, 681, 682, 692, 693, 700
na história do mundo **IV**, 699, 706, 707, 708
no estado intermediário **IV**, 612, 613
sobre Israel **IV**, 674, 675, 709
sobre os incrédulos **IV**, 699

julgamento de caridade **IV**, 82, 83, 98, 126, 504, 517, 536, 537, 538

Junius **IV**, 734

Juramento **III**, 199

jurisdição, poder de **IV**, 401, 402, 403, 422, 423

justiça **II**, 185, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235; **III**, 162, 165, 353; **IV**, 183, 602, 603, 716
direitos **II**, 233, 234
divina **II**, 547, 548
e amor **III**, 329, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381
e graça **II**, 233, 234
e moralidade **III**, 378, 379
e YHWH **II**, 231
falta de II, 229, 230, 231

Israel e **II**, 229, 230, 231, 232; **III**, 166
Leis II, 234, 235
Natural **II**, 561, 562, 563
no criminologia moderna **III**, 167, 168, 169, 170, 171
preternatural **II**, 554, 555
retributiva **II**, 228
supernatural **II**, 554, 555
vindicativa **II**, 228
justiça distributiva **III**, 167
justiça divina **IV**, 192, 215, 216, 217, 225, 252
justiça original **II**, 549, 550, 554, 555, 560, 561, 562, 563, 564, 567, 568; **III**, 102
justiça própria **IV**, 196
justiça punitiva **III**, 170, 358
justiça retributiva **III**, 170, 358
justificação **III**, 217, 225, 226, 343, 461, 493, 497, 524, 525, 526, 577, 591, 592, 598, 599, 603, 604; **IV**, 179, 180, 181, 182, 226, 227, 228, 229,230, 231, 232, 248
católicos romanos sobre a **IV**, 190, 191, 192
como eterno **IV**, 181, 182, 205, 206, 217, 218, 219
como forense **IV**, 208, 209, 210, 211, 212, 215, 216, 233, 252
como liberdade da culpa **IV**, 166, 167
desde a eternidade **III**, 591, 592, 599, 600
e batismo **IV**, 526, 527
e fé **III**, 533, 354
e morte e ressurreição de Cristo **IV**, 181, 182, 220,
e obras **IV**, 194, 203, 212
e purgatório **IV**, 617, 641, 642, 643
e regeneração **IV**, 62, 63,64, 65, 73, 74, 77
e santificação **IV**, 179, 198, 199, 200, 203, 204, 211, 252
frutos da **IV**, 230, 231
interpretação ética **IV**, 208, 209, 210, 211, 212
Lutero sobre a **IV**, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200
na teologia moderna **III**, 562, 563
no tempo **IV**, 181, 182, 217, 218, 219
objetividade da **IV**, 180,
precede a fé **IV**, 124
Ritschl sobre a **III**, 560, 561, 562
Schelling sobre a **IV**, 555
Schleiermacher sobre a **III**, 559, 560
justificação ativa **IV**, 79, 80, 180, 181, 194, 195, 205, 221, 222, 223
justificação passiva **IV**, 79, 80, 180, 181, 194, 195, 205, 221, 222, 223
Justiniano I (imperador romano) **IV**, 404, 405
Justino Mártir **II**, 36, 63; **III**, 260, 315, 345, 416, 417, 513, 514; **IV**, 569, 570, 614, 665

K

kabbalah (cabala) judaica **II**, 158, 162, 189, 570, 571; **III**, 73
Kaftan, J. **II**, 119, 120; **III**, 271, 272, 290, 291, 562, 563, 601; **IV**, 66
Kähler, M. **III**, 274
Kalthoff, A. **III**, 275
Kant, Immanuel **III**, 172, 174; **IV**, 39, 60, 247, 269, 296, 598, 653
cristologia de **III**, 240, 265, 266, 289, 290, 355
e a filosofia moderna **III**, 557
e a incompreensibilidade de Deus **II**, 28, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 4850
e a revelação de Deus **II**, 105, 106
e o conhecimento de Deus **II**, 69, 70
e os atributos divinos **II**, 132, 165, 166, 170, 171, 212
e os nomes de Deus **II**, 117
idealismo **III**, 167
prova da existência de Deus **II**, 55, 56, 80, 83, 84, 89
sobre a fé **III**, 494
sobre o eu autônomo **III**, 144

sobre o Judaísmo **III**, 200, 217
sobre o mal **III**, 127
sobre o pecado **III**, 74, 123, 124
subjetivismo **III**, 547, 548, 549, 550
karma **III**, 72, 73
kenosis **III**, 269, 306, 308, 309, 411, 412, 431, 432, 433
kenoticismo **III**, 243
Kleman, David **III**, 541
Kohlbrugge, J. H. F. **III**, 299, 358, 403
Krishna **III**, 245
Kuenen, A. **III**, 288
Kuyper, Abraham **II**, 15, 16, 17, 18; **IV**, 20, 21, 22, 23, 519
Kyrios **II**, 99

L

Labadie, Jean de **IV**, 296, 297
Labor **III**, 205, 206
Lactâncio **IV**, 666
Laicato **IV**, 331, 356, 362, 490
Lake, Kirstopp **III**, 445
Lambert, Franz **IV**, 438
Linguagem/língua **I**, 380, 433, 434, 443, 444
Lasco, John à **IV**, 565, 591
Latria **IV**, 628
lei **III**, 153; **IV**, 234, 448
como espiritual **I**, 236, 237
como prazer e meditação do crente **IV**, 448
como santa **III**, 83
como um conjunto orgânico **III**, 158, 159
de Israel **IV**, 281, 399, 455, 456, 457, 640, 708, 709
demanda da **IV**, 265, 266
e evangelho **III**, 139, 145, 146, 200, 213, 328, 411; **IV**, 29, 34, 38, 39, 166, 167, 198, 447, 448, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460
e graça **III**, 228, 229, 232, 233, 374
e gratidão **IV**, 461
e os profetas **I**, 390, 391, 392, 402
e pecado **III**, 144, 145, 146, 154, 228, 229
e promessa **III**, 249
entre Adão e Moisés **III**, 134
primeira tábua **III**, 155, 156
segunda tábua **III**, 138, 139, 155, 156
lei cerimonial **III**, 137, 153, 227
lei da natureza **IV**, 639
lei de Cristo **IV**, 639
lei mosaica **III**, 134, 139, 145, 146, 212, 228
lei positiva **III**, 515
leis **II**, 233, 234, 583, 584, 585
Leenhof, Frederik van **IV**, 163, 164
Legalismo **III**, 494, 537; **IV**, 180, 233
lei natural **I**, 369; **III**, 515
Leibniz, G. W. **II**, 61, 69; **III**, 183; **IV**, 629
Leão I (o Grande), Papa **III**, 260; **IV**, 359, 360, 361
Leão XIII, Papa **IV**, 409, 410
Lessing, G. E. **IV**, 653
Levitas **IV**, 397, 398, 548
Libações **III**, 337, 338
liberdade. **I**, 479; **III**, 344; **IV**, 322, 323 *Veja também* liberdade cristã
liberdade cristã **III**, 139, 140, 442, 535; **IV**, 258, 259
liberdade humana **II**, 345
liberdade moral **III**, 71
libertinos, antinomianismo **III**, 537
libertinismo **III**, 61; **IV**, 191, 192
limbo
dos infantes **IV**, 616, 649, 650, 651, 734, 735
dos pais **III**, 417, 418; **IV**, 614, 616, 619, 632, 644, 649, 650, 651
línguas **III**, 507, 508, 509; **IV**, 162, 163, 250, 508
Linus **IV**, 368, 369, 372
literatura apócrifa **III**, 251, 255, 256, 243, 663, 685
livre arbítrio **III**, 61, 62, 235, 284, 285, 465, 466, 475; **IV**, 86, 87, 88, 89
alianças e **II**, 580, 581, 582
católicos romanos sobre o **II**, 360, 361; **III**, 520

de Deus **II**, 186, 187, 239, 240, 241, 242, 243
e graça **III**, 516, 517, 518
e predestinação **II**, 356, 357, 358
em Tennant **III**, 50, 51
humano **II**, 184, 186202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209
Kant sobre o **III**, 548, 549, 550
Pelágio sobre o **III**, 43, 44
semi-pelagianismo **III**, 96
versus coerção **III**, 578, 579
livro da aliança **III**, 207
Livro de Sabedoria **II**, 272, 273, 274
localização divina **II**, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174
Loci communes **I**, 26, 27, 100, 160
loci na teologia católica romana **I**, 26
Locke, John **II**, 53, 57, 70, 73
Logos **II**, 70, 71, 273, 274, 275, 276
Logos. **II**, 70, 71, 100, 211, 212; **III**, 241, 260, 285, 301, 307, 311, 312, 345, 431, 432; **IV**, 29, 34, 733 *Veja também* Jesus Cristo; Filho
Arianismo e o **II**, 296,
como nome para Cristo **I**, 402
divino e humano **II**, 586
e a criação **II**, 430, 432, 433, 424, 435
e a Trindade **II**, 287, 288, 289, 290, 291, 292
forma do **II**, 270
no Judaísmo intertestamentário **II**, 275
no Novo Testamento **II**, 280, 281
significado do **II**, 280, 281
Lombardo, Pedro **IV**, 149, 150, 168
particularismo do **III**, 463, 464
sobre Jesus como Mediador **III**, 367, 368
sobre o Espírito Santo **III**, 582
sobre o pecado original **III**, 98
Lotze, H. **II**, 82, 118
Lutero, Martinho **III**, 464, 465, 492, 493; **IV**, 249
conversão de **III**, 568, 569; **IV**, 160
e a incompreensibilidade de Deus **II**, 28, 40, 41
e o conhecimento de Deus **II**, 57, 58
e os atributos de Deus **II**, 155
sobre a absolvição **IV**, 496
sobre a Ceia do Senhor **IV**, 562, 564, 567
sobre a conversão **IV**, 153, 156, 199, 200
sobre a fé e as boas obras **III**, 588, 589; **IV**, 113, 114
sobre a graça **III**, 524, 525, 526, 527, 528
sobre a igreja **IV**, 291, 292, 293, 306
sobre a igreja e o mundo **IV**, 441
sobre a justificação **IV**, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 210
sobre a lei **III**, 537, 538
sobre a ordem de salvação **III**, 316
sobre a penitência **III**, 533, 534
sobre a regeneração **IV**, 72, 73, 77, 78
sobre a vida cristã **III**, 534, 535
sobre as indulgências **IV**, 192, 193
sobre as marcas da igreja **IV**, 316
sobre o arrependimento **IV**, 150, 176, 177
sobre o batismo **IV**, 515
sobre o batismo infantil **IV**, 515
sobre o governo da igreja **IV**, 373
sobre o pecado original **III**, 101
sobre o poder da igreja **IV**, 413, 414, 415, 416
sobre o sacerdócio dos crentes **IV**, 381
sobre os sacramentos **IV**, 467, 468, 474, 475, 478, 481
luz **II**, 183, 196, 196, 259, 260, 486, 487
luz interior **IV**, 448, 461

M

Maccovius **IV**, 80, 386
Magia **I**, 325; **III**, 150, 190, 191, 192
Magistério **IV**, 364, 402, 403
Magnetismo **III**, 193, 194

mal. **III**, 54, 58, 59, 127, 128, 143, 144, 202; **IV**, 607 *Veja também* pecado
como mistério **III**, 28
e a vontade de Deus **II**, 186, 187
e Deus **III**, 65, 66
e redenção **III**, 333
Kant sobre o **III**, 548
pelagianos sobre o **III**, 88
problema do **II**, 247, 248
reino do **III**, 150, 151, 152
mal físico **III**, 160, 191, 192, 202
mal moral **III**, 202
maldição **III**, 163, 165, 176, 185, 186, 187, 342, 342, 344
Malebranche, Nicolas de **II**, 62, 63, 70, 110, 111
maniqueus (maniqueístas)
antinomianismo dos **III**, 537
sobre a queda **III**, 72
sobre o Antigo Testamento **III**, 134
sobre o pecado **III**, 140, 141
sobre o sofrimento **III**, 182
sobre Satanás **III**, 151, 152
Mansel, H. L. **II**, 45, 46, 48
mântica (mancia) **I**, 325
mão direita de Deus **III**, 451, 452, 506
Maomé **III**, 289, 290, 568, 569; **IV**, 136, 137, 686
marca indelével dos sacramentos **IV**, 490, 491
marcas da igreja **IV**, 277, 295, 279, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320
Marcelo de Ancira **III**, 487
Márcion (Marcião) **II**, 203, 232, 233; **III**, 328, 372, 378, 416, 417; **IV**, 645, 646
Marcionitas **IV**, 241
mártires, veneração dos **IV**, 627
martírio **IV**, 521
matéria **III**, 27, 52, 53, 54, 182, 183, 302
matéria interna dos sacramentos **IV**, 483, 484, 485, 487
materialismo **II**, 59, 81, 82, 83, 188, 189; **IV**, 599
como ciência **II**, 421, 422, 423, 424, 523, 524
como resultado empirismo **I**, 219, 222
como visão de mundo **II**, 367
e a criação **II**, 417, 421, 422, 423, 424, 425, 444, 447
e a filosofia **II**, 421, 424
e a metafísica **II**, 422, 423, 424
e a predestinação **II**, 377, 378
e o panteísmo **II**, 421, 422, 423, 424, 425
e os átomos **II**, 422, 423, 424, 523, 524
e os princípios **II**, 424, 422, 423, 424, 425
insustentabilidade **II**, 523, 524
não há lugar para a revelação **I**, 295
Maurice, F. D. **III**, 364
maus espíritos **III**, 150, 151, 163, 164, 190, 191
mediador **III**, 243, 244, 367
adoração **III**, 323
divino **II**, 412, 423, 414, 432
nas religiões do mundo **I**, 288
necessidade universal de um **III**, 239, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246
meios de graça **III**, 587, 488, 489; **IV**, 330, 333, 334, 335, 336, 447, 452, 453, 454
Melancton, Philipp **II**, 57, 58, 155; **IV**, 115, 116, 246, 292
sinergismo em **III**, 493, 527, 528
sobre a Ceia do Senhor **IV**, 563
sobre a igreja **IV**, 293
sobre a justificação **IV**, 201, 210
sobre a penitência **III**, 532, 533
sobre as marcas da igreja **IV**, 316
sobre o pecado original **III**, 102
sobre os sacramentos **IV**, 478
Melquisedeque **III**, 338, 339, 483, 484, 485
membresia da igreja **IV**, 378, 379, 381
Ménégoz, Eugene **IV**, 133
Menonitas **IV**, 269, 297, 298, 547, 565
mensageiro do Senhor no Antigo Testamento **I**, 329
mérito **III**, 347, 348, 436, 437, 438, 439, 440, 457, 523; **IV**, 268, 269
mérito de condignidade **III**, 523

méritos de Cristo **IV**, 173, 174, 203
Messias **III**, 207, 208, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 276, 277, 298, 320, 340, 388, 389; **IV**, 657, 661, 662, 675, 676
metabolismo **IV**, 703
metafísica **I**, 37, 256,542, 543; **II**, 423, 424; **III**, 47, 270, 272, 304
metempsicose **IV**, 70, 619, 712, 713
Metodismo **III**, 496, 497, 544, 545, 563, 574, 575, 576, 592; **IV**, 42, 43, 65, 161, 164, 165, 262
  como neonomianismo **III**, 493, 494
  como perfeccionismo **IV**, 233
  filantropia e missões do **IV**, 233, 251
  na Inglaterra **I**, 196
  sobre a conversão **III**, 590, 597
  sobre a igreja **IV**, 297
  sobre a natureza **III**, 579
  sobre a perda da graça **IV**, 269
  sobre a santificação **IV**, 234, 248, 259, 250, 251, 266, 267
  subjetividade do **IV**, 180, 204
método analítico em Calixto e outros **I**, 101, 102
método cristológico na teologia **I**, 109, 110
método empírico-religioso **I**, 524
método ético-psicológico **I**, 535
método histórico-apologético **I**, 507
método pactual na teologia **I**, 102, 103, 104
método sintético **I**, 100, 101, 102
método teológico
  empírico-religioso **I**, 524
  especulativo **I**, 517
  ético-psicológico **I**, 535
  histórico-apologético **I**, 507
  pactual **I**, 102, 103, 104
  trinitariano **I**, 108, 109
Miguel (anjo) **II**, 475
milagres **II**, 622, 623; **III**, 225, 285, 341, 342, 370
  como revelação de Deus **I**, 336, 337, 344, 345
  de Cristo **I**, 338, 339
  depois da era apostólica **I**, 346, 347
  dos discípulos **I**, 338, 339
  dos profetas do Antigo Testamento **I**, 337, 338
  e a ordem natural **I**, 335, 355, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377
Mill, John Stuart **IV**, 136, 137
Milenarismo **IV**, 614
milenarismo e o ofício real de Cristo **III**, 372
milênio. *Veja* reinado de mil anos
ministério diaconal **IV**, 388, 389, 395, 396
ministro **IV**, 400, 413, 501
ministério da Palavra **IV**, 349
ministério de misericórdia **IV**, 350, 395, 396, 419, 420, 423
miséria **III**, 96, 199, 202
misericórdia **II**, 219; **IV**, 350, 434
missa **IV**, 546, 561, 562, 563, 577, 578, 579, 580, 581, 588
missão **IV**, 383
missionários apostólicos **IV**, 339
mistério
  da morte **III**, 187, 188, 189, 190
  da piedade **III**, 313
  de um Deus absoluto e pessoal **II**, 48, 49, 50, 51, 52
  divino **II**, 29, 30, 31
  do pecado original **III**, 104, 105
  na revelação de Cristo **I**, 304, 619
misticismo **III**, 69, 381, 493, 496, 497, 595, 596; **IV**, 31, 37, 64, 65, 74, 75, 77, 104, 130, 131, 248
  como moralidade **IV**, 123
  e a necessidade da Escritura **I**, 466
  e o conhecimento de Deus **II**, 53, 54, 64, 65, 66, 69
  e o ofício sacerdotal de Cristo **III**, 372
  e os atributos de Deus **II**, 133, 134, 237, 238, 239
  na igreja do Ocidente **III**, 262
  na igreja do Oriente **III**, 261, 262
  na religião **I**, 271
  neoplatônico **II**, 193, 194, 195, 196
  nos tempos medievais **I**, 148
  reformado **II**, 195, 196
  sobre a luz interior **IV**, 448, 461, 462, 463

sobre a obra de Cristo **III**, 350, 351
sobre a ordem de salvação **III**, 535, 536
sobre os meios de graça **IV**, 447, 449, 451
mitologia **II**, 171
mitologia grega **II**, 171
mitraísmo **IV**, 30, 45
Moberly, R. C. **III**, 363, 364, 405
Moderação **IV**, 166, 167, 417, 418
Modernismo **II**, 13, 14, 15; **III**, 19, 20; **IV**, 20, 299, 503
Moisés **I**, 392; **II**, 110,111, 145; **III**, 367, 427
Molinistas **II**, 364, 613; **III**, 521, 522; **IV**, 83, 84
Monarquianismo **I**, 125, 126
Monasticismo **IV**, 233, 291, 500, 730
Monismo **I**, 367; **III**, 183, 302; **IV**, 461
Monogeneticismo **II**, 532, 533
Monofisitas **I**, 128, 129; **III**, 240, 242, 261, 265, 308, 316, 320, 321, 322, 430, 434
Monoteísmo **I**, 317; **II**, 30, 31, 32, 121, 122, 174, 175, 176, 177
Monotelitas **III**, 261, 306
Montanismo **I**, 466; **III**, 349; **IV**, 241, 286, 340, 356, 357, 666
Montanus **IV**, 145
Monte Sinai **II**, 31
Moody, D. L. **IV**, 164
Moralismo **III**, 271, 361; **IV**, 99, 120
Moralidade **III**, 134, 135, 355, 378, 379
moralidade dupla **IV**, 262, 263
morávios **III**, 93
Morison, James **III**, 468, 469
Mórmons **IV**, 664, 666
Morte **III**, 162, 207
como anti-natural **IV**, 596
como caminho para a vida **III**, 426
como consequência do pecado **III**, 316
como mistério **III**, 188, 189
como penalidade **III**, 163, 164, 165, 173
como sono **IV**, 596, 623
como último inimigo **IV**, 703
e pecado **III**, 187, 186, 187, 188, 189, 190; **IV**, 595, 613, 620
no Antigo Testamento **IV**, 605, 606, 621, 622
no Novo Testamento **IV**, 610
rompe todos os vínculos com este mundo **IV**, 621, 631, 643
tragada pela vitória **IV**, 660
morte espiritual **III**, 164
morte eterna **IV**, 701
morte ética **IV**, 643, 644
morte física **IV**, 643
morte temporal **IV**, 701
mortificação **III**, 493, 532, 533, 534, 535, 591; **IV**, 77, 154, 155
motiva credibilitatis **II**, 99, 103, 104, 107
Movimento de Oxford **I**, 197; **IV**, 547, 566
muçulmanos **IV**, 656
mudança de personalidade, conversão como **IV**, 99, 136, 137
"muitos" (alcance da expiação) **III**, 469, 470
Muller, Julius **III**, 74
multiformidade da igreja **IV**, 278, 295, 299, 300, 323
mundo. *Veja também* criação; terra; natureza
começo **II**, 437, 438
continuar em sua presente forma **IV**, 725
corrompido pelo pecado **III**, 80, 81
descrição **II**, 444, 445, 446, 447, 448
Deus e o **II**, 35, 36, 119, 120, 133,138, 139, 140, 161, 162, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 238, 239, 428, 434
e eleição **II**, 413, 414
espiritual **II**, 19, 451-480, 570, 571 (*veja também* anjos)
eternidade do **II**, 436, 437
hostilidade contra a igreja **IV**, 682
invisível **II**, 60, 70,71, 108, 570, 571
material **II**, 19 (*veja também* terra)
penetra na igreja **III**, 591, 592
plano mundial de Deus **II**, 380, 381, 382, 383
seres humanos e o **II**, 570, 571

substância a ser destruída **IV**, 725
visível **II**, 60, 69, 70, 71, 108, 570, 571
mundo espiritual **II**, 19, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480
mundo material **II**, 19
Musculus **II**, 589, 590
mutazilitas sobre o sofrimento **III**, 184, 185

N

Nadere Reformatie **III**, 11; **IV**, 17
não-conformismo **I**, 187
Napoleão **IV**, 686
nascimento virginal **III**, 242, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300
nativismo **II**, 62, 63
natura **II**, 306, 307
naturalismo. **I**, 286, 287, 296, 308, 355, 362; **II**, 53, 57, 58, 81, 82, 539
Veja também racionalismo
e a justiça de Deus **II**, 547, 548
e evolução **II**, 546, 545, 546
e imagem de Deus **II**, 543, 544, 545, 546, 547, 548
e santidade **II**, 547
natureza
corrupção da **III**, 102
e a ordem natural **II**, 622, 623, 624, 625
e analogias trinitárias **II**, 330
e espírito **II**, 116, 117, 118
e graça **I**, 360; **II**, 15, 16, 17, 18, 19, 20; **III**, 214, 232, 475, 578, 579; **IV**, 23, 29, 127, 378, 379, 395, 396, 404, 405, 415, 421, 441, 497, 498, 705
e os seres humanos **II**, 448
e revelação **I**, 356, 360, 370, 373; **II**, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 139, 140
Escritura e **II**, 103, 104, 105, 623, 624, 625
glorificação da **III**, 77, 89
hierarquia na **II**, 105
ideia **I**, 356, 371
queda, antes e depois **III**, 184, 185
restauração da **IV**, 94
natureza absoluta de Deus **II**, 27, 28, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125,126, 127
natureza humana. **II**, 345, 539-571 *Veja também* imagem de Deus
antes da queda **II**, 552, 553
era de ouro **II**, 540
Escritura e **II**, 540, 541, 542, 543
estado original **II**, 543, 544, 545, 546, 547, 548
evolução e **II**, 544, 545, 546
imagem de Deus na (*veja* imagem de Deus)
naturalismo e **II**, 543, 544, 545, 546, 547, 548
semelhança com Deus e **II**, 540, 541, 542, 543
teologia católica romana e **II**, 539, 553, 554, 555, 556
teologia luterana e **II**, 539
teologia reformada e **II**, 539
natureza pessoal de Deus **II**, 306, 307, 308
nazarenos **III**, 212
necessidade da Escritura **I**, 465
necessidade de expiação **III**, 374, 375, 376, 377, 378
neo-calvinismo **II**, 15, 16, 17, 18, 19, 20; **III**, 14; **IV**, 17, 20, 24
neo-escolasticismo **I**, 151, 156
neo-hegelianos **I**, 167
neo-kantianos **I**, 169, 271, 541, 542, 557
neo-luteranos **IV**, 478
neonomiamismo **III**, 494, 536, 537, 538, 539, 540, 591, 592, 598, 599
neoplatonismo **III**, 53, 585; **IV**, 73, 74, 714
e a imagem de Deus **II**, 548, 563
e o conhecimento de Deus **II**, 68, 69

e os atributos comunicáveis de Deus **II**, 183, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 210
e os atributos incomunicáveis de Deus **II**, 162
e os nomes de Deus **II**, 105, 107
Nero **IV**, 369, 686
Nestorianismo **III**, 239, 261, 265, 306, 307
Nicodemos **IV**, 48, 49,
Nicolau de Cusa **II**, 39, 40
Nietzsche, Friedrich **II**, 216; **III**, 537, 538; **IV**, 261
Nitzsch, F. A. B. **II**, 121, 122, 178, 179
Noé **III**, 224, 231, 234, 235, 415, 416, 487; **IV**, 261
nome de Cristo **IV**, 510, 523, 524
nomes **II**, 99, 100; **IV**, 510
nomes de Deus **II**, 21, 33, 34, 97-150
acomodação e **II**, 101, 102, 103, 104, 105, 106
Adonai **II**, 143, 144, 145, 147, 188
Bendito **II**, 217, 218, 219
Classificação **II**, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120
Cristo **II**, 99, 100
e a essência de Deus **II**, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134
e antropomorfismo **II**, 97, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108
e auto-revelação **II**, 97, 100
e conhecimento arquetípico **II**, 97, 110, 111, 112, 113
e conhecimento ectípico **II**, 97, 98, 110, 111, 112, 113
e imanência **II**, 113, 142, 143, 144
e os atributos de Deus **II**, 98, 99, 100, 113, 114, 115, 116, 117
e transcendência **II**, 113, 143
El **II**, 99, 141, 149, 188
El Shaddai **II**, 99, 141, 142, 143, 144, 149, 150, 188
Elohim **II**, 99, 141, 142, 143, 144, 149, 150, 188
Escritura e os **II**, 97, 98, 99, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 126, 127, 136, 137, 141
filosofia e os **II**, 122, 123, 124
judeus e os **II**, 141
Kyrios **II**, 99
métodos de obtenção dos **II**, 98
no Antigo Testamento **II**, 99, 100, 147, 148, 149, 150
no Novo Testamento **II**, 99, 100, 101, 149, 150
nomeano o inominável **II**, 106, 107, 108, 109, 110
nomes de ser **II**, 114, 115, 116, 117, 118
nomes próprios **II**, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150
origem de "Deus" **II**, 140
Pai **II**, 99, 100, 110, 150
palavra grega para Deus **II**, 140
panteísmo e os **II**, 98, 114, 116, 117, 118
pessoal, moral **II**, 118, 119, 120
relação entre Deus e seu nome **II**, 100
Santo **II**, 226, 227
Semíticos **II**, 141, 142, 143
Senhor **II**, 99
Senhor dos Exércitos **II**, 148, 149
simplicidade divina e os **II**, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134
teologia cristã e os **II**, 98
teologia luterana e os **II**, 117
teologia reformada e os **II**, 98, 99, 116, 117
trinitários **II**, 99
YHWH **II**, 98, 99, 100, 102, 114, 115, 126, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153
YHWH Sabaoth **II**, 147, 148, 149
Nominalismo **II**, 241, 242, 243
de Ritschl **III**, 91, 92
e a soberania de Deus **II**, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 255, 256

e a teologia cristã **II**, 243, 244, 245, 246, 247
e os atributos comunicáveis de Deus **II**, 127, 177, 178, 179, 186, 187, 194, 195
e os tempos medievais **I**, 147, 230
e predestinação **II**, 360, 361
e realismo **I**, 229, 230
nomismo **III**, 495, 496, 501, 502, 503, 538, 574, 575, 577; **IV**, 180, 186, 190, 191204, 205, 222, 223, 234, 241, 242, 243, 262, 448, 457, 462
nova aliança **III**, 201, 207, 213, 229, 230, 339, 340, 470, 471, 502, 503; **IV**, 667
nova criação **IV**, 24, 30, 45, 51, 726
nova Jerusalém **IV**, 724, 728, 729, 733, 736
nova obediência **IV**, 152, 154, 155
nova vida **IV**, 91, 92, 93, 98, 126, 256
Novaciano **IV**, 145, 307, 308, 614
Novacianos **IV**, 178, 271, 277, 286
Novas Luzes **IV**, 205
novidade de vida **III**, 344
novo céu e nova terra **III**, 344, 384, 477, 478, 479; **IV**, 24, 663, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 738
novo nascimento. **IV**, 24, 25 *Veja também* regeneração
Novo Testamento. *Veja também* Escritura
como cumprimento do Antigo Testamento **II**, 214, 276, 277
e a Trindade **II**, 263, 264, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286
e fidelidade **II**, 213
e graça **II**, 221
e o Espírito Santo **II**, 276, 277, 284, 285, 286
e o Filho **II**, 276, 277, 280, 281, 282, 283, 284
e o Pai **II**, 276, 277, 278, 279, 280
e os decretos de Deus **II**, 352, 353, 354, 355, 356
e sabedoria **II**, 209
monoteísmo e o **II**, 174
natureza espiritual de Deus no **II**, 188
nomes de Deus **II**, 99, 100, 101, 149, 150
relação com o Antigo Testamento **III**, 212, 213, 214, 229, 233, 249, 250
revelação de Deus **II**, 34
salvação e **II**, 230, 231, 232
santidade e **II**, 227, 228
sobre a morte de Cristo **III**, 386, 387, 388
novo nascimento **IV**, 24, 25
número dos eleitos **IV**, 736
nutrição **IV**, 98, 99

O

obediência **III**, 32, 33, 232; **IV**, 198, 204, 246
conselho de perfeição **IV**, 233, 242
e aliança **III**, 228, 231
melhor que sacrifício **III**, 137, 153
obediência ativa **III**, 329, 330, 353, 354, 381, 384, 398, 399, 400; **IV**, 226, 227, 642
obediência de fé **IV**, 133
obediência de morte **III**, 382, 383
obediência de vida **III**, 382, 383
obediência passiva **III**, 231, 232, 353, 384, 398, 399, 400, 406, 458, 459
obras
aliança das **II**, 559, 560, 577, 578, 582, 583, 587, 588, 589, 590, 597, 598, 599
boas **II**, 548, 549, 552, 553
da lei **III**, 576, 575
de fé **II**, 228, 229
obras de Deus. **II**, 252, 253, 350, 351, 352 Veja também conselho de Deus
ad extra **II**, 325, 326, 327, 336, 337, 339, 340, 345, 609, 616
ad intra **II**, 339, 340, 345, 350, 351, 381, 382, 608
obrigações da aliança **III**, 210, 211
obstinação **IV**, 431, 432
Occam, William de **II**, 39, 40, 127

Ocultismo **III**, 193, 194, 481, 482; **IV**, 630, 631
Oecolampadius **IV**, 389, 390
Oferta **III**, 337, 338; **IV**, 557, 567
oferta pascal **III**, 337, 388, 389
oferta pela culpa **III**, 337, 338
oferta universal de graça **IV**, 35, 36, 37, 40, 41
ofertas de paz **III**, 337, 338
ofertas queimadas **III**, 337, 338; **IV**, 557, 567
ofício **III**, 358, 389, 390, 391
oficial da igreja **IV**, 330, 331, 332, 736, 379, 392, 392
  como ministério **IV**, 413
  especial e geral **IV**, 380, 381
  ordinário e extraordinário **IV**, 331, 344, 352, 363, 364, 365, 374, 375, 382, 383
  orienta o uso dos dons **IV**, 423
ofícios da igreja **III**, 480
ofício de rei **III**, 245, 250, 251, 252
ofício universal do crente **IV**, 380
Oleviano, C. **III**, 200
Onipotência **II**, 187, 252, 253, 254, 255, 256
Onisciência **II**, 21, 184, 202, 203, 204, 205, 206
Ontologismo **II**, 62, 63, 65, 69, 70, 71, 110, 111
opera ad extra **III**, 325
ordem natural **II**, 622, 623, 624, 625
ordem de salvação **III**, 497, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 597, 598, 599
ordem na igreja **IV**, 413, 418
ordenação **IV**, 332, 383, 386, 387, 388, 401, 421, 422
ordenanças **III**, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 597, 598, 599
orgulho **III**, 36, 69, 70, 211, 132
Orígenes **II**, 114, 147, 148, 184, 202, 205; **III**, 295, 315, 346; **IV**, 242, 285, 326, 615, 635, 638, 714
  sobre a Ceia do Senhor **IV**, 558
  sobre a graça **III**, 513, 514
  sobre a morte de Cristo **III**, 407, 408
  sobre a nova criação **IV**, 727
  sobre Maria **III**, 121
  sobre o batismo infantil **IV**, 503, 528, 535, 536
  sobre o nascimento virginal **III**, 295
  sobre o purgatório **IV**, 640
  sobre o universalismo **III**, 461
origens humanas **II**, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 258, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537
  antropologia e **II**, 536, 537
  ciência e **II**, 521; **III**, 75
  darwinismo e **III**, 75
  diversidade entre os seres humanos **II**, 533, 534
  era da raça humana **II**, 528, 529, 530, 531
  Escritura e **II**, 519, 520, 525, 531, 535, 546
  filosofia e **II**, 520, 521
  hipótese armênia **II**, 535, 536
  hipótese pasitigris **II**, 535, 536
  morada original da raça humana **II**, 535, 536, 537
  poligênesis e **II**, 531, 532, 533
  preadamitismo e **II**, 531, 532
  primeiro relato da criação **II**, 487, 519, 520
  religião e **II**, 520, 521
  Segundo relato da criação **II**, 487, 519, 520
  unidade da raça humana **II**, 531, 532
ortodoxia morta **III**, 542, 543, 544, 545, 591, 592
Os, Anthony van der **II**, 540, 541
Osiander, A. **IV**, 201, 203
Osíris **III**, 245
Osterhaven, M. Eugene **II**, 23
Oswald, J. H. **IV**, 632, 633, 644, 645
Otimismo **III**, 181, 331, 495, 496, 550, 551, 562

P

Paciência **II**, 218, 219, 220
pactum salutis **III**, 200, 201, 219, 220, 221, 222, 233, 234, 235, 236, 281, 410, 493,

529, 599, 600; **IV**, 124, 181, 182, 217, 253
padrinhos de batismo IV, 542, 543, 544
pagamento **III**, 327
paganismo **II**, 154, 188, 417, 418; **IV**, 54
comparação com o Cristianismo **I**, 319, 327, 343, 509, 510
conflito com o Cristianismo **I**, 121
e a criação **II**, 427, 428, 447
e providência **II**, 604, 605
origem, caráter e fim **I**, 314, 315, 326
pressupõe revelação **I**, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320
pagãos
conversão de **IV**, 156, 157
e o apaziguamento dos deuses **IV**, 182
salvação de **I**, 312, 315; **IV**, 24
virtudes de **IV**, 259, 260
Pajon **III**, 538
Pai **II**, 99, 100, 110, 150, 313, 314, 315
Antigo Testamento e **II**, 269, 270, 279
como não gerado **II**, 313, 314, 315
e a criação **II**, 430, 431, 432, 433, 434, 435
e a Trindade **II**, 264, 312, 314, 315
e o Filho **II**, 279, 280, 282, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 315, 316, 317, 318, 429
e providência **II**, 627
Novo Testamento e **II**, 276, 277, 278, 279, 280
obras do **II**, 266, 267, 268
Pais Apostólicos **I**, 120, 121
pais da igreja **III**, 43
cristologia dos **III**, 259, 344, 345, 346, 406
e a Trindade **II**, 269, 270
e os anjos **II**, 473
e os atributos de Deus **II**, 123, 131, 132, 134, 154168, 169, 193, 194
sobre a aliança **III**, 212, 213
sobre a graça **III**, 513, 514
sobre genealogias **III**, 299
sobre o dogma da Escritura **I**, 403, 431, 478, 489
universalismo nos **III**, 461
uso que fizeram da filosofia na teologia **I**, 608
Palamas, Gregory **II**, 127, 128
Palavra **II**, 274
como marca da igreja **IV**, 316, 317, 318, 324
como meio de graça **IV**, 447, 450, 454
como nome de Cristo **II**, 402
como proclamada **II**, 455, 456
divina **II**, 184, 418, 418, 432
e ato **I**, 94, 336, 345, 366, 384, 595
e Escritura **I**, 444, 445, 461; **IV**, 455
e o Espírito **III**, 602; **IV**, 104, 336, 400, 401, 448, 461, 462, 463, 464, 465, 466
e sacramento **IV**, 318, 319, 400, 401, 413, 422, 423, 424, 447, 467, 485, 486
eficácia da **IV**, 448, 461, 462
escrita e não-escrita **I**, 470, 489
ministração da **IV**, 176, 177, 423, 424, 425, 426
poder da **IV**, 455, 463, 464, 465
significado do termo na Escritura **I**, 401, 402
paleontologia **III**, 37, 186
Palestina **IV**, 672, 673, 680
Palingenesis **IV**, 45,
Pandora **III**, 41, 42
Panteísmo **I**, 80, 368; **III**, 43, 242, 243, 304, 535; **IV**, 61, 77, 94, 110, 164, 165, 253, 582, 583, 699, 707, 719
como filosofia **II**, 421
cristologia do **III**, 265, 290,
dualismo do **III**, 302, 303
e a criação **II**, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 447
e a incompreensibilidade de Deus **II**, 30, 49, 50
e a Trindade **II**, 334, 338, 339
e a vontade de Deus **II**, 236, 237, 245, 246
e encarnação **III**, 279, 282, 285
e expiação **III**, 397, 398

e o conhecimento de Deus **II**, 197, 198
e o conhecimento de Deus **II**, 58, 59, 69, 70, 71, 81, 82, 83, 84, 85
e o conselho de Deus **II**, 380, 381
e o materialismo **II**, 421, 422, 423, 424
e os atributos comunicáveis de Deus **II**, 183, 186, 188, 190, 191, 193
e os atributos de Deus **II**, 127
e os atributos incomunicáveis de Deus **II**, 139, 140, 158, 159, 163, 168, 169, 170, 178, 179, 180, 181
e os nomes de Deus **II**, 98, 114, 117
e predestinação **II**, 377, 378, 379
e providência **II**, 611, 612, 621, 625
no antinomianismo **III**, 576
posição sobre a revelação
sobre a queda **III**, 72
sobre a redenção **III**, 331
sobre o pecado **III**, 130, 141
pão e vinho **IV**, 552, 553, 554, 555, 556, 558, 560, 561, 562, 568, 569, 570, 574, 575, 581
papa **IV**, 327, 328, 329
como a igreja **IV**, 314, 324, 327, 328, 329, 394
como anticristo **IV**, 332, 373, 664, 686
e os concílios **IV**, 436, 437, 438, 439, 440
infalibilidade do **IV**, 361, 362, 394, 402, 403, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413
poder do **IV**, 360, 361, 362, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413
papado, primazia e autoridade **I**, 482, 483, 484, 485, 486, 487
paraíso **II**, 570, 571, 576; **IV**, 611
paróquia **IV**, 377, 378
parousia **IV**, 514, 641, 681, 683, 694, 697, 700
Parsismo **II**, 452; **III**, 41, 42, 53, 54, 59, 60, 182, 498, 499; **IV**, 640
Partenogênese **III**, 297
Pascal, Blaise **III**, 39
Páscoa **IV**, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 589, 590
passagens universalistas da Escritura **IV**, 732, 735, 736
Pastores **IV**, 391, 392
Pastores e rebanho **IV**, 362
Patriarcas **III**, 427
Patripassianismo **III**, 261, 265, 280, 281, 454, 455
Paulicianismo **IV**, 457
Paulo
aparecimento de Cristo a **III**, 446, 447
como apóstolo
conversão de **III**, 568, 569
cristologia de **III**, 303, 305, 387, 388
e Jesus **III**, 271, 272, 277, 278
farisaísmo em **IV**, 186, 187
influência sobre Lutero **IV**, 192
sobre a adoção **IV**, 229, 230
sobre a conversão **IV**, 156
sobre a justificação **IV**, 186, 187, 188, 189, 190, 214, 225, 226
sobre a lei **IV**, 456, 457
sobre a lei e o evangelho **IV**, 458, 459
sobre a promessa a Israel **IV**, 677, 678, 679, 680
sobre a ressurreição **IV**, 220, 688, 704
sobre a santificação **IV**, 238
sobre Adão **III**, 35, 36
sobre Cristo e o Espírito Santo **III**, 506
sobre o batismo **IV**, 511, 512, 524
sobre o corpo terreno **IV**, 624
sobre o julgamento sobre os judeus **IV**, 674, 675
sobre o novo nascimento **IV**, 51, 52, 53
sobre o perfeccionismo **IV**, 264, 265
sobre os filhos como santos **IV**, 537, 538
paz **III**, 398, 424; **IV**, 439, 440
pecado. IV, 43, 44, 93, 394 *Veja também* pecado original
Adão e o **II**, 583, 584, 585, 597, 598
caráter ético **III**, 58, 59, 142, 143, 144

como antitético **III**, 57, 58
como culpa **III**, 44
como falsidade **III**, 152, 153
como ilusão **III**, 61, 536, 537
como mistério **III**, 149, 150
como privação **III**, 130, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 149, 150, 155, 156, 157
como substância **III**, 64, 65, 130, 140, 141, 142, 184, 185
como universal **III**, 80, 81, 82, 83, 84, 85
como voluntário **III**, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149
consciência de **IV**, 265
consequências do **III**, 110, 111, 112, 113, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 316, 317
contra o Espírito Santo **III**, 131, 132, 157, 160, 161; **IV**, 271, 272, 641, 722, 723
de omissão e comissão **III**, 156, 157
e a glória de Deus **III**, 65
e a imagem de Deus **III**, 178,
e a lei **III**, 154
e a vontade de Deus **II**, 405, 406, 407, 408
e comunhão com Deus **III**, 310
e divisões da igreja **IV**, 322
e evolução **III**, 47, 48, 49, 50
e graça **IV**, 415, 416
e matéria **III**, 52
e morte **IV**, 620
e o conselho de Deus **III**, 61, 62, 63, 64
e o destino humano **II**, 583, 584, 585, 587, 597, 598
e o governo divino **II**, 627, 628, 629, 630, 631,
e predestinação **II**, 398
e punição eterna **IV**, 719, 720, 721
e reprovação **II**, 373, 374, 405, 406, 407, 408
e sofrimento **III**, 174
libertação do **IV**, 96, 97, 730
na teologia moderna **III**, 361
origem do **III**, 25, 26, 27, 28, 29, 40, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62
original **II**, 370, 371
Pelagianismo e **II**, 357, 358
poder e domínio do **III**, 57; **IV**, 166, 248, 249, 250
privado e público **IV**, 431, 431
punição do **III**, 138, 139, 358
realidade para os crentes **IV**, 265
restringido pela lei e pelo evangelho **IV**, 38, 39
rompimento com **IV**, 155, 156
Sínodo de Orange e **II**, 360
transmissão hereditária do **II**, 591, 592, 593, 594, 595
tristeza pelo **IV**, 164, 165, 166, 167
variedade de formas **III**, 130, 131, 154, 155, 156, 157
pecado corporativo **III**, 179, 180
pecado original **II**, 370, 371; **III**, 43, 44, 46, 77, 78, 79, 80, 90, 91, 146, 147, 148, 149; **IV**, 55, 56, 124, 197, 526, 527, 528
Agostinho sobre o **III**, 96, 97, 98, 99
católicos romanos sobre o **III**, 99, 100, 101
como enfermidade **III**, 93, 94, 95
e a solidariedade humana **III**, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120
e concupiscência **III**, 96, 97, 98, 99, 100, 101
e Cristo **III**, 435, 319
e hereditariedade **III**, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 131
e os pecados reais **III**, 179, 180
Pelagianismo sobre o **III**, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93
semipelagianismo sobre o **III**, 93, 94, 95, 96
pecados mortais **III**, 131, 157, 158, 159, 160, 522, 523; **IV**, 56, 170, 171, 266, 271, 272, 641, 642
pecados nacionais **III**, 178
pecados veniais **III**, 131, 146, 157, 158, 159, 160, 522, 523; **IV**, 56, 170, 171, 227, 266, 273, 585, 586, 616, 617, 641, 642, 644, 645

Pelagianismo. **I**, 312; **II**, 158, 184, 205, 206, 207, 251; **III**, 26, 125, 126, 284, 495, 496, 516, 517; **IV**, 32, 41, 78, 79, 83, 84, 86, 87, 122, 123, 125, 212, 259, 359, 360, 457, 462, 640 *Veja também* semipelagianismo
aceitação do **III**, 104
argumentos contra o **II**, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391
e a natureza humana **II**, 345, 357, 358
e antinomianismo **III**, 577
e glória **II**, 391
e graça **II**, 388, 389, 390, 391
e predestinação **II**, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 362, 363, 361, 385, 386, 387, 388, 391, 392
e providência **II**, 383, 384, 385, 386, 387, 388
e reprovação **II**, 402, 403, 404
em Kant **III**, 494
e o Nestorianismo **III**, 307
sobre a aplicação da salvação **III**, 580, 581
sobre a encarnação **III**, 282
sobre a ordem de salvação **III**, 574, 575
sobre o livre arbítrio **III**, 118, 119
sobre o pecado **II**, 357, 358; **III**, 52, 58, 59, 77, 78, 79, 83, 90, 91, 92
sobre o pecado original **III**, 87, 88, 89, 80, 91, 92, 93, 110, 111, 121
sobre permissão **III**, 61, 62, 63
sobre satanás **III**, 150
Pelágio **III**, 51, 492, 548, 549; **IV**, 31, 38, 39, 71, 72, 241, 308
sobre a graça **III**, 515, 516
sobre a origem do pecado **III**, 46, 47, 48, 49, 50
sobre a queda **III**, 26, 27
sobre o livre arbítrio **III**, 43, 44
sobre o pecado original **III**, 77, 88
penitência **III**, 492, 523, 589; **IV**, 56, 99, 145, 146, 148, 149, 150, 190, 240, 498, 499, 501
Pentecostes **III**, 221, 425, 491, 506, 507, 508, 509, 510, 577, 580; **IV**, 237, 250, 273, 303, 507, 508, 511
Perfeccionismo **IV**, 99, 233, 234, 248, 249, 250, 251, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269
perfeição da Escritura **I**, 481
perfeição divina **II**, 217, 218, 256, 257, 258, 259
permissão **III**, 61, 62, 63
perseguição **IV**, 672, 684
perseverança dos santos **III**, 67, 494, 493; **IV**, 235, 239, 257, 269, 270, 271, 272, 273
Pérsia, espírito guardião da **II**, 473, 474
Persona **II**, 304, 305, 308
Personalidade **III**, 565; IV, 647
personalidade divina **II**, 309, 310, 311
perspicuidade da Escritura **I**, 475
pessimismo **III**, 61, 118, 119, 163, 182, 331, 553
pessoa e natureza **III**, 309, 310, 311
pessoas (da Trindade). **II**, 265, 266 *Veja também* Pai; Espírito Santo; Filho; Trindade
distinção entre as **II**, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 325, 326, 327, 328, 329, 339, 340
personalidade e as **II**, 309, 310
significado **II**, 304, 305, 306, 307, 308
Petavius **III**, 368
Pedro **IV**, 330
como pedra **IV**, 343, 344, 399
em Roma **IV**, 368, 369, 370, 371
primazia de **IV**, 331, 359, 360, 361, 362, 366, 367, 368
sobre a conversão dos judeus **IV**, 677
sobre a obra de Cristo **IV**, 399
sobre a promessa da aliança **IV**, 535
sobre o batismo **IV**, 511, 512
Pedro, o Grande **IV**, 404, 405
perdão de pecados **III**, 216, 217, 343; **IV**, 117, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 227, 228, 229, 501, 643

como anti-natural **IV**, 183, 184
e a Ceia do Senhor **IV**, 585
e a satisfação **III**, 374, 379, 380, 381, 395, 396, 397
e o batismo **IV**, 526, 527
e o batismo de João **IV**, 507
e os sacrifícios de animais **III**, 225
Lutero sobre **III**, 525, 526
Φανερουν e αποκαλυπτειν **I**, 325
piedade **I**, 241
Pietismo **I**, 162, 533, 570; **II**, 13, 14, 15; III, 19, 496, 497, 574, 575, 576, 592, 597; **IV**, 20, 63, 129, 130, 161, 163, 164, 262, 592
como neonomianismo **III**, 493
nas igrejas luteranas **III**, 543, 544
nas igrejas reformadas **III**, 541, 542, 543, 544
nomismo **III**, 538
sobre a certeza **IV**, 133
sobre a conversão **III**, 590, 591
sobre a igreja **IV**, 296, 297
sobre a justificação **IV**, 180
sobre a natureza **III**, 579
sobre as obras **IV**, 202
sobre o perfeccionismo **IV**, 233
subjetividade do **IV**, 180, 204
Pietismo reformado **III**, 13, 14
Pighius **III**, 97, 98
Pio IX, Papa **III**, 121; **IV**, 315, 372, 410, 412
Pio X, Papa **IV**, 324
Platão **III**, 41, 42, 53, 104, 183, 529; **IV**, 597
e a incompreensibilidade de Deus **II**, 35
e a Trindade **II**, 267, 268, 334, 335, 336
e as ideias **II**, 184, 185
e o conhecimento de Deus **II**, 60, 69, 70, 85
e os atributos de Deus **II**, 120, 199, 200, 210, 216, 235
e os nomes de Deus **II**, 99, 105, 107, 108, 114, 115
Pitágoras **IV**, 597
Pitagóricos **IV**, 655
Platonismo **II**, 27, 188
plenitude do tempo **III**, 285
Plínio **III**, 181, 182
Plotino **II**, 27, 35; **III**, 536
e o conhecimento de Deus **II**, 110, 111
e os atributos de Deus **II**, 131, 160, 170, 171, 236
e os nomes de Deus **II**, 108
pluralismo **III**, 183
Pobedonoszew, K. P. **IV**, 298
pobre em Israel **III**, 166
poder **IV**, 395, 396, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 433, 434, 435
poderes demoníacos **IV**, 629, 630
poderes naturais **II**, 484, 485, 486
poenitentia **III**, 590
poesia, interpretação da **IV**, 667
Polanus, Armandus **II**, 67, 68, 113, 114; **IV**, 77
Polidaemonismo **II**, 30, 31, 32
Poligamia **III**, 136, 137
Poligenesis **II**, 531, 532, 533
Politeísmo **II**, 121, 122, 168, 174, 176, 177; **III**, 138, 218, 332
Poluição **III**, 44, 79, 110, 111, 112, 113, 146, 147, 163, 178, 179, 180, 299, 577, 578, 579
Pôncio Pilatos **III**, 414
Porretan, Gilbert. *Veja* Gilbert Porretan
Positivismo **I**, 219; **II**, 28, 45
possessão demoníaca **III**, 195
potestas doctrinae **I**, 480
pragmatismo **III**, 596
prazer carnal. *Veja também* concupiscência
preadamitismo **II**, 531, 532
preâmbulo de fé **I**, 99, 104, 105, 107, 108
preceitos **IV**, 233, 237, 242, 262, 500, 501, 641
pré-conhecimento de Deus **II**, 21, 184, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 347
predestinação. **II**, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397; **III**, 221, 395, 396, 461, 462, 463, 516, 583, 588 *Veja também* infralapsarianismo; supralapsarianismo
Arminianismo e a **II**, 346

Calvinismo e a **II**, 367, 368, 369, 370
Concílio de Trento e a **II**, 361, 362, 363, 364
confissões reformadas e a **II**, 367, 368, 369
conhecimento médio e a **II**, 206, 207, 208, 209
Cristo e a **II**, 410, 411, 412
Dupla **II**, 348, 349, 360, 361, 370, 371, 402, 404
e a Reforma **II**, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370
e a teologia cristã **II**, 346, 347, 388, 389
e as passagens universalistas da Escritura **IV**, 735, 736
e eleição **II**, 370, 371, 372, 379, 399, 400, 410, 412, 413
e graça **II**, 388, 389
e justificação **IV**, 180, 202, 203
e o conselho de Deus **II**, 401, 402
e o remonstrantismo **II**, 375, 376, 377, 378
e pecado **II**, 398
e pré-conhecimento **II**, 358, 359, 386, 387, 388
e providência **II**, 286, 287, 288, 608, 609
e reprovação **II**, 359, 360, 361, 370, 371, 393, 394, 395, 396, 397, 399, 400, 402, 404, 405
e salvação **II**, 410, 411
em Lutero **III**, 493, 526, 527, 528
Escritura e **II**, 385, 386, 387
igreja terrena e a **II**, 356
Islamismo e a **II**, 356
livre arbítrio e a **II**, 356, 357, 358
negação da **IV**, 272
oposição a **II**, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 364, 375, 376, 377, 378, 379
para a glória **II**, 391, 397, 398, 399, 400, 401, 402
Pelagianismo e a **II**, 348, 349, 356, 357, 358, 359, 360, 362, 363, 370, 385, 386, 387, 391, 392
significados da **II**, 391, 392
sinergismo e **II**, 364, 365
teologia luterana e a **II**, 346, 366, 367
teologia reformada e a **II**, 346, 366, 369, 368, 370, 405
Tomás de Aquino e a **II**, 220, 221, 222
uma dedução *a priori* **II**, 369, 370
predestinação dupla **II**, 348, 349, 350, 360, 361, 370, 371, 398, 402, 404
predeterminação natural **IV**, 42, 43
pregação **IV**, 29, 36, 37, 144, 176, 395, 396
e chamado **IV**, 44, 45
no hades **IV**, 537, 538
às nações **IV**, 674, 686
pregação apostólica **III**, 491, 504
preordenação **II**, 353, 354, 355, 412, 413, 414
presbiterianos **III**, 362
presbíteros **III**, 336, 337; **IV**, 331, 332, 344, 347, 388, 389, 390, 391, 392, 395, 396
presbíteros docentes **IV**, 347, 349, 392, 424
presente mundo (*Diesseits*) **IV**, 602, 603, 653, 654, 667, 713
preservação **II**, 604, 605, 616, 617, 619, 620; **III**, 603
primeira ressurreição **IV**, 688, 689, 690
principium/principia **II**, 323, 324, 325
privação ativa **III**, 142
privação, pecado como **III**, 130, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 149, 154, 155, 156, 157
processão divina **II**, 318, 319, 320, 321, 322
profecia **III**, 239, 285
como meio de revelação **I**, 330, 331, 332, 333, 334, 335
dom de **IV**, 508, 511, 512
expectativas escatológicas **III**, 249
no paganismo **II**, 225
sobre a nova aliança **III**, 339, 340
professores de teologia **IV**, 332, 391, 392
profetas
autoconsciência dos **I**, 366, 390, 391, 392, 393, 394
e a lei **I**, 390, 391, 392, 393, 394
no Antigo Testamento **IV**, 235, 397, 454, 455, 456, 457, 458, 459

ofício extraordinário da igreja **IV**, 331, 340, 341
sobre o dia do Senhor **IV**, 684, 685
visões do fim **IV**, 656, 657, 658, 659, 660, 661
progresso **III**, 32, 33, 562; IV, 652, 653
promessa **III**, 249; **IV**, 107, 459, 553, 668, 669, 672
Prometheus **III**, 41
propagação **II**, 590, 591
propiciação **III**, 397, 424
propósito divino **II**, 353, 354, 355
Próspero de Aquitânia **II**, 193, 194
Protágoras **II**, 35
Protestantismo, divisões dentro do **IV**, 313, 314
Proudhon, P.-J. **III**, 274, 275
prova moral da existência de Deus **I**, 293
provas para a existência de Deus **II**, 21, 54, 55, 56, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 95, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 135
providência **II**, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 604-631
acaso e **II**, 609, 610, 611, 612
aspectos da **II**, 616, 617
astrologia e **II**, 610, 611, 612
como uma confissão de fé II, 630, 631
concorrência e **II**, 617, 617, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627
conselho e **II**, 609
criação e **II**, 604, 605, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624
definição **II**, 616, 617, 618, 619, 620, 621
deísmo e **II**, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 620, 625
destino e **II**, 610, 611, 612, 613615, 616
e a religião e a filosofia pagãs **II**, 605, 606
e a Trindade **II**, 268, 269
e as causas secundárias **II**, 622, 623, 624, 625, 626, 627
e causa primária **II**, 625, 626, 627
e o conselho de Deus **II**, 347, 383, 384, 385
e o povo de Deus **II**, 604, 605
e o Socinianismo **II**, 613
e os decretos de Deus **II**, 608,
e pecado **III**, 58, 63, 64, 65
e predestinação **II**, 383, 386, 387, 388, 607, 608
Escritura e **II**, 604, 605, 607, 616, 617, 618, 619, 627, 628, 629, 630
fé e **II**, 606, 607, 630, 631
governo e **II**, 608, 609, 610, 616, 617, 627, 628, 629, 630, 631
linguagem da **II**, 607, 608, 609, 610
panteísmo e **II**, 611, 612, 620, 625
Pelagianismo e **II**, 384, 385, 386, 387, 388, 613
pré-conhecimento e **II**, 607, 607
preservação **II**, 604, 605, 616, 617, 619, 620
previsão e **II**, 607
rivais não-cristãos **II**, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616
significado da **II**, 607, 608, 609, 610
significado original **II**, 383, 384
teologia cristã e **II**, 606, 607, 610, 611, 612
psicologia da religião **III**, 19, 495, 496, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 571, 592, 593, 594, 695, 596, 597, 598; **IV**, 74, 75, 76, 77, 93, 136, 137, 159, 160
Pseudo-Dionísio **III**, 535, 536; **IV**, 74, 75; 472
e a incompreensibilidade de Deus **II**, 27, 38, 39
e os atributos de Deus **II**, 132, 134, 183, 193, 196, 222
e os nomes de Deus **II**, 104, 105, 110, 111, 116
puberdade **III**, 564, 565, 568, 569, 593, 594; **IV**, 158, 159
pública profissão de fé **IV**, 591, 592
Pullus, Robert **IV**, 472
Punição **II**, 227, 228, 229; **III**, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 205, 206; **IV**, 226, 227, 656
católicos romanos sobre a **IV**, 172, 173, 174, 175

como medicina **IV**, 615
como sofrimento **III**, 172
da serpente **III**, 205
e justiça **III**, 172
e pecado **III**, 173, 347
e satisfação **III**, 347, 348
graus de **IV**, 651, 722, 723
lugar da **IV**, 636, 710
objetivo da **III**, 165
protelada e moderada **III**, 162, 164
responsabilidade **IV**, 146, 151, 228
punição eterna **IV**, 24, 183, 227, 700, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723
punições temporais **IV**, 172, 173, 174, 175, 176, 190, 616, 641, 642, 644, 645
purgatório **III**, 175; **IV**, 173, 174, 175, 227, 588, 589, 613, 615, 616, 617, 618, 627, 634, 635, 640, 641, 642, 643, 644, 645
Puritanismo **III**, 576
puritanos ingleses **III**, 200

Q

Quakers **I**, 188; **III**, 350, 465, 474, 475; **IV**,297
sobre a perda da graça **IV**, 269
sobre as confissões **IV**, 426
sobre o batismo **IV**, 503, 518
sobre os sacramentos **IV**, 468, 477
querubim **II**, 458, 459, 460
quiliasmo **IV**, 652, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 676, 679, 680, 684

R

racionalismo. **I**, 160, 355, 363, 466, 517, 520; **III**, 41, 42, 89, 181, 182, 493, 557; **IV**, 37, 38, 77, 120, 131, 457, 592 *Veja também* naturalismo
cristologia do **III**, 265, 271, 289, 350, 384
e a criação **II**, 441
e a incompreensibilidade de Deus **II**, 42, 43, 49
e a revelação geral **I**, 313, 513
e misticismo **I**, 467, 475
e o conhecimento de Deus **II**, 69, 78, 79
e os atributos de Deus **II**, 158, 168, 169, 235, 236, 237
e os nomes de Deus **II**, 117
e revelação **I**, 289, 296, 305
na ciência e na filosofia **I**, 214, 222, 562
na teologia **I**, 104, 154, 155
na teologia protestante **I**, 304, 512
sobre a expiação **III**, 452
sobre a igreja **IV**, 295, 296
sobre a justificação **IV**, 180
sobre a regeneração **IV**, 71, 72
sobre as obras **IV**, 202
sobre o Antigo Testamento **III**, 217, 219
sobre o batismo **IV**, 518
sobre o nascimento virginal **III**, 291
sobre o pecado **III**, 44
sobre o pecado original **III**, 113
sobre os espíritos maus **III**, 193
sobre os meios de graça **IV**, 449
sobre os sacramentos **IV**, 468, 477
Rahtmann, Hermann **IV**, 463
Ramus, Peter **III**, 541
Ratramnus **IV**, 559
Razão **I**, 287, 288, 305, 616; **II**, 28, 39, 40; **III**, 41, 42
readmissão à igreja **IV**, 432, 433
reavivalismo **III**, 494, 496, 563, 567, 568, 592; **IV**, 163, 164
reavivamento de Gales **IV**, 162, 163
realismo **I**, 222, 229; **III**, 105, 106, 107, 108, 113
recompensa **IV**, 237, 239, 240, 268, 269, 596, 600, 707, 737
reconciliação. **III**, 244, 327, 331, 335, 344, 345, 346, 397, 426, 452, 453, 454, 455, 456, 457; **IV**, 98, 123, 220, 221 *Veja também* expiação

Anselmo sobre **III**, 348
Tomas de Aquino sobre **III**, 348
extensão da **III**, 461, 462, 463, 464, 465, 466
Hegel sobre **III**, 555, 557
na teologia moderna **III**, 457, 458, 459, 460, 461
Ritschl sobre **III**, 561
Schelling sobre **III**, 555
Schleiermacher sobre **III**, 268
socinianos sobre **III**, 352
reconciliação subjetiva **III**, 389, 398
recriação **II**, 269, 270, 271, 272, 341, 433; **III**, 476, 477, 478, 479, 480, 586; **IV**, 54, 94, 442, 701, 702, 705
como fruto da obra de Cristo **III**, 384
como obra trinitária **III**, 221, 222, 235, 236, 281
e o sacrifício de Cristo **III**, 460, 461
e os benefícios de Cristo **III**, 456, 457, 458
redenção **III**, 335, 345, 577, 578
anjos e **II**, 471, 472
da pessoa toda **III**, 329, 383
e o conselho de Deus **II**, 353
na teologia liberal **III**, 356, 357
necessidade universal de **III**, 327, 331, 332, 497
socinianos sobre **III**, 352
reencarnação **IV**, 31, 70, 613
refeição, Ceia do Senhor como **IV**, 547, 555, 567, 568, 569, 570, 571, 572
Reforma
e a interpretação da imagem de Deus **II**, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564
e a justiça **II**, 561, 562
e a teologia católica romana **II**, 560, 561, 562
e os dons **II**, 560, 561, 562
e predestinação **II**, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370
e retidão **II**, 560, 561, 562
não revolucionária **I**, 480, 493
princípio formal da **I**, 407
sobre a fé cristã **I**, 361
sobre a religião **I**, 240
sobre a revelação **I**, 304
tradição e Escritura na **I**, 63, 120, 190, 493
Reforma, Segunda **II**, 12, 13
reformadores
sobre a fé **IV**, 113, 114, 115, 116, 129, 130
sobre a igreja **IV**, 291
sobre a igreja universal **IV**, 377, 378, 379
sobre a penitência **IV**, 151, 152
sobre a regeneração **IV**, 56, 57, 58, 59
sobre as marcas da igreja **IV**, 315
sobre o apostolado **IV**, 366, 367, 368
sobre o governo da igreja **IV**, 331, 332,
sobre o poder espiritual da igreja **IV**, 394
sobre os meios de graça **IV**, 450, 451
sobre os sacramentos **IV**, 479
regeneração **III**, 590, 591, 597, 598, 602; **IV**, 30
ativa e passiva **IV**, 79, 89
como operação física **IV**, 85
e arrependimento **IV**, 58
e batismo **IV**, 30, 31, 452, 526, 527, 537, 538
e chamado **IV**, 82, 83
e fé **IV**, 65, 103, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 155, 156
e justificação **IV**, 62, 64, 65, 73, 77
luteranos sobre **IV**, 66, 67, 68, 72, 73, 103
na Bíblia **IV**, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54
na história da igreja **IV**, 56, 57, 58, 59, 60
na teologia moderna **IV**, 60, 61, 62, 63, 64, 65
nos filhos dos crentes **IV**, 68, 69
precede a fé **III**, 496, 497
sentido amplo e restrito **IV**, 32, 77, 78, 79, 125, 126, 127, 155, 156
regeneração batismal **IV**, 31, 55, 59, 60, 97, 126, 493, 519, 530, 531

regeneração pré-batismal **IV**, 58, 59
regeneração presumida **IV**, 31, 98
regra de fé **I**, 62, 86
reino de Deus **III**, 239, 370, 387, 504, 505; **IV**, 54, 235, 236, 257, 334, 652, 661, 662, 663, 695, 725
  abertura e fechamento do **IV**, 399
  como domínio ético-religioso **IV**, 672, 673
  como espiritual e celestial **IV**, 413
  como presente e vindouro **III**, 252, 253, 254
  e a igreja **IV**, 278, 300, 301, 302
  e o Espírito **III**, 251
  e o Messias **III**, 257
  e os reinos do mundo **IV**, 418, 420, 421
  e pecado **III**, 81, 82
  em Ritschl **III**, 270
  entrada no **IV**, 47, 48, 49
  Hegel sobre **III**, 555
  na profecia **III**, 249
  plena realização do **IV**, 727, 728
  transcende condições nacionais e terrenas **IV**, 667
reino do mal **III**, 130, 131, 150, 151, 152, 153
reino messiânico **IV**, 652, 662, 663
Reinhard, F. V. **II**, 125
Reischle, M. W. T. **II**, 120
relação Criador-criatura **III**, 226
relativismo **III**, 167
relato babilônico da criação **II**, 482, 483, 484, 485, 486
relato escriturístico da criação **II**, 19, 20
  alegoria e o **II**, 498, 499
  e a geologia **II**, 496, 497, 498, 504, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515
  e o relato babilônico da criação **II**, 482, 483, 484, 485, 486
  e sequência **II**, 497, 498
  e tempo **II**, 497, 498
  primeiro relato da criação **II**, 487, 519, 520
  segundo relato da criação **II**, 487, 519, 520
  semana de seis dias **II**, 503, 504, 505, 506, 507, 508
  teoria antigeológica e o **II**, 501, 502, 503
  teoria concordista **II**, 500, 501, 506
  teoria da restituição **II**, 500, 503, 504, 505
  teoria ideal **II**, 498, 499
  teoria visionária **II**, 499, 505, 506, 507
religião. *Veja também* história das religiões; filosofia da religião
  como conhecimento **I**, 254
  como sentimento **I**, 264
  e a criação **II**, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425
  e alianças **II**, 578, 579, 580, 581, 582
  e arte **I**, 265, 268, 269, 277
  e as origens humanas **II**, 520, 521
  e ciência **I**, 254, 268, 275, 462, 541; **II**, 118
  e cultura **III**, 331
  e moralidade **I**, 56, 258, 261, 268
  e o culto (adoração) **I**, 241
  e providência **II**, 605, 606
  e revelação **I**, 76, 250, 307, 348; **III**, 597
  elementos comuns em todas **I**, 239, 325
  elementos sociais da **IV**, 279, 280, 281
  essência da **I**, 37, 75, 172, 210, 233, 257, 277
  lei e **II**, 119
  objetiva e subjetiva **I**, 239, 241, 244
  origem da **I**, 254, 267, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 316
  semente da **II**, 74, 89
religião egípcia **III**, 244
religião nórdica **III**, 244
religião persa **III**, 40, 244; **IV**, 656
religiões pagãs **III**, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 201, 202, 226, 497, 498, 499, 500
relíquias, veneração de **IV**, 632

remanescente **IV**, 672, 679, 732
remonstrantes **I**, 104; **III**, 26, 93; **IV**, 204, 222, 232
e a incompreensibilidade de Deus **II**, 42
e o conselho de Deus **II**, 366, 367, 375, 376, 377, 378
e os atributos de Deus **II**, 158, 168, 179, 205
e providência **II**, 613, 614, 615
nomismo **III**, 538
sobre a Ceia do Senhor **IV**, 547, 565
sobre a conversão **IV**, 153, 159
sobre a expiação **III**, 452
sobre a fé **IV**, 116
sobre a graça **IV**, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89
sobre a igreja **IV**, 295, 328
sobre a inspiração **I**, 417
sobre a morte de Cristo **III**, 473
sobre a perda da graça **IV**, 269
sobre a regeneração **III**, 496; **IV**, 71, 72
sobre a salvação **III**, 536
sobre a satisfação **III**, 353, 354
sobre a substituição **III**, 404, 405
sobre as boas obras **IV**, 257
sobre as confissões **IV**, 425
sobre o batismo **IV**, 503, 518
sobre o Espírito e a Palavra **III**, 588
sobre o pecado **III**, 44, 78
sobre o pecado original **III**, 110
sobre o poder da igreja **IV**, 415
sobre o sacrifício de Cristo **III**, 464
sobre os meios de graça **IV**, 449
sobre os sacramentos **IV**, 568, 477
sobre os sínodos **IV**, 438, 439
sobre permissão **III**, 61, 62, 63
remorso **IV**, 141
Renan, E. **III**, 275, 292
renovação da criação **IV**, 442, 725, 726, 727, 728, 729, 730
reprovação **II**, 345, 349, 350, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408
Calvinismo e **II**, 403, 404
decreto de **II**, 405, 406
e os tomistas **II**, 397
e pecado **II**, 372, 373, 374, 405, 406, 407, 408
e Pelagianismo **II**, 403, 404
e predestinação **II**, 358, 359, 360, 361, 371, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 399, 400, 402, 404, 405
eleição e **II**, 404, 407, 408
Escritura e **II**, 405, 405
graça e **II**, 406, 407
história e **II**, 403, 404
negativa **II**, 371, 372, 373, 397
positiva **II**, 371, 372, 373, 397
resgate **III**, 327, 342, 345, 363, 387, 388, 398, 401, 402, 403, 413, 414
resipiscentia **III**, 589
resistência ao estado **IV**, 443
responsabilidade humana **IV**, 256
restauração (*restauratie*) **IV**, 705, 730
restauração de todas as coisas **IV**, 677, 714, 715, 719, 720
ressurreição **III**, 56, 57, 344, 433; **IV**, 608, 609, 610, 611, 612, 622, 687, 697, 699
do corpo **IV**, 95, 577, 599, 600, 601, 602, 603, 604
e batismo **IV**, 647
e regeneração **IV**, 65
ressurreição dupla **IV**, 652, 665, 672, 687, 688
retribuição **III**, 73, 162, 165, 166, 169, 170, 171; **IV**, 183, 600, 602, 608, 609
Reuter, H. **IV**, 735
Réveil **I**, 194; **III**, 11; **IV**, 17
revelação. *Veja também* revelação geral; revelação especial
à humanidade caída **I**, 341
antes da queda **I**, 358
Como contínua **I**, 382
como fundamento da religião e da teologia **I**, 78, 212, 284, 307, 348
como objetiva e subjetiva **I**, 350
como sobrenatural **I**, 307
como um ato de graça **I**, 309
crítica da na teologia moderna **I**, 363
do Deus triúno **I**, 343, 345

e a encarnação **III**, 283, 284, 285, 286, 287
e a Escritura **I**, 379, 490; 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 56, 57, 75, 76, 77
e a fé **I**, 564
e a incompreensibilidade de Deus **II**, 27, 28, 29
e as ideias inatas **II**, 73
e Cristo **II**, 76
e inspiração **I**, 288, 379, 381, 425, 471
e o conhecimento de Deus **II**, 53, 54, 55, 56
e os anjos **II**, 471, 472
e os nomes de Deus **II**, 97, 101
e redenção **I**, 286, 343
e religião **I**, 349
especial **II**, 75, 76
história da ideia na teologia e na filosofia **I**, 287
interna e externa **I**, 348, 350
mediata e imediata **I**, 309
meios de **I**, 308, 325, 341
modos de **I**, 326
na criação **I**, 339
na natureza **II**, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 139, 140
na recente filosofia da religião **I**, 75, 288
nas religiões pagãs **I**, 248
natural e sobrenatural **I**, 303
natureza preparatória da **II**, 33
no Antigo Testamento **II**, 33
oposição a **II**, 379, 380
relação com a natureza **I**, 350, 360, 370, 373
revelação natural **III**, 134
revelação progressiva **III**, 221, 222
Ricardo de são Vítor **II**, 82
Rigorismo **IV**, 240, 241, 247
revelação contínua **I**, 382, 382
revelação geral **I**, 301, 302, 339
caráter objetivo da **I**, 312
conteúdo e propósito **I**, 313
e a universalidade da religião **I**, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320
história da ideia **I**, 302, 303, 304, 305, 306, 307
inadequação da **I**, 312, 321, 325
inclui elementos sobrenaturais **I**, 311
na humanidade, na natureza e na história **I**, 312
relação com a revelação especial **I**, 303, 320, 341, 349
valor e importância **I**, 315
Revolução Americana **IV**, 418
Revolução Francesa **III**, 15, 90; **IV**, 21, 418
Rinck, H. W. **IV**, 626
Ritschl, Albrecht **II**, 14, 15, 118, 119, 218, 222, 223; **III**, 278, 291, 304; **IV**, 19, 253, 263
Cristologia **III**, 265, 270, 278, 289, 290
Nominalismo **III**, 91, 92
sobre "muitos" **III**, 470, 471
sobre a adoração de Cristo **III**, 321, 322
sobre a expiação **III**, 357, 358, 359, 360
sobre a fé **IV**, 120, 121, 123, 128
sobre a justificação **III**, 560, 561, 562; **IV**, 64, 123, 202
sobre a origem do pecado **III**, 46, 49
sobre a reconciliação **III**, 424, 458, 459
sobre a regeneração **IV**, 71, 72, 73
sobre a salvação **III**, 495, 496; **IV**, 730
sobre a santificação **III**, 561
sobre a satisfação **III**, 398, 399
sobre o Espírito Santo **III**, 601
sobre o pecado **IV**, 27, 46, 47, 49
sobre o sacrifício de Cristo **III**, 469
ritualismo **IV**, 298, 628
Roberts, Evan **IV**, 162
Robertson, F. W. **III**, 364
Robinson, John **IV**, 297
Roma **IV**, 368, 369, 370, 371, 372, 373
Rothe, R. **III**, 93, 157, 182, 269, 306; **IV**, 63

Rousseau, J.-J. **III**, 89, 189
Rufinus **III**, 418

S

Sabaoth **II**, 147, 148, 149
Sabbath **II**, 507, 508; **III**, 216, 217; **IV**, 738
Sabbath eterno **IV**, 738, 739
Sabedoria **II**, 184, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216; **III**, 480
  Divina **II**, 432
  e a criação **II**, 210, 211
  e conhecimento **II**, 209, 210, 211
  Escritura e **II**, 209, 210
  no Antigo Testamento **II**, 274
  no Judaísmo intertestamentário **II**, 272, 273
sabedoria oriental **IV**, 70
Sabelianismo **II**, 265, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 339; **III**, 265
Sacerdócio **IV**, 363, 373, 381, 388, 389, 390, 402, 450
Sacerdotes **III**, 136, 245, 336, 337, 338, 339, 485
sacramentalia **IV**, 496, 497
sacramento da penitência **IV**, 150, 151, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 175, 176, 190, 240, 401, 402, 403, 404, 498, 499, 501, 616, 641
sacramentos **III**, 272, 337, 587
  como meios de graça **IV**, 447, 467
  como sinais e selos da aliança **IV**, 468, 469, 474, 494, 495, 496
  definição de **IV**, 470, 471, 472, 473, 474, 479, 480, 481, 482, 483
  e perdão de pecados **IV**, 402, 403
  ministração dos **IV**, 176
  não absolutamente necessários para a salvação **IV**, 495, 496
  sentido amplo e restrito **IV**, 496
  subordinados à Palavra **IV**, 423, 424, 425
sacrifício **III**, 333, 332, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341
  antes da queda **III**, 334
  Ceia do Senhor como **IV**, 547, 557, 558, 561, 579, 580, 581
  no Antigo Testamento **III**, 482, 483
  Páscoa como **IV**, 547, 548, 549, 550
  universalidade do **III**, 327, 333
sacrifício de animais **III**, 227, 334, 337, 338, 339, 340, 341, 401, 402
sacrifício de sangue **III**, 333, 334, 335, 336, 400, 401, 410, 500, 501
saduceus **III**, 500, 501; **IV**, 609
salvação. *Veja também* aquisição da salvação; aplicação da salvação
  ideia comum em todas as religiões **I**, 287
  busca universal de **III**, 497, 498, 499, 500
  como obra de Deus **III**, 495
  como obra trinitária **III**, 493, 495, 577, 578, 579, 580, 581
  como propósito da revelação **I**, 344
  dom da graça **III**, 491
  dos pagãos **IV**, 733, 736, 737
  fé e **II**, 410, 411
  Israel e a **II**, 230, 231
  justiça de Deus e **II**, 230, 231
  no estado intermediário **IV**, 635, 733
  objetiva e subjetiva **IV**, 124
  predestinação e **II**, 410, 411
salvação das nações **IV**, 732
sangue **IV**, 553, 554, 584, 585
sangue da aliança **III**, 333, 334, 335, 409, 482, 483
santidade **II**, 185, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228; **III**, 573, 574, 602; **IV**, 144, 235, 238, 239, 240, 241, 250, 255, 325, 535
  castigo e **II**, 227, 228
  da igreja **IV**, 279, 286, 312, 324
  depois da morte **IV**, 643
  e pecado **III**, 178, 180
  Escritura e **II**, 222, 223, 224, 225, 226,227, 228
  imagem de Deus e **II**, 547, 548, 567, 568
  punição e **II**, 227, 228

santificação e **II**, 224, 225, 226
Santo **II**, 226
Significado **II**, 223, 224, 225
YHWH e **II**, 228
Santificação **II**, 224, 225, 226; **III**, 91, 92, 344, 461, 497, 535, 477, 478, 479, 587, 603, 604; **IV**, 77, 92, 153, 233, 234, 442, 643
como ativa e passiva **IV**, 255, 256, 257, 258, 259
como desenvolvimento moral autônomo **III**, 380, 381
como ética **IV**, 181, 215, 216, 217, 233, 252
como liberdade do poder do pecado **IV**, 166, 167
como processo orgânico **IV**, 267
e a psicologia da religião **III**, 571
e conversão **III**, 598, 599
e pureza cerimonial **III**, 227
em Cristo **IV**, 251
morte como **IV**, 643, 644, 645
no Metodismo **III**, 546; **IV**, 248, 249, 250, 251
Ritschl sobre **III**, 561
santificação ativa **IV**, 255, 256, 257, 258, 259
santificação passiva **IV**, 255, 256, 257, 258, 259
santos **IV**, 233, 241, 245
crentes como **IV**, 255, 265
canonização de **IV**, 633
intercessão de **IV**, 628
invocação de **IV**, 631, 632
veneração de **III**, 291; **IV**, 613, 626, 627, 628, 631, 632
santos padroeiros **IV**, 628
Satanás **III**, 36, 130; **IV**, 691, 692
como adversário **IV**, 149, 150
como imitador de Deus **III**, 143, 194, 195
domínio de **III**, 163, 164, 190, 191, 192, 193, 194, 195
e a providência de Deus **III**, 193
e o reino do mal **III**, 150, 151, 152, 153
satisfação **III**, 232, 262, 327, 328, 329, 330, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403
como objetiva **III**, 389
de obras **IV**, 173, 174, 176, 177, 178
e mérito **III**, 457
e perdão **III**, 379, 380, 381
em Anselmo **III**, 347, 348
na teologia da Nova Inglaterra **III**, 354, 355
na teologia moderna **III**, 359, 360, 362
necessidade de **III**, 374, 375, 376, 377, 378
socinianos sobre **III**, 352, 353
satisfação vicária **III**, 19, 328, 330, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407
Schelling, F. W. J. **II**, 116, 117, 118, 236, 237; **III**, 181, 182, 230, 494, 554, 555; **IV**, 60, 63, 599, 621, 652
cristologia de **III**, 266, 271, 308
sobre a queda **III**, 28, 53
Schiller, F. **III**, 31, 183, 184; **IV**, 707
Schleiermacher, Friedrich **III**, 278; **IV**, 31
cristologia de **III**, 240, 265, 268, 269, 270, 278, 289, 290
e a incompreensibilidade de Deus **II**, 43
e os atributos comunicáveis de Deus **II**, 190, 191
e os atributos de Deus **II**, 110, 111, 128, 132, 134
e os atributos incomunicáveis de Deus **II**, 162, 169, 170, 178, 179
sobre a Ceia do Senhor **IV**, 566
sobre a consciência de Deus **III**, 268, 329
sobre a expiação **III**, 357
sobre a fé **IV**, 120, 121
sobre a igreja **IV**, 299, 310, 334, 335
sobre a imortalidade **IV**, 598
sobre a justificação **IV**, 202
sobre a reconciliação **III**, 424, 457, 458, 459, 460, 461
sobre a redenção **III**, 384
sobre a regeneração **III**, 559, 560; **IV**, 61, 62, 64

sobre a salvação **III**, 495
sobre o batismo **IV**, 518
sobre o Judaísmo **III**, 200, 218
sobre o pecado original **III**, 90, 91, 120
sobre os sacramentos **IV**, 477
Schmoller, O. **III**, 253
Schoppenhauer, Arthur **II**, 60, 162, 237; **III**, 182, 274, 275, 494, 550, 551, 552; **IV**, 60, 563
Schweckenfeld, Caspar **III**, 434, 435
Scotismo **II**, 127, 128, 194, 195; **IV**, 530, 531
Scotus. *Veja* Duns Soctus
Sectarismo **IV**, 322
Secularismo deísta **II**, 20, 21
Segunda Confissão Helvética **IV**, 735
segunda oportunidade **IV**, 635, 636, 637, 638, 639, 640
segunda reforma **II**, 12, 13; **III**, 11, 544
seitas **IV**, 278, 286, 290, 299, 315, 318, 321
seitas medievais **I**, 467
Selbstzweck **II**, 441, 442
seleção natural **II**, 522
semelhança de Deus **II**, 540, 541; **IV**, 551
"semente" de Deus **IV**, 50
Semente da religião **I**, 278, 319; **II**, 74, 89
Sementes de ciência **II**, 71, 72
semi-Pelagianismo **III**, 462, 463, 492, 515, 516; **IV**, 71, 83, 84, 243, 244, 457
e a natureza humana **II**, 345
e predestinação **II**, 357, 358, 363
no Catolicismo Romano **III**, 463, 464, 519, 520, 521, 522, 523, 524
sobre o pecado **III**, 77, 78
sobre o pecado original **III**, 93, 94
Senhor **II**, 99
Senhor dos Exércitos **II**, 148, 149, 150
Senhor, Jesus como **III**, 485
senso (noção) de divindade **I**, 278, 319
senso (noção) de religião **IV**, 34
sensualidade **III**, 131, 146, 155, 156
e pecado **III**, 52, 54, 55, 69
seol **III**, 415; **IV**, 595, 605, 606, 609, 621, 635
separação (criação) II, 488, 489
separatismo **IV**, 278, 296, 297, 441
ser divino **II**, 304, 305, 306, 307, 310, 311
serafim **II**, 460
seres humanos. *Veja também* bem-aventurança; aliança; vida eterna; visões de Deus
seres intermediários **II**, 272, 273, 274, 275, 276
Sermão do Monte **III**, 240, 272, 273; **IV**, 262
Serpente **III**, 25, 34, 35, 36, 37
Servo do Senhor **III**, 251, 256, 338, 339, 340, 399, 400, 427, 430
Servo Sofredor **IV**, 332, 736, 737, 738, 739
Setitas **III**, 223
sete (número) **IV**, 683
sexualidade **III**, 30, 97, 98, 565, 566, 568, 569
Shedd, W. G. T. **III**, 106, 108, 410
Sião **IV**, 657, 658, 661, 667
Sionismo **IV**, 673
Silo **III**, 249
Simão, o Mago **III**, 212
simbólica, relação com a teologia dogmática **I**, 34, 54, 87
simbolismo **II**, 111, 112
Simonides **II**, 34, 35
simplicidade divina **II**, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 152, 174, 177, 178, 179, 180, 181
sinagoga **IV**, 282, 331, 399
sinais **IV**, 342, 468, 480, 481, 482, 483, 485, 492, 493, 494, 694, 695, 696, 697
sincretismo **IV**, 320, 322
Sinédrio **III**, 245
Sinergismo **II**, 364, 365; **III**, 493, 527, 528
singularidade divina
Sínodo de Arles **III**, 463
Sínodo de Cartago **III**, 517; **IV**, 360, 542
Sínodo de Charenton **III**, 103
Sínodo de Coelestius **IV**, 360
Sínodo de Constantinopla **III**, 418

Sínodo de Dort **II**, 375, 376; **III**, 10, 63, 466, 467; **IV**, 72, 84, 96, 327, 542, 543, 544, 571
Sínodo de Gap **III**, 538
Sínodo de Gravenhage **IV**, 571
Sínodo de Hague **IV**, 386
Sínodo de Latrão **II**, 40
Sínodo de Middleburg **IV**, 571
Sínodo de Nice **III**, 418
Sínodo de Orange **II**, 360; **III**, 463, 518, 519
Sínodo de Overijsel **IV**, 163
Sínodo de Quiercy **III**, 518
Sínodo de Rochelle **III**, 538
Sínodo de Sirmium **III**, 418
Sínodo de Toledo **III**, 281
Sínodo de Valência **III**, 436
Sínodos **IV**, 396, 436, 437, 438, 439, 440
Sinóticos
  sobre a pessoa de Cristo **III**, 239, 258
  sobre humilhação e exaltação **III**, 428
  sobre o Jesus histórico **III**, 240, 241, 273, 274, 275, 277, 278
  sobre o reino de Deus **III**, 386
sistema papal **IV**, 331, 332, 356, 357, 358, 359, 443
sistema solar **II**, 493, 494, 495, 496
Smith, Pearsall **IV**, 250
soberania de Deus **II**, 16, 17, 186, 187, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256
  decretos de Deus e **II**, 352
  e a vontade oculta **II**, 186, 187
  e a vontade revelada **II**, 186, 187
  e nominalismo **II**, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 253, 254, 256
  e o problema do mal **II**, 247, 248
  eleição e **II**, 355
  onipotência **II**, 187, 252, 253, 254, 255, 256
  providência e **II**, 627, 628
  vontade de Deus como máxima **II**, 235, 236, 237, 238, 239
  vontade divina livre **II**, 267, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247
  vontade necessária de Deus **II**, 239, 240, 241
sobrenatural
  correlato essencial da imagem de Deus **I**, 307, 360
  distinto na teologia do milagre **I**, 356, 357
  história da ideia **I**, 356
  incluído em toda revelação **I**, 306, 359
  legitimidade da ideia **I**, 356
  na teologia e filosofia recentes **I**, 356
  negação do no monismo **I**, 367
  segundo a Reforma **I**, 303, 361
  segundo Roma **I**, 303, 358, 359, 510
sobrenaturalismo **I**, 163, 355, 359, 517, 536, 537; **II**, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557
  crítica do **II**, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557
  e a *justiça original (natural)* **II**, 549, 550, 555, 560, 561, 562, 563
  e a natureza humana **II**, 553, 554, 555
  e boas obras **II**, 548, 549, 553
  e dons acrescentados (sobrenaturais) **II**, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 556, 557, 560, 561
  e dons naturais **II**, 550, 551
  e encarnação **II**, 556, 557
  e estado de glória **II**, 548
  e justiça sobrenatural **II**, 554, 560, 561, 562
  e o destino humano **II**, 548, 549, 551, 552, 553
  e visões de Deus **II**, 548, 549
  escolasticismo e **II**, 549, 550
  graça e **II**, 548, 549, 552, 553, 556, 557
socialistas **IV**, 654
sociedade **III**, 168, 169, 179, 180
sociedade patriarcal **IV**, 396
Socinianismo **I**, 184; **III**, 26, 89, 90; **IV**, 83, 84, 204, 457, 639, 665
  como racionalismo **I**, 105
  cristologia do **III**, 265, 349, 351, 352, 353, 354, 424, 434, 345, 464, 465, 481, 482, 487

e a incompreensibilidade de Deus **II**, 42
e a Trindade **II**, 265
e Arianismo **II**, 299
e o conhecimento de Deus **II**, 62, 63
e os atributos comunicáveis de Deus **II**, 189, 190, 193, 202
e os atributos incomunicáveis de Deus **II**, 117, 119, 121, 122, 158, 163, 164, 178, 179
e providência **II**, 613
sobre a adoração de Cristo **III**, 321, 322
sobre a Ceia do Senhor **IV**, 547, 565, 566
sobre a encarnação **III**, 279
sobre a expiação **III**, 452
sobre a fé **I**, 513;
sobre a igreja **IV**, 295, 328
sobre a imortalidade condicional **IV**, 715, 718
sobre a inspiração **I**, 417
sobre a perda da graça **IV**, 269
sobre a regeneração **IV**, 70
sobre a salvação **III**, 535
sobre a satisfação **III**, 328, 384, 403, 407
sobre mérito **III**, 439
sobre o Antigo Testamento **III**, 200, 214, 218
sobre o batismo **IV**, 518
sobre o estado intermediário **IV**, 618
sobre o governo civil **IV**, 417, 418
sobre o pecado **III**, 44
sobre os meios de graça **IV**, 449
sobre os sacramentos **IV**, 467, 476
sobre permissão **III**, 62, 63
sobre revelação e religião **I**, 288, 305; **IV**, 120
Socinus, Fausto **II**, 56, 179; **III**, 289, 321, 395
Sócrates **II**, 57, 199, 216; **III**, 182
Sodoma e Gomorra **III**, 137
Sófocles **III**, 182
Sofrimento **II**, 630; **III**, 339, 340; **IV**, 672, 681
no Budismo **III**, 41
e glória **III**, 205
do inocente **III**, 427
origem e propósito **III**, 182, 183
punição como **III**, 172
e pecado **III**, 163, 174, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 316
Sohm, R. **IV**, 413
sol, lua e estrelas **II**, 489
solidariedade. *Veja* solidariedade humana
solidariedade humana **III**, 75, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110
sonambulismo **IV**, 630, 631
sonho como meio de revelação **I**, 330
sono da alma **IV**, 613, 617, 618, 622, 623, 624
sorte como meio de revelação **I**, 331
soterologia **IV**,31, 80
Spencer, Herbert **II**, 45, 52, 53, 62, 63; **IV**, 620
Spener, Philipp Jakob **IV**, 161
Spinoza, Benedict de **III**, 200, 494, 546; **IV**, 162, 598
e a incompreensibilidade de Deus **II**, 44, 48, 49
e o conhecimento de Deus **II**, 82
e os atributos comunicáveis de Deus **II**, 189, 198, 199
e os atributos de Deus **II**, 124, 125, 128, 132
e os atributos incomunicáveis de Deus **II**, 162, 163, 164, 169, 170, 178, 179
e os nomes de Deus **II**, 98, 99, 107, 108, 110, 111, 116
Splittgerber, F. J. **IV**, 626
Spruyt, C. B. **II**, 64
Stancarus **III**, 327, 328, 351, 367, 368, 436
Starbuck **III**, 566, 572, 593, 594
Strauss, D. F. **III**, 267, 274, 275, 291, 302, 558
Subconsciente **III**, 569, 570
subjetivismo na religião e na teologia **I**, 41, 42, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 241, 250, 521, 585
subordinacionismo **II**, 263, 298

subsistência **II**, 304; **III**, 265
subsistentia **II**, 304
substância **II**, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 302, 303; **IV**, 560, 561, 577
substantia **III**, 302, 303, 304, 305
substituição **III**, 343, 382, 408
sucessão apostólica **III**, 328, 331
suficiência da Escritura **I**, 481
suicídio **III**, 188, 189
superabundância (Aquino) **III**, 405, 406
supererrogação **IV**, 173, 174, 245
superstição **I**, 325, 326; **III**, 150, 164, 176, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 596
supralapsarianismo **II**, 346, 347, 348, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402; **III**, 284
Synopsis de Leiden **III**, 11
Swedenborgianos **IV**, 664

T

Talmude **IV**, 663
teísmo **I**, 297, 309; **II**, 21, 437, 438
telepatia **III**, 193
templo **III**, 227; **IV**, 282, 658, 659, 663, 666
tempo **II**, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 202, 203, 435, 436, 437, 438, 439, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493; **IV**, 649, 650738, 739
tempos de refrigério **IV**, 676
tentação no jardim **III**, 34
Tennant, F. R., sobre o livre arbítrio **III**, 50, 51
Tennent, Gilbert **IV**, 163
Teodiceia **III**, 29
Teodoro de Mopsuéstia **III**, 306, 318
Teodósio I (imperador romano) **IV**, 404, 405
teofania **I**, 328; **III**, 225, 285
teologia
  analógica **II**, 112, 113
  apofática **II**, 28
  arquetípica e ectípica **I**, 212; **II**, 111, 112, 113
  catafática **II**, 28
  católica romana (*veja* teologia católica romana)
  como uma ciência I, 38, 39, 40, 603
  conhecimento de Deus e **II**, 27, 28, 29
  cristã (*veja* teologia cristã)
  dogma central da **II**, 27
  e ciência **II**, 514, 515
  e fé **I**, 40, 41, 42, 43, 603
  e provas para a existência de Deus **II**, 78, 79
  e simbolismo **II**, 111, 112, 113
  e terra **II**, 481, 482
  escolástica **II** 27, 28
  grega **II**, 205
  implantada **II**, 69
  islâmica **II**, 242, 243, 244
  judaica **II**, 120, 121, 122, 272, 273, 274, 275, 276
  luterana (*veja* teologia luterana)
  medieval **II**, 330, 331
  método distinto
  moderna **II**, 159
  natural **II**, 54, 55, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 75, 78, 79, 80
  negativa **II**, 28, 35, 38
  positiva **II**, 28, 35, 38
  protestante **II**, 79, 222, 461, 462, 477, 478
  reformada (*veja* teologia reformada)
  revelada **II**, 54, 75
  termos técnicos usados na **IV**, 478
teologia alexandrina **I**, 125, 126
teologia bíblica **I**, 82; **IV**, 24
teologia católica romana. *Veja também* tomistas
  como semi-pelagiana **III**, 465, 492, 519, 520, 521, 522, 523, 524
  cosmovisão da **I**, 360, 361
  cristologia da **III**, 262, 263, 313, 314, 368, 421, 422, 434
  culto aos mortos na **IV**, 626
  depois de Trento **I**, 154, 156
  e a criação **II**, 442, 443, 490, 491
  e a graça **II**, 360, 361, 362, 548, 549, 552, 553, 556, 557; **III**, 496, 497,

581, 582, 583, 584 585, 586, 587, 588
e a modernidade **I**, 154
e a natureza humana **II**, 539, 553, 554, 555
e a Reforma **II**, 560, 561
e anjos **II**, 460, 461, 462, 473, 474, 476, 477, 478, 595
e dogma **I**, 118
e escolasticismo **II**, 38, 39, 40, 41
e justiça **II**, 559, 560
e o conceito dual de humanidade **II**, 550, 551
e o criacionismo **II**, 595, 596, 597, 598, 599
e o destino humano **II**, 548, 549, 551, 552, 553, 581, 598
e os atributos comunicáveis de Deus **II**, 184, 190, 191, 193, 205, 207, 248, 249, 250
e os atributos de Deus **II**, 134
e os atributos incomunicáveis de Deus **II**, 154, 157, 158, 166, 167, 177, 178
e os nomes de Deus **II**, 116
e predestinação **II**, 360, 361, 362, 371, 372
e racionalismo **II**, 78, 79
e superstição **III**, 191, 192
elementos cristãos dentro da **IV**, 318, 319, 320
intolerância da **IV**, 315
marcas da igreja **IV**, 311, 312, 313, 314, 315
ordens **IV**, 299, 300
sistema papal **IV**, 356, 357, 358, 359
sobre a aliança **III**, 235
sobre a Ceia do Senhor **IV**, 546, 560, 574, 575, 583, 584
sobre a clareza da Escritura **I**, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481
sobre a comunicação de propriedades **III**, 243, 244, 313
sobre a contrição **IV**, 167
sobre a descida ao inferno **III**, 415, 418, 419, 420
sobre a disciplina eclesiástica **IV**, 431, 432
sobre a Escritura e a igreja **I**, 87, 88, 89, 100, 450, 451, 467, 487
sobre a fé **I**, 571, 610, 611, 612, 613; **IV**, 111, 112, 113, 114, 115, 123, 130, 131
sobre a fé implícita **I**, 609
sobre a igreja **IV**, 278, 288, 289, 290, 291, 306
sobre a imagem de Deus **II**, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 560, 561, 562; **III**, 178
sobre a inspiração **I**, 408
sobre a justificação **IV**, 190, 191, 192
sobre a lei e o evangelho **IV**, 457, 458
sobre a liberdade religiosa **IV**, 298
sobre a perda da graça **IV**, 269
sobre a primazia de Pedro **IV**, 359, 360, 361, 362
sobre a queda **III**, 26
sobre a regeneração **IV**, 55, 56
sobre a revelação **I**, 303, 355, 510
sobre a segurança da fé **I**, 105, 510
sobre a tradição **I**, 151, 455, 486
sobre as boas obras **IV**, 257
sobre concupiscência **III**, 473, 474
sobre Maria **III**, 121, 122, 123, 286, 287, 291
sobre o Antigo Testamento **III**, 214
sobre o batismo **IV**, 502, 514, 520, 521, 524, 524, 539, 540
sobre o batismo infantil **IV**, 68, 69
sobre o fundamento da fé **I**, 105, 510, 511
sobre o homem natural **III**, 89
sobre o pecado **III**, 77, 78
sobre o pecado original **III**, 44, 99, 100, 101
sobre o poder da igreja **IV**, 395, 396, 401, 402, 403, 404, 405, 421, 422, 423
sobre o Protestantismo **IV**, 322
sobre ofício **IV**, 490, 491
sobre os atributos da igreja **IV**, 324, 325, 326, 327, 328, 329

sobre os concílios ecumênicos **IV**, 438, 439
sobre os meios de graça **IV**, 449
sobre os sacramentos **III**, 620; **IV**, 30, 99, 450, 467, 468, 469, 470, 474, 481, 482, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501
sobre permissão **III**, 61, 62
sobre punição **III**, 175
sobrenaturalismo abstrato da **IV**, 730
sobrenaturalismo e dualismo **I**, 355, 360 (*veja também* sobrenaturalismo)
teologia cristã
e a criação **II**, 428, 429, 439, 440, 441, 442, 443, 444
e a evolução não-darwinista **II**, 521
e a filosofia grega **II**, 289, 290
e a incompreensibilidade de Deus **II**, 27, 28, 29, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42
e a natureza **II**, 623, 624, 625
e a vontade de Deus **II**, 249, 250
e as provas da existência de Deus **II**, 78
e destino **II**, 612
e imutabilidade **II**, 156, 157, 158
e nominalismo **II**, 243, 244, 245, 246, 247
e o relato da criação **II**, 490, 491
e os atributos comunicáveis de Deus **II**, 186, 187, 202, 203, 204, 218, 238, 239, 240, 241,
e os atributos de Deus **II**, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 139, 140, 141
e os atributos incomunicáveis de Deus **II**, 158, 159, 160, 164, 165, 180, 181
e os nomes de Deus **II**, 98, 99, 107, 108, 114, 141
e predestinação **II**, 346, 347, 387, 388
e providência **II**, 606, 607, 611, 612
ideias inatas na **II**, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69
rejeição das ideias inatas **II**, 69, 70, 71
teologia da mediação (*vermittelungstheologie*) **I**, 126, 127, 166, 290, 519, 520, 522, 523, 524; **III**, 357, 360, 396, 397, 559; **IV**, 31, 61, 62, 63, 64, 65, 121, 122, 202, 566
teologia de Princeton **I**, 93, 94, 202
teologia dogmática **II**, 29, 30, 31, 32
caráter pessoal da **I**, 79, 90
e a teologia bíblica **I**, 45, 65
e apologética **I**, 55, 56
e as confissões **I**, 88
e ética **I**, 55, 56, 57, 58
em um sentido formal **I**, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34
em um sentido material **I**, 33
legitimidade de seus termos **I**, 618
método próprio da **I**, 84
o termo **I**, 26, 28
organização da **I**, 95
segundo Kaftan **I**, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46
tarefa da **III**, 598, 599
teologia de Groningen **I**, 192, 289
teologia ectípica **II**, 110
teologia escocesa **III**, 362, 363, 466, 467, 468, 539, 540
teologia grega **I**, 128, 134
teologia liberal **III**, 356, 357; **IV**, 163, 164
teologia luterana **I**, 160; **IV**, 37, 38
Arminianismo entre **III**, 465, 466
contraste com a teologia reformada **I**, 176
cristologia da **III**, 263, 264, 280, 281, 313, 314, 317, 368, 395, 396, 423, 432, 433, 434, 435
e a imagem de Deus **II**, 557, 558, 559, 562, 563, 595, 596, 597; **III**, 178
e a natureza humana **II**, 539
e a vontade de Deus **II**, 248, 249, 250
e o conhecimento de Deus **II**, 65, 66
e o criacionismo **II**, 595, 596, 597
e o destino humano **II**, 583, 584, 585, 597, 598
e os anjos **II**, 472, 473, 595, 596
e os atributos comunicáveis de Deus **II**, 190, 195, 196, 205

e os atributos incomunicáveis de Deus **II**, 157, 158, 166, 177
e os atributos de Deus **II**, 117, 134, 135
e predestinação **II**, 346, 365, 366, 367
e traducianismo **II**, 595, 596, 597
sinergismo na **III**, 494
sobre a Ceia do Senhor **IV**, 566, 572, 575, 576, 583, 584
sobre a comunicação de propriedades **III**, 240, 242, 282, 308, 313, 314, 322, 434, 435
sobre a conversão **IV**, 154
sobre a descida ao inferno **III**, 415, 418, 419, 420, 421, 433
sobre a encarnação **III**, 436
sobre a fé **IV**, 154
sobre a graça **III**, 527, 528
sobre a justificação **IV**, 180, 198, 199, 201, 202, 207, 210
sobre a Palavra **III**, 602
sobre a perda da graça **IV**, 269
sobre a regeneração **IV**, 30, 67, 68, 68, 72, 73, 77, 103
sobre a ressurreição **III**, 433
sobre a vontade de Deus **II**, 248, 249, 250
sobre as boas obras **IV**, 257
sobre lei e moralidade **III**, 379
sobre o Antigo Testamento **III**, 215
sobre o batismo IV, 56, 57, 502, 515, 524, 525, 526
sobre o diabo **III**, 192, 193
sobre o estado intermediário **IV**, 617
sobre o governo da igreja **IV**, 332, 365, 374
sobre o homem natural **III**, 123
sobre o pecado original **III**, 101, 102
sobre o poder da igreja **IV**, 413, 414, 415, 423
sobre o retorno de Cristo **IV**, 697
sobre o triplo uso da lei **IV**, 461
sobre ofício **IV**, 390
sobre orações pelos mortos **IV**, 645
sobre os meios de graça **IV**, 450, 451
sobre os sacramentos **IV**, 448, 468, 469, 481, 486, 487, 488, 489,490, 491, 492, 493, 494, 495, 496
sobre pecados mortas e veniais **III**, 157
sobre permissão **III**, 61, 62
teologia medieval **II**, 330, 331
teologia moderna
cristologia da **III**, 305
na Holanda **I**, 192, 193
sobre a expiação **III**, 328, 453, 454
sobre a obediência passiva **III**, 329
sobre a salvação **III**, 494
sobre revelação e religião **I**, 293
teologia positiva **IV**, 121, 122, 123
teologia protestante **II**, 79, 222, 461, 462, 477, 478, 479, 539
teologia reformada
Bavinck e a **II**, 12, 13
contraste com a luterana **I**, 176
cristologia da **III**, 264, 165, 280, 281, 423
doutrina da igreja **IV**, 293, 294, 295
e a aliança da graça **II**, 597, 598, 599
e a aliança das obras **II**, 559, 560, 578, 583, 584, 597, 598, 599
e a criação **II**, 443, 444, 491
e a eleição **II**, 413, 414
e a imagem de Deus **II**, 559, 560, 563, 564; **III**, 178
e a incompreensibilidade de Deus **II**, 28, 40, 41, 42
e a natureza humana **II**, 539
e a soberania de Deus **II**, 248, 249, 250
e a teologia natural **II**, 67, 68, 69, 79
e o criacionismo **II**, 596, 597, 598, 599
e o destino humano **II**, 582, 583, 584, 585, 586, 587,
e os anjos **II**, 473, 474, 595, 596
e os atributos comunicáveis de Deus **II**, 183, 184, 188, 190, 191, 205
e os atributos de Deus **II**, 134, 135, 139, 140

e os atributos incomunicáveis de Deus **II**, 157, 158, 166, 178
e os nomes de Deus **II**, 98, 99, 116, 117
e predestinação **II**, 346, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 405
na Alemanha **I**, 180, 193
na América do Norte **I**, 200
na Escócia **I**, 179, 183, 191
na França **I**, 178, 186, 190, 194, 195, 196
na Holanda **I**, 179, 181, 185, 192
na Inglaterra **I**, 179, 181
na Suíça **I**, 178, 190, 194
neonomianismo entre **III**, 541
sobre a adoração de Cristo **III**, 323
sobre a aliança **III**, 215, 216, 235
sobre a Ceia do Senhor **IV**, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587
sobre a comunicação de propriedades **III**, 240, 314, 315
sobre a descida ao inferno **III**, 330, 419, 420, 421
sobre a expiação particular **III**, 466, 467, 468
sobre a fé **IV**, 246
sobre a graça **III**, 496, 497
sobre a justificação **III**, 591; **IV**, 204, 205, 206, 207
sobre a obediência de Cristo **III**, 493, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 572
sobre a ordem de salvação **III**, 491, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 572
sobre a Palavra e os sacramentos **IV**, 448
sobre a perseverança **IV**, 269
sobre Jesus como mediador **III**, 381
sobre lei e moralidade **III**, 379
sobre o batismo **IV**, 516, 540, 544, 545
sobre o batismo infantil **IV**, 502, 516, 532
sobre o chamado **III**, 496, 497
sobre o conhecimento adquirido de Cristo **III**, 318
sobre o diabo **III**, 193
sobre o Espírito Santo **III**, 602
sobre o estado intermediário **IV**, 617, 618
sobre o poder da igreja **IV**, 413, 414
sobre o reinado de Cristo **III**, 487, 488
sobre o retorno de Cristo **IV**, 699
sobre os dois estados **III**, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442
sobre os meios de graça **IV**, 735, 736
sobre os sacramentos **IV**, 30, 31, 481, 487, 488
teologia reformada holandesa **II**, 12, 13; **III**, 200
teologia reformada na Escócia **I**, 183, 191, 197,
teologia reformada suíça **I**, 178, 190, 194
teólogos carolíngios **I**, 140, 141
teólogos de Giessen **III**, 264, 436
teoria antigeológica **II**, 501, 502
teoria da restituição **II**, 500, 504, 505
teoria governamental da expiação **III**, 353, 354, 362, 396, 397
teoria ideal (da criação) **II**, 498, 499
teoria visionária (da criação) **II**, 499, 505, 506
teoria mística da expiação **III**, 330, 350, 357, 358, 359, 360, 361, 363, 364, 388, 389, 396, 397, 403, 424
teosofia **I**, 169, 327; **II**, 158, 189, 334, 335, 336; **III**, 53, 58, 72, 73, 300; **IV**, 70, 75, 89, 95, 577
terceiro dia **III**, 445, 446
terminologia trinitária **II**, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311
e a linguagem escriturística **II**, 303, 304, 305
essência **II**, 304, 305, 306, 307, 308
essentia **II**, 304, 305, 306
hipóstase **II**, 304, 307, 308
natura **II**, 306, 307
natureza **II**, 306, 307, 308, 309
persona **II**, 304, 305, 308

personalidade **II**, 309, 310, 311
pessoa **II**, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311
ser **II**, 307, 306, 307, 310, 311
subsistências **II**, 304
subsistentia **II**, 304
substância **II**, 304, 305
substantia **II**, 304, 305, 306
terra. **II**, 19, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515 *Veja também* criação; natureza; mundo
camadas **II**, 509, 510, 511, 512
e céu **IV**, 667, 728, 729, 739
filosofia e **II**, 481, 482
formação da terra **II**, 496, 497, 498
geologia **II**, 496, 497, 498, 501, 502, 504, 508, 509, 510, 511, 512, 513
teologia e **II**, 481, 482
Tertuliano **II**, 63, 64, 189, 190; **III**, 261, 295, 346; **IV**, 242, 243, 317, 326, 356, 369, 370, 613, 614
sobre a aparência externa de Jesus **III**, 315
sobre a Ceia do Senhor **IV**, 568
sobre a graça **III**, 513, 514
sobre a igreja **IV**, 334
sobre a descida ao inferno **III**, 416, 417
sobre as boas obras **IV**, 259
sobre as duas naturezas **III**, 260
sobre Maria **III**, 121
sobre o batismo **IV**, 543
sobre o batismo infantil **IV**, 503, 528
sobre o nascimento virginal **III**, 295
sobre o pecado original **III**, 96
sobre o primeiro pecado **III**, 132
sobre orações pelos mortos **IV**, 645, 646, 647
sobre penitência **IV**, 190
tesouro de méritos **IV**, 147, 233, 245
testamento **III**, 199, 211, 212, 213, 215, 220, 234
testemunho do Espírito Santo **I**, 92, 504, 505, 579, 583, 588, 593
Tetzel, Johann **III**, 524, 525, 526; **IV**, 147
textos-prova **III**, 207
Tipologia **III**, 235, 249, 250
todo o Israel **IV**, 677, 678, 679, 680
tolerância **IV**, 417, 418
Tolstoi, Leão **III**, 169, 570, 571
Tomás de Aquino **IV**, 148, 724, 731
e a incompreensibilidade de Deus **II**, 28, 39, 40
e o conhecimento de Deus **II**, 82
e os atributos de Deus **II**, 134, 162, 166, 167, 205, 206, 207, 220, 221
e os nomes de Deus **II**, 110, 116
particularismo do **III**, 463
sobre a graça **III**, 519, 520
sobre a ira de Deus **III**, 453, 454
sobre a obra de Cristo **III**, 347, 348
sobre a satisfação **III**, 406, 407
sobre Jesus como mediador **III**, 367, 368
sobre o batismo **IV**, 515, 522
sobre o pecado **III**, 156, 157
sobre os sacramentos **IV**, 489
sobre Palagianismo e semi-Pelagianismo **III**, 492
tomistas **I**, 157; **II**, 194, 205, 363, 364, 371, 397, 613; **IV**, 42, 43, 83, 530, 531
Torah (Torá) **IV**, 398
torre de Babel **III**, 224, 498; **IV**, 396
totalidade da matéria, ressurreição de **IV**, 703
totemismo **III**, 333
trabalho e salário **IV**, 268
Tractarianismo **I**, 156, 196, 197
tradição
e a Escritura segundo Roma **I**, 482, 486, 490
interpretação escriturística da **I**, 489
no Cristianismo **I**,62, 487, 493
no Judaísmo **I**, 402
tradicionalismo **I**, 155
tradução síria dos Evangelhos **III**, 291, 292, 293

traducianismo **II**, 573, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597; **III**, 114, 115, 118, 119
e a alma **II**, 591, 592, 593, 594
e a transmissão hereditária do pecado **II**, 590, 591, 592, 593, 594, 595
e criacionismo **II**, 573, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597
e potências físicas **II**, 591, 592, 593
teologia luterana e o **II**, 594, 595
transmigração das almas **IV**, 619, 640, 713
transmissão hereditária do pecado **II**, 591, 592, 593
tribulação **IV**, 687, 689
tricotomia **IV**, 626
triduum **II**, 507
trinitarianismo **II**, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 138
Trindade. **II**, 263-341; **IV**, 22, 23 *Veja também* Pai; Deus; Espírito Santo; Filho; Jesus Cristo
"Elohim" e **II**, 268, 269, 271
"pessoas" **II**, 265, 266
analogias lógicas para **II**, 267
analogias para II, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336
anjos e II, 269, 270, 271
Antigo Testamento e **II**, 263, 268, 269, 270, 271
Arianismo e **II**, 266, 281, 296, 297, 298, 299
Bavinck sobre **III**, 17, 19
como arquétipo dos seres humanos **II**, 264, 265
como vida pactual **III**, 220, 221
comunicação dentro **II**, 429
criação e **II**, 268, 269, 339, 340, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435
diferenças entre Oriente e Ocidente **II**, 322, 323, 324, 325
distinções entre **II**, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322325, 326, 327, 328, 329, 339
diversidade e **II**, 338, 339
dogma trinitário
e a simplicidade de Deus **II**, 177, 178, 179, 180, 181
e o batismo **IV**, 524, 525, 544
e o Deus verdadeiramente vivo
e o mediador **III**, 241
e os atributos de Deus **II**, 152, 153, 338, 339
economia da **II**, 325, 326, 327, 328, 329
Escritura e **II**, 264, 286, 287, 303, 304, 305, 336, 337
filosofia e **II**, 267, 334, 335, 336
importância para o sistema cristãos de crenças **II**, 267, 340, 341
Judaísmo intertestamentário e **II**, 263, 272, 273, 274, 275, 276
Novo Testamento e **II**, 263, 264, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286
obras de **II**, 266, 267
oposição a **II**, 265
propriedades da **II**, 266, 267
providência e **II**, 268, 269
recriação e **II**, 341
relações dentro da **II**, 339
Sabelianismo e **II**, 265, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 339
unidade e **II**, 290, 291, 292,339, 340
YHWH e **II**, 269, 270, 271
Trindade ontológica **III**, 268
triplo princípio. **II**, 271, 276, 277 *Veja também* Trindade
tristeza genuína **IV**, 151, 152
triteísmo **II**, 299, 300
trono de Deus **IV**, 710
túmulo vazio **III**, 446, 447
Turretin, Francis **IV**, 115

U

ubiquidade, doutrina da **III**, 263; **IV**, 576
última ceia **IV**, 547, 551
últimas coisas **IV**, 70, 77, 614, 699
últimos dias **IV**, 694, 700
Ungido **III**, 370
união

com Cristo **IV**, 91, 253, 254, 584, 585
da alma com o corpo **IV**, 702
união mística **III**, 309, 410, 600; **IV**, 217, 253, 254, 547, 564, 573, 574, 583
união sacramental **IV**, 475, 486, 487, 494, 495, 525, 558
unidade da igreja **IV**, 279, 285, 305, 312, 313, 320, 321, 322, 323, 324, 587, 647
unidade da raça humana **III**, 26, 40
unidade divina **II**, 152, 174, 175
de simplicidade **II**, 152, 177, 178, 179, 180, 181
de singularidade **II**, 152, 177, 178, 179, 180, 181
e Trindade **II**, 290, 291, 292, 339, 340
unitarismo **I**, 200; **III**, 321
universais **I**, 229
universalismo **III**, 425, 461, 462, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475; **IV**, 35, 36, 613, 619, 639, 699, 713, 714, 717, 718, 733
universalismo incondicional **IV**, 699
universalismo hipotético **IV**, 29, 619, 713, 714
Universidade de Leiden **II**, 13
Urim e Tumim **I**, 331
Ursino, Z. II, 67; **III**, 200; **IV**, 154

V

Valdenses **IV**, 277, 290, 365, 403
Vardhamana **IV**, 135
variação e hereditariedade **III**, 116, 117
veneração **III**, 322, 324
verdade **I**, 249, 590; **II**, 185, 214, 215, 216; **IV**, 669
Vermittelungsthewologie. Veja teologia da mediação
"vestígios da igreja" na Igreja Católica Romana **IV**, 318, 319, 320
via contemplativa **III**, 493, 535
via illuminativa **III**, 493, 535
via negativa **III**, 493
via purgativa **III**, 493, 535
via unitiva **III**, 493, 535
vida após a morte. **IV**, 596, 600, 604, 605, 606, 607, 608, 610, 611, 612 *Veja* também imortalidade
vida cristã **III**, 534, 535, 574, 575, 581, 589, 590; **IV**, 179, 266, 267, 268, 269, 442, 443, 731
vida espiritual, fortalecimento da **IV**, 100
vida eterna **III**, 344, 398; **IV**, 229, 237, 273, 585, 586, 587, 622, 642, 701, 736
Adão e a **II**, 553, 574, 575, 583, 584
como dom de Deus **II**, 582
Escritura e **II**, 551, 552, 575
na consciência israelita **III**, 227
vida futura, meditação sobre a **IV**, 247
vingança **III**, 165, 166
vingança de sangue **III**, 136, 137
violação **III**, 133
Vitorino **IV**, 614
virtude e felicidade **IV**, 269
virtudes cardeais **IV**, 244
virtudes intectuais **IV** 244
virtudes teológicas **IV**, 244
visão beatífica **III**, 262, 317, 420, 421
visitação pastoral aos enfermos **IV**, 434, 435
visões como meio de revelação **I**, 332
visões de Deus **II**, 183, 193, 194, 195, 196, 548, 549, 551, 552, 553
Vitringa, C. **II**, 111, 112
Vlak, Johannes **III**, 541
vocação. **IV**, 34 *Veja também* chamado
de Cristo **III**, 329, 359, 360, 385, 388, 389, 390
dos oficiais da igreja **IV**, 382, 383
Voetius, G. **II**, 67, 68, 69, 79; **IV**, 166, 167, 257, 386, 734
volkskerk, tradição **II**, 17
Voltaire **III**, 181
Voluntarismo na filosofia **I**, 260
vontade antecedente **III**, 425, 464, 465, 466, 467
vontade consequente **III**, 425, 464, 465, 466, 467
vontade de Deus **IV**, 29, 454, 456
a queda e **II**, 373, 374
e a criação **II**, 241, 242, 243, 244, 245

e a Escritura **II**, 238, 239, 249, 250, 251
e o conhecimento médio **II**, 207
e o mal **II**, 186, 187
e o mundo criado **II**, 238, 239
e o problema do mal **II**, 247, 248
livre **II**, 186, 239, 240, 241, 242, 243
necessária **II**, 186, 239, 240, 241
oculta **II**, 186, 187, 248, 249, 250, 251, 252
pecado e **II**, 405, 406, 407, 408
revelada **II**, 186, 187, 248, 249, 250, 251, 252
vontade humana. **II**, 184, 186, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 243, 244; **III**, 147, 148, 149; **IV**, 71, 72, 83, 87, 135, 156, 243 *Veja também* livre arbítrio
Vorstius, Conrad **II**, 42, 158, 178, 179, 189

W

Waterland, bispo **IV**, 71, 72
Weiss, J. **III**, 253, 272
Weissmann, A. **III**, 115, 116, 188, 189
Wernle, Paul **IV**, 265
Wesley, John **III**, 544, 545, 546, 590; **IV**, 162
Wesleianos **III**, 248, 249, 250, 297363, 364, 465
Whitefield, Geoerg **III**, 544; **IV**, 162, 163, 164
William de Auxerre **IV**, 490
William, Roger **IV**, 417, 418
Witsius, Herman **IV**, 418
Wobbermin, G. **II**, 119, 120
Wycliffe, John **IV**, 290, 307, 364

Y

Yahweh **II**, 144
YHWH **II**, 37
anjo de **II**, 269, 270, 274
e Elohim **II**, 274, 275
como Santo **II**, 226
imutabilidade de **II**, 156
e Israel **II**, 30, 31, 32, 33, 34, 100, 144, 145, 146, 147
e justiça **II**, 230, 231
significado **II**, 145, 146, 147
como nome **II**, 98, 99, 100, 114, 115, 116, 125, 126144, 145, 146, 147, 148, 149, 50, 153, 154
origem **II**, 144, 145, 146, 147, 174, 175
natureza pessoal de **II**, 30, 31, 32
pronúncia **II**, 144
e recriação **II**, 269, 270
e Trindade **II**, 270, 271
e o mundo **II**, 176
YHWH Sabaoth **II**, 147, 148, 149

Z

Zanchi(us) **II**, 67
Zarathustra **III**, 289
Zeno **II**, 199
Zinzendorf, Nikolaus Ludwig Von **III**, 308, 350, 543; **IV**, 163, 297
Zwínglio, U. **II**, 40, 41; **III**, 200, 215, 216
conversão de **IV**, 160
sobre a Ceia do Senhor **IV**, 547, 562, 563, 564, 565, 566, 573, 574, 582
sobre a igreja **IV**, 293
sobre a liberdade de Deus **IV**, 451
sobre a salvação dos pagãos **IV**, 733
sobre absolvição **IV**, 496
sobre o poder da igreja **IV**, 415
sobre o reinado de Cristo **IV**, 377
sobre os sacramentos **IV**, 467, 468, 474, 475, 476, 477, 478, 481
sobre os sínodos **IV**, 438

O tesouro oculto da Teologia Reformada, agora publicado em quatro volumes

Contrasta a Escritura com perspectivas teológicas conflitantes.

"Que maravilhoso presente! Os tópicos abordados por Bavinck são ainda da maior importância, e ele os discute com um tom teológico surpreendentemente contemporâneo. Minha oração é que o lançamento dessa obra sinalize o início de um ressurgimento de Bavinck."

Richard J. Mouw, presidente do Fuller Theological Seminary

"Assim como Agostinho, Calvino e Jonathan Edwards, Bavinck foi um homem com uma mente gigante, amplo conhecimento, sabedoria perene e enorme habilidade expositiva. Ter esse seu trabalho em nossa língua é um substancial enriquecimento. Sólida, mas lúcida; exigente, mas gratificante; ampla e profunda, perspicaz e equilibrada, a magistral *Dogmática Reformada* de Bavinck segue após um século sendo a mais elevada realização em sua área."

J.I. Packer, Regent College

"A *Dogmática Reformada* foi o manancial da teologia Reformada nos últimos cem anos. É de longe a mais profunda e abrangente teologia sistemática Reformada do século 20. O leitor ficará maravilhado com a erudição de Bavinck, sua criatividade e equilíbrio. Bavinck é confessionalmente ortodoxo, mas reconhece a necessidade de colocar as tradicionais formulações das Escrituras no contexto das discussões contemporâneas."

John Frame, Reformed Theological Seminary

Herman Bavinck (1854–1921) tornou-se sucessor de Abraham Kuyper na cadeira de Teologia Sistemática da Universidade Livre da Holanda, em 1902.

Ilustração de Erick G. Lubbers.

Teologia / Teologia Histórica

ISBN 978-85-7622-400-6

EDITORA CULTURA CRISTÃ

www.editoraculturacrista.com.br